

*РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ*

*ДОБРО И СОВЕСТЬ*

**§ 129**

*Добро есть идея как единство понятия воли и особенной воли,— единство, в котором абстрактное право, как и благо, субъективность знания и случайность внешнего наличного бытия сняты как для себя самостоятельные, но тем самым по своей сущности в нем содержатся и сохраняются; добро — это реализованная свобода, абсолютная конечная цель мира.*

*Прибавление.* Каждая ступень есть, собственно говоря, идея, но более ранние ступени содержат ее лишь в более абстрактной форме. Так, например, я как личность — тоже уже идея, но в самой абстрактной форме. Добро есть поэтому, далее, определенная идея, единство понятия воли и особенной воли. Оно не абстрактно правовое, а наполненное содержанием, которое составляет как право, так и благо.

**§ 130**

*Благо не имеет в этой идее значимости для себя как наличное бытие единичной особенной воли, а только как всеобщее благо и существенно как в себе всеобщее, т. е. согласно свободе; благо без права не есть добро. Так же и право не есть добро без блага (*fiat justitia* не должно иметь своим следствием *regeat mundus*)<sup>61</sup>. Следовательно, добро как необходимость быть действительным посредством особенной воли и вместе с тем как ее субстанция обладает абсолютным правом по отношению к абстрактному праву собственности и особым целям блага. Каждый из этих моментов, поскольку его отличают от добра, значим лишь в той мере, в которой он ему соответствует и подчинен.*

**§ 131**

*Для субъективной воли добро есть также безусловно существенное, и она имеет ценность и достоинство лишь постольку, поскольку в своем усмотрении и намерении соответствует ему. Поскольку здесь добро есть еще эта абстрактная идея добра, субъективная воля еще не положена как воспринятая им и соответствующая ему воля; она находится тем самым в некоем отношении к нему, а именно в таком, что добро есть субстанциальное для субъективной воли, она должна сделать его своей целью.*

и осуществить, а добро в свою очередь только в субъективной воле имеет то опосредование, через которое оно вступает в действительность.

*Прибавление.* Добро есть истина особенной воли, но воля есть лишь то, к чему она себя полагает: она не добра по природе, но может лишь посредством работы над собой стать тем, что она есть. С другой стороны, само добро без субъективной воли есть лишь лишенная реальности абстракция, и реальность оно должно обрести лишь посредством субъективной воли. Следовательно, в развитии добра содержатся три ступени: 1) добро есть для меня как волящего особенная воля, и я знаю его, 2) высказывается, что есть добро, и развиваются особенные определения добра; 3) наконец, определение добра для себя, особенность добра как бесконечной для себя сущей субъективности. Это внутреннее определение добра есть совесть.

#### § 132

*Право субъективной воли* состоит в том, чтобы то, что она должна признать значимым, усматривалось ею как добро и чтобы поступок в качестве вступающей во внешнюю объективность цели вменялся воле как правовой или неправовой, хороший или дурной, законный или незаконный сообразно ее знанию о ценности поступка в этой объективности.

*Примечание.* Добро есть вообще сущность воли в ее субстанциальности и всеобщности, воля в ее истине; поэтому оно есть только в мышлении и посредством мышления. Поэтому утверждение, что человек не может познать истину, а имеет дело только с явлениями, что мышление вредит доброй воле, и подобные ему представления лишают дух как интеллектуальной, так и всей нравственной ценности и достоинства. Право не признавать ничего, разумности чего я не усматриваю, есть высшее право субъекта, но из-за его субъективного определения оно вместе с тем формально, и право разумного как того, что объективно в субъекте, остается по отношению к нему незыблемым. Из-за своего формального определения понимание способно быть как истинным, так и просто мнением и заблуждением. Что индивид достигает этого права на свое разумение, относится, согласно точке зрения еще моральной сферы, к его особенной субъективной образованности. Я могу предъявить себе требование и рассматривать это как субъективное право, чтобы я принял некое

обязательство как вытекающее из добрых оснований и был убежден в нем, более того, чтобы я познал его из его понятия и природы. Однако то, чего я требую для удовлетворения моего убеждения в том, что данный поступок хорош, дозволителен или недозволителен и, следовательно, что он должен быть вменен мне в этом отношении, не ослабляет *права объективности*. Это право на разумение *добра* отлично от права разумения (§ 117) в отношении поступка как такового; право объективности имеет соответственно данному усмотрению следующую форму: поскольку поступок есть изменение, которое должно существовать в действительном мире, и, следовательно, хочет получить в нем признание, он должен вообще соответствовать тому, что в этом мире *значимо*. Тот, кто хочет действовать в этой действительности, именно *этим* подчинился ее законам и признал право объективности. Так же и в государстве как представляющем собой *объективность* понятия разума *судебное вменение* не должно останавливаться на том, что кто-либо считает соответствующим или не соответствующим своему разуму, на *субъективном разумении* правомерности или неправомерности, добра или зла и на требованиях, которые он предъявляет для удовлетворения своих убеждений. В этой объективной области право понимания значимо как понимание того, что законно или незаконно, как *разумение* действующего права, и это разумение ограничивается здесь своим ближайшим значением, а именно *знанием* как *знакомством* с тем, что законно и, следовательно, обязательно. Публичностью законов и всеобщими нравами государство лишает право понимания его формальной стороны и той случайности для субъекта, которую это право еще имеет на данной точке зрения. Право субъекта знать поступок в определении *добра* или *зла*, законности или незаконности имеет своим следствием то, что у детей, идиотов, сумасшедших и с этой стороны вменяемость уменьшается или устраняется. Однако установить определенную границу для этих состояний и этой вменяемости нельзя. Но рассматривать как основание для вменяемости, для определения *преступления* и его *наказуемости* минутное ослепление, возбуждение страсти, опьянение, вообще то, что называют силой чувственных побуждений (в той мере, в какой исключено то, что обосновывается правом нужды (§ 120, 62), и рассматривать эти обстоятельства как нечто устраниющее *вину* преступника, также означает относиться к нему несообразно праву и чести человека

(ср. §§ 100, 119<sup>63</sup> прим.), ибо природа его и состоит в том, что он есть существенно всеобщее, а не абстрактно-минутное и разъединенное в знании. Подобно тому как поджигатель предает пламени не изолированно данную ничтожно малую поверхность дерева, которой он касается огнем, а в ней всеобщее, весь дом, так и он как субъект не есть единичное этого момента или это изолированное чувство жажды мести; в противном случае он был бы животным, которое ввиду его вредности и неуверенности в его действиях, поскольку оно подвержено приступам ярости, следовало бы убить на месте. Что преступник в момент, когда он действует, должен был бы ясно предстavлять себе неправомерность и наказуемость своего поступка, чтобы этот поступок мог быть вменен ему в качестве преступления,— это требование, которое как будто сохраняет за ним право его моральной субъективности, на самом деле отказывает ему в пребывающей в нем разумной природе, не связанной в своем деятельном наличии с присущей вольфовской психологией<sup>64</sup> формой *отчетливых представлений* и лишь в безумии столь сдвинутой, что отрывается от знания и действий отдельных вещей. Сфера, в которой вышеуказанные обстоятельства принимаются во внимание в качестве оснований для смягчения наказания,— уже сфера не права, а *милости*.

### § 133

Отношение добра к особенному субъекту состоит в том, что добро есть *существенное* его воли, которая, следовательно, имеет в нем свою безусловную *обязанность*. Так как *особенность* отлична от добра и относится к субъективной воле, то добро обладает ближайшим образом лишь определением *всеобщей абстрактной существенности* — определением *долга*; вследствие этого его определения, *долг* должен быть исполнен ради *долга*.

*Прибавление.* Существенное в воле есть для меня долг: если я не знаю ничего, кроме того, что добро есть для меня долг, то я не иду дальше абстрактного в добре. Я должен исполнять долг ради него самого, и то, что я выполняю как долг, есть моя собственная объективность в подлинном смысле этого слова: выполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен. Выявление этого значения долга составляет заслугу и возвышенность практической философии Канта.

### § 134

Поскольку действие требует для себя особенного содержания и определенной цели, а абстрактность долга еще не содержит их, то возникает вопрос: что есть долг? Для этого определения пока еще есть только следующее: совершать *правое* и заботиться о *благе*, как о своем, так и о благе во всеобщем определении, о благе других (см. § 119).

*Прибавление.* Это тот же вопрос, с которым обратились к Иисусу, желая узнать, что надо делать, чтобы обрести вечную жизнь<sup>65</sup>, ибо всеобщее добра, абстрактное в качестве абстрактного, невыполнимо, оно должно получить еще определение особенности.

### § 135

Однако эти определения не содержатся в определении самого долга, но, поскольку оба они обусловлены и ограничены, они именно вследствие этого ведут к переходу в высшую сферу *безусловного*, в сферу долга. На долю самого долга, поскольку он составляет в моральном самосознании существенное или всеобщее, взятое так, как оно внутри себя соотносится лишь с самим собой, остается тем самым лишь абстрактная всеобщность, и он имеет своим определением то, что не имеет определения,— *бесодержательное тождество* или *абстрактное позитивное*.

*Примечание.* Как ни существенно выявление чистого безусловного самоопределения воли как корня долга — знание воли обрело свое прочное основание и исходную точку в *кантовской философии* благодаря мысли о бесконечной автономии воли (§ 133), — тем не менее установление чисто моральной точки зрения, не переходящей в понятие нравственности, низводит это преимущество до *пустого формализма*, а науку о моральности — до разглашествования о *долге ради долга*. С этой точки зрения невозможно какое бы то ни было имманентное учение об *обязанностях*; можно, конечно, взять материал извне и тем самым обрести *особенные обязанности*, но из вышеуказанного определения долга как *отсутствия противоречия, формального согласия с собой*, которое есть не что иное, как установление *абстрактной неопределенности*, нельзя перейти к определению *особенных обязанностей*, равно как нет в этом принципе критерия, который в том случае, если это особенное содержание рассматривается в аспекте действия, позволил бы решить, составляет ли оно или не составляет долг. Напротив, таким способом можно оправдать любой неправовой и не-

моральный образ действий. Дальнейшая кантовская форма — способность рассматривать поступок как *всеобщую максиму* — хотя и приводит к более *конкретному* представлению о положении вещей, но не содержит для себя какого-либо иного принципа, кроме того отсутствия противоречия и наличия формального тождества. Утверждение, что *собственности не будет*, так же само по себе не содержит противоречия, как утверждение, что не будет того или иного отдельного народа, той или иной семьи и т. д. или что *люди вообще не будут жить*. Если твердо установлено и предположено, что собственность и человеческая жизнь должны существовать и что их следует уважать, тогда совершение воровства или убийства будет противоречием; противоречие может быть лишь по отношению к чему-нибудь, что есть, к содержанию, которое заранее составляет основу в качестве незыблемого принципа. Лишь в сопоставлении с таким принципом поступок либо соответствует, либо противоречит ему. Долг же, который надлежит хотеть выполнить просто как таковой, а не из-за его содержания, *формальное тождество*, состоит в том, что исключается всякое содержание и определение.

Дальнейшие антиномии и формы вечного *долженствования*, в которых только и вращается чисто моральная точка зрения *отношения*, не будучи способна разрешить их и выйти за пределы *долженствования*, я развил в «Феноменологии духа».

*Прибавление.* Если выше мы отдали должное точке зрения кантовской философии, которая является возвышенной, поскольку она устанавливает соответствие долга разуму, то здесь все-таки следует выявить ее недостаток, состоящий в том, что эта точка зрения отличается отсутствием всякого расчленения. Ибо положение<sup>66</sup>: поступай только согласно такой максиме, которая может служить всеобщим законом, — было бы очень хорошо, если бы у нас уже были определенные принципы, указывающие, что нам следует делать. Требование, чтобы принцип мог быть также определением всеобщего законодательства, предполагает уже содержание, и если бы оно было, то применение его не составляло бы труда. Здесь же еще отсутствует само основоположение, и критерий, заключающийся в том, что не должно быть противоречия, ничего не дает, ибо там, где нет ничего, не может быть и противоречия.

### § 136

Вследствие абстрактного характера добра другой момент идеи, особенность вообще, попадает в субъективность, которая в своей рефлектированной в себя всеобщности есть абсолютная внутренняя уверенность в своей самодостоверности, есть то, что полагает особенность, определяет и решает, — *совесть*.

*Прибавление.* Можно очень возвыщенно говорить о долгे, и эти речи поднимают человека и заставляют биться его сердце, но если они не приводят к какому-либо определению, то в конце концов становятся скучными; дух требует особенности, на которую он имеет право. Напротив, совесть — это глубочайшее внутреннее одиночество, пребывание с самим собой, в котором исчезает все внешнее и всякая ограниченность, полное уединение в себе самом. Человек в качестве совести уже не скован целями особенности, и совесть его тем самым — высокая точка зрения, точка зрения современного мира, который впервые дошел до этого сознания, до этого погружения в себя. Предшествовавшие более чувственные эпохи имели перед собой нечто внешнее и данное, будь то религия или право, но совесть знает саму себя как мышление и то, что это мое мышление единственно обязательное для меня.

### § 137

Подлинная совесть есть умонастроение волить то, что *в себе и для себя* есть добро; поэтому она покоятся на незыблемых основоположениях, и таковыми для нее являются объективные для себя определения и обязанности. Отделенная от этого, от своего содержания и истины, она есть лишь *формальная сторона* деятельности воли, которая в качестве *этой* не имеет свойственного ей содержания. Но объективная система этих основоположений и обязанностей и соединение с ней субъективного знания даются лишь точкой зрения нравственности. Здесь же, на формальной точке зрения моральности, совесть лишена этого объективного содержания; она есть для себя бесконечная формальная самодостоверность, которая именно поэтому есть вместе с тем и достоверность *этого* субъекта.

*Примечание.* Совесть выражает абсолютное право субъективного самосознания, а именно знать *в себе и из себя самого*, что есть право и долг, и признавать добром только то, что она таковым знает; вместе с тем совесть выражает утверждение, что то, что она знает и волит таким, *поистине* есть право и долг. Совесть как это

единство субъективного знания и того, что есть в себе и для себя,— святыня, посягать на которую было бы святотатством. Но соответствует ли совесть *определенного индивида* этой идеи совести, является ли то, что он считает добром или выдает за добро, действительно добром, это познается лишь из *содержания* этого *долженствующего* быть добром. То, что есть право и долг в качестве в себе и для себя разумного в определениях воли, не есть существенно *особенная* собственность индивида, не существует в *форме* ощущения или какого-либо другого единичного, т. е. чувственного, знания, но состоит по существу только в форме *всеобщих* мыслимых определений, т. е. в форме *законов и основоположений*. Тем самым совесть, *истинна* ли она или нет, подчинена этому суждению, и ее ссылка только на *саму себя* находится в непосредственном противоречии с тем, чем она хочет быть, с правилом разумного в себе и для себя значимого, всеобщего образа действий. Поэтому государство не может признать совесть в *свойственной* ей форме, т. е. как *субъективное знание*, подобно тому как в науке не имеет значения субъективное *мнение, заверение и ссылка* на субъективное мнение. Однако то, что в истинной совести не различено, может быть различено, и определяющая субъективность знания и воления может отделяться от истинного содержания, полагать себя как самостоятельную и низвести содержание до *формы и видимости*. Двойственность в отношении совести заключается поэтому в том, что она предполагается в *значении* упомянутого тождества субъективного знания и воления с истинным добром и таким образом утверждается и признается святыней, и вместе с тем в качестве лишь субъективной рефлексии самосознания все же притягивает на право, которое принадлежит самому этому тождеству только благодаря его в себе и для себя значимому разумному содержанию. К точке зрения моральности в том смысле, как в данной работе проводится различие между ней и точкой зрения нравственности, относится лишь формальная совесть, истинная же совесть упомянута здесь лишь для того, чтобы показать ее отличие от формальной совести и устраниТЬ возможное недоразумение, будто здесь, где рассматривается лишь формальная совесть, речь идет об истинной совести, содержащейся лишь в нравственном умонастроении, которое будет рассмотрено ниже. Религиозная же совесть вообще к этой сфере не относится.

*Прибавление.* Когда речь идет о совести, легко может возникнуть мысль, что она уже благодаря своей форме;

которая есть абстрактно внутреннее, уже в себе и для себя есть истинная совесть. Но совесть в качестве истинной есть определение самой себя к тому, чтобы волить то, что в себе и для себя есть добро и долг. Здесь же мы имеем дело еще только с абстрактным добром, и совесть еще лишена этого объективного содержания, есть еще только бесконечная достоверность самого себя.

#### § 138

Эта субъективность как абстрактное самоопределение и чистая уверенность лишь в достоверности себя самой столь же заставляет улетучиваться всякую определенность права, долга и наличного бытия в себе, сколь представляет собой выносящую суждение силу, способную только из себя самой определить для некоего содержания, что есть добро; вместе с тем она есть сила, которой добро, вначале лишь представляемое и *долженствующее* быть, обязано своей действительностью.

*Примечание.* Самосознание, которое вообще дошло до этой абсолютной рефлексии в себя, знает себя в ней как такое, на которое какое бы то ни было наличное и данное определение не может и не должно повлиять. Как более всеобщая форма в истории (у Сократа<sup>67</sup>, стоиков и т. д.) направление, которое ищет *внутри* в себе и знает и определяет из себя, что есть право и добро, появляется в эпохи, когда то, что считается правым и благим в действительности и нравах, не может удовлетворить волю лучших людей; если наличный мир свободы изменяет этой воле, она больше не находит себя в признанных обязанностях и вынуждена пытаться обрести утерянную в действительности гармонию лишь в идеальной глубине своего внутреннего мира. После того как самосознание постигло и приобрело таким образом свое формальное право, все дело только в том, каков характер того содержания, которое оно себе дает.

*Прибавление.* Рассматривая ближе упомянутый процесс улетучивания и видя, что в это простое понятие должны сначала войти все определения, а затем вновь выйти из него, мы приходим к заключению, что этот процесс состоит прежде всего в том, что все признаваемое нами как право или долг может быть показано мыслью как ничтожное, ограниченное и отнюдь не абсолютное. Субъективность, так же как она рассеивает в себе всякое содержание, должна суметь и развить его из себя. Все, что возникает в области нравственности, порождается этой

деятельностью духа. С другой стороны, недостаток этой точки зрения состоит в том, что она носит чисто абстрактный характер. Если я знаю свою свободу как субстанцию во мне, то я пассивен и не действую. Если же я перехожу к действиям, ищу основоположений, то я прибегаю к определениям, и требование тогда состоит в том, чтобы они были выведены из понятия свободной воли. Поэтому если правильно, чтобы право и долг улетучивались в субъективности, то, с другой стороны, неправильно, если эта абстрактная основа в свою очередь не развивается. Лишь во времена, когда действительность представляет собой пустое, бездуховное и лишенное устоев существование, индивиду может быть дозволено бежать от действительности и отступать в область внутренней душевной жизни. Сократ выступил в период разложения афинской демократии: он заставил улетучиться налично сущее и ушел в себя, чтобы искать там правое и доброе. И в наше время случается в той или иной степени, что уважение к существующему утрачивается и что человек хочет видеть значимое как свою волю, как признанное им самим.

#### § 139

При сущности всех общепризнанных определений и чисто внутреннем характере воли самосознание есть столь же возможность возвести в принцип *в себе и для себя всеобщее*, сколь возможность возвести в принцип *произвол*, *ставить собственную особенность выше всеобщего и реализовать ее посредством действования* — возможность быть злым.

*Примечание.* Совесть как формальная субъективность вообще есть постоянная готовность перейти в зло; корень обоих, как моральности, так и зла, есть для себя сущая, для себя знающая и решаящая самодостоверность.

*Происхождение зла* вообще заключено в мистерии, т. е. в умопостигаемой стороне свободы, в необходимости для нее выйти из *природности* воли и быть в противоположность ей *внутренней*. Указанная природность воли приходит в этой противоположности к существованию как противоречие самой себе и несовместимая с самой собой, и таким образом сама эта *особенность* воли определяет себя далее как зло. Дело в том, что особенность всегда есть только как *двойственность*; здесь она — противоположность между природным и внутренним характером воли; внутренний характер воли есть в этой противоположности лишь *относительное* и формальное для себя бытие;

оно может черпать свое содержание только из определений природной воли, вожделения, влечения, склонности и т. д., которые, как утверждают, могут быть добрыми или злыми. Но поскольку воля делает эти вожделения, влечения и т. д. в том определении *случайности*, которую они имеют в качестве природной, а тем самым и форму, которую она здесь имеет, саму особенность, определением своего содержания, то она противоположна *всеобщности* как внутренне объективному, добру, которое вместе с рефлексией воли в себя и с познающим сознанием выступает как другая крайность по отношению к непосредственной объективности, к чисто природному, и тем самым этот внутренний характер воли есть злое. Поэтому человек зол как *в себе или по природе*, так и посредством своей *рефлексии в себя*, так что ни природа как таковая, т. е. если бы она не была природностью воли, остающейся в своем особенном содержании, ни *направленная в себя* рефлексия, познание вообще, если бы оно не оставалось в этой противоположности, не суть для себя злое. С этой стороны *необходимости зла* абсолютно связано также и то, что это зло определено как то, что необходимо *не должно быть*, т. е. что оно должно быть снято, это не значит, что первая точка зрения раздвоенности вообще не должна выступать, ведь она составляет различие между неразумным животным и человеком, но что на ней не следует останавливаться и не следует фиксировать особенность в качестве существенного, противостоящего всеобщему, что эта точка зрения должна быть преодолена как ничтожная. Далее, при этой необходимости зла *субъективность* в качестве бесконечности этой рефлексии имеет эту противоположность перед собой и пребывает в ней; если субъективность на ней останавливается, т. е. если она зла, то она тем самым есть *для себя*, считает себя единичной и есть сам этот произвол. Единичный *субъект* как таковой несет поэтому полностью *вину за свое зло*.

*Дополнение.* Абстрактная достоверность, знающая саму себя основой всего, обладает в себе возможностью хотеть всеобщее понятия, но и возможностью сделать своим принципом и реализовать особенное содержание. Со *злом*, которое есть это особенное содержание, всегда, следовательно, связана абстракция уверенности в своей собственной достоверности, и только человек, поскольку он может быть и злым, добр. Добро и зло нераздельны, и их нераздельность проистекает из того, что понятие становится для себя предметным и в качестве предмета непосредственно

обладает определением различия. Злая воля волит противоположное всеобщности воли; напротив, добрая воля ведет себя соответственно своему истинному понятию. Трудность, связанная с вопросом, как воля может быть и злой, проистекает обычно из того, что волю мыслят лишь в позитивном отношении к самой себе и представляют ее как определенное, которое есть для нее, представляют ее как добро. Но более точный смысл вопроса о происхождении зла состоит в том, как в позитивное получает доступ негативное. Если предполагается, что Бог при сотворении мира был абсолютно позитивным, то, сколько бы ни выкручиваться, в этом позитивном не может быть познано негативное; ибо если предположить, что Бог это допускает, то подобное пассивное отношение неудовлетворительно и ничего не говорит. В мифологически религиозном представлении происхождение зла не постигается, т. е. одно не познается в другом, но существует лишь представление об их последовательности и рядоположенности, так что негативное поступает в позитивное извне. Однако мысль, которая требует основания и необходимости и хочет постигнуть негативное как коренящееся в позитивном, этим удовлетвориться не может. Разрешение того, как понятие это постигает, содержится уже в самом понятии. Ибо понятие, или, конкретнее говоря, идея, имеет существенно в себе то, что она различает себя и полагает негативное. Если остановиться на позитивном, т. е. на чистом добре, которое якобы есть добро в своей исконности, то это пустое определение рассудка, который держится за такое абстрактное и одностороннее и своей постановкой вопроса делает его трудноразрешимым. С точки зрения понятия позитивность постигается как деятельность и различие себя от себя самой. Следовательно, добро, как и зло, имеет своим источником волю, и воля в своем понятии столь же добра, сколь и зла. Природная воля есть в себе противоречие, заключающееся в том, что она различает себя от себя самой, есть для себя и есть внутренняя. Если сказать, что зло содержит в качестве более точного определения то, что человек зол постольку, поскольку он есть природная воля, то это будет противоречить обычному представлению, которое мыслит именно природную волю невинной и доброй. Однако природная воля противостоит содержанию свободы, и поэтому ребенок, необразованный человек, обладающие этой волей, в меньшей степени вменяемы. Когда говорят о человеке, имеют в виду не ребенка, а самостоятельного человека;

когда говорят о добре, то имеют в виду знание его. Правда, природное в себе непосредственно, оно ни доброе, ни злое, но природное, соотнесенное с волей как со свободой и знанием ее, содержит определение несвободного и есть поэтому злое. Поскольку человек хочет природного, оно уже не просто природное, а негативное по отношению к добру как понятию воли. Если же вздумают утверждать, что поскольку зло содержитя в понятии и необходимо, то человек не несет вины за то, что избирает его, то на это следует возразить, что решение человека есть его собственное деяние, деяние его свободы и его вины. В религиозном мифе говорится, что человек подобен Богу тем, что обладает познанием добра и зла<sup>68</sup>, и подобие Богу в самом деле имеется, поскольку необходимость не есть здесь природная необходимость, а решение, которое именно и есть снятие этой двойственности добра и зла. Так как мне противостоят добро и зло, я могу сделать свой выбор, могу решиться как на то, так и на другое, могу принять в свою субъективность как то, так и другое. Следовательно, природа зла такова, что человек может, но не необходимо должен его хотеть.

#### § 140

Так как самосознание умеет выявлять в своей цели *позитивную* сторону (§ 135), которой эта цель необходимо обладает, ибо она входит в умысел *конкретного действительного* действования, то оно, ссылаясь на эту сторону как на *долг и превосходное намерение*, способно утверждать относительно этого поступка, негативное существенное содержание которого находится одновременно в нем как рефлектированном в *себя*, а тем самым сознающим всеобщее воли в сравнении с этим всеобщим,— способно утверждать для *других* и для *себя*, что этот поступок добр; если для других, то это *лицемерие*, если для себя, то это еще более высокая вершина *утверждающей* себя в качестве *абсолютного субъективности*.

*Примечание.* Эта последняя самая непонятная форма зла, посредством которой зло обращается в добро и добро в зло, и самосознание, знающее себя как эта сила и поэтому как абсолютное, есть высшая вершина субъективности с моральной точки зрения,— форма, которую зло достигло в наше время, причем именно благодаря философии, т. е. поверхностности мысли; она исказила глубокое понятие, придав ему этот образ, и притязает на наименование философии так же, как она притязает на наименование

вание зла добром. В этом примечании я кратко назову основные формы этой субъективности, получившие широкое распространение.

а) Что касается *лицемерия*, то в нем содержатся следующие моменты: а) знание истинно всеобщего, будь то в форме только чувства *права и долга* или в форме его дальнейшего знания и познания; б) воление противодействующего этому всеобщему *особенного*, а именно γ) как сравнивающее оба этих момента знание таким образом, что для самого волящего сознания его особенное воление определено как злое. Эти определения выражают действие с *нечистой совестью*, но еще не лицемерие как таковое. Одно время большое значение получил вопрос, *является ли поступок злым лишь в том случае, если он совершается с нечистой совестью*, т. е. с *развитым* сознанием указанных только что моментов. Паскаль (*Lettres provinciales*, 4<sup>e</sup> lettre) очень хорошо делает вывод из утвердительного ответа на этот вопрос: «*Ils seront tous damnés ces demipécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francspécheurs, pécheurs endurcis, pécheurs sans mélange, pleins etachevés, l'enfer ne les tient pas; ils on trompé le diable à force de s'y abandonner*» \*<sup>69</sup>.

Субъективное право самосознания, то, что оно знает поступок под тем определением, под которым он в себе и для себя добр или зол, не следует мыслить настолько вступающим в коллизию с абсолютным правом *объективности*, что оба они представляются как *отделимые, без-*

\* Паскаль приводит там и крестную молитву Христа за своих врагов: «*Отче, прости им, ибо не ведают, что творят*»; эта молитва была бы излишней, если бы то обстоятельство, что они не ведали, что творили, сообщило их поступку свойство не быть злым и они, следовательно, не нуждались бы в прощении. Паскаль приводит также мнение Аристотеля (из Eth. Nicom. III)<sup>70</sup>, который проводит различие между тем случаем, когда совершивший поступок был *οὐχ εἰδὼς*<sup>71</sup> или когда он был *ἀγροῦσ*<sup>72</sup>, в первом случае, в случае неведения, он действует *недобровольно*, это неведение относится к *внешним обстоятельствам* (см. выше, § 117), и поступок не должен быть вменен ему в вину; по поводу другого случая Аристотель говорит: «*Всякий дурной человек не знает, что нужно и чего не нужно делать, и именно этот недостаток знания (ἀμαρτία) и делает людей несправедливыми и вообще злыми. Неосознанность выбора между добром и злом в силу незнания не делает поступок недобровольным (таким, который не может быть вменен в вину), а только делает его дурным*». Аристотель, безусловно, глубже постиг связь между познанием и волением, чем распространявшее утверждение плоской философии, которая учит, что *незнание, душа и одухотворенность* суть истинные принципы нравственного действия.

*различные и лишь случайные по отношению друг к другу;* такое отношение было положено, в частности, в основание прежних вопросов о *действующей благодати*. С формальной стороны зло представляет собой наиболее присущее индивиду свойство, так как именно оно и есть его просто полагающая для себя самой субъективность и тем самым безусловно его вина (см. § 139 и прим. к предыд. §), а с объективной стороны человек как дух *по своему понятию* есть разумное вообще и безусловно содержит в себе определение знающей всеобщности. Поэтому отделять от него сторону добра и тем самым определять его злой поступок как злой, не вменяя его ему в вину, означает не относиться к нему соответственно чести его понятия. Насколько определенно или с какой степенью ясности или смутности сознание этих моментов в их различенности было развито до познания и в какой мере злой поступок был совершен с более или менее *формальной* нечистой совестью, относительно незначительная и скорее касающаяся области эмпирического стороны.

b) Но действовать зло и со злым намерением еще не есть *лицемерие*, в лицемерие еще приводит формальное определение неправды, стремление представлять, прежде всего *для других*, зло как добро и вообще внешне выступать добрым, совестливым, благочестивым и т. д., что служит, таким образом, лишь искусственным приемом обмана *других*. Но злой человек может даже и *для самого себя* находить оправдание совершающего им зла в других своих добрых делах или в благочестии, вообще в *благих основаниях*, придавая посредством этого злу для себя видимость добра. Такая возможность заключена в субъективности, которая в качестве абстрактной негативности знает, что все определения подчинены ей и происходят из нее.

c) К этому извращению следует прежде всего причислить ту форму, которая известна под наименованием *пробабилизма*. Его принцип состоит в том, что поступок, для которого сознание может найти *какое-либо* благое основание, хотя бы только *авторитет* какого-либо теолога, даже если другие теологи с этим суждением полностью расходятся,— что такой поступок дозволен и что совесть совершающего его может быть спокойна. Даже при этом представлении сохраняется еще то правильное сознание, что подобное основание и подобный авторитет создают лишь *вероятность*, хотя этого и достаточно для спокойствия совести; следует согласиться с тем, что доброе основание может быть по своей природе лишь таким, что наря-

ду с ним могут существовать и другие столь же хорошие основания. Следует также признать наличие в пробабилизме некоторых следов объективности, ибо определять поступок должно все-таки основание. Но поскольку решение о добре или зле природе данного поступка опирается на множество *серьезных оснований*, в число которых входят и названные авторитеты, а этих оснований, причем противоположных друг другу, так много, то из этого учения проистекает и то, что вопрос о характере поступка решает *не эта объективность самого дела, а субъективность*, в результате чего решающим в вопросе о добре и зле делается желание и произвол, нравственность же и религиозность подрываются в своих основах. Но здесь еще не высказано в качестве принципа, что решение принимается собственной субъективностью, напротив, как было указано, решающим объявляется основание; тем самым пробабилизм есть еще форма лицемерия.

d) Следующей, более высокой ступенью является утверждение, что добрая воля должна состоять в том, что она *волит добро*; этого воления *абстрактного добра* должно быть достаточно, более того, оно должно быть единственным требованием для того, чтобы поступок был добрым. Так как поступок в качестве *определенного* воления имеет содержание, а *абстрактное добро* ничего не определяет, то особенной субъективности предоставляется дать ему его определение и исполнение. Подобно тому как в пробабилизме для каждого, кто сам не является ученым Révérend Rège, средством для подведения определенного содержания под всеобщее определение *добра* служит авторитет теолога, так здесь каждый субъект непосредственно возведен в это достоинство, которое позволяет ему вложить содержание в абстрактное добро или, что то же самое, подвести содержание под всеобщее. Это содержание составляет в поступке в качестве конкретного вообще лишь одну сторону, а сторон у него множество, среди них и такие, которые могли бы дать ему предикат преступного и дурного. То мое субъективное определение добра есть *знаемое мною в поступке добро, доброе намерение* (§ 111). Таким образом, появляется противоположность определений, согласно одному из них — поступок добр, согласно другому — преступен. Вместе с тем при действительном совершении поступка возникает как будто вопрос, *было ли намерение действительно добрым*. Но что добро служит *действительным* намерением с точки зрения, согласно которой субъект имеет определяющим основанием

абстрактное добро, не только вообще возможно, но должно быть всегда возможным. То, что нарушается добрым намерением посредством такого поступка, который другими сторонами определяется как преступный и злой, есть, несомненно, также добро, и все дело, по-видимому, в том, какая из этих сторон *наиболее существенна*. Но этот объективный вопрос здесь отпадает или, вернее, объективное составляет здесь только решение субъективности самого сознания. К тому же *существенное и доброе* — выражения равнозначные; первое — такая же абстракция, как второе; доброе — это то, что существенно в отношении воли, а существенное в этом отношении должно быть именно то, что поступок определен для меня как добрый. Но подведение любого содержания под добро проистекает для себя непосредственно из того, что это абстрактное добро, не имея никакого содержания, всецело сводится лишь к тому, что оно вообще означает нечто позитивное, нечто такое, что в каком-либо отношении считается и по своему непосредственному определению может считаться существенной целью, например делать добро бедным, заботиться о себе, о своей жизни, о своей семье и т. д. Далее, подобно тому как добро есть абстрактное, дурное есть тем самым нечто бесодержательное, получающее свое определение от моей субъективности; и с этой стороны появляется моральная цель ненавидеть и истреблять неопределенное дурное. Воровство, трусость, убийство и т. д. в качестве поступков, т. е. вообще в качестве совершенных субъективной волей, имеют непосредственное определение *удовлетворения* такой воли, следовательно, определение *позитивного*, и для того, чтобы превратить поступок в добрый, достаточно знать эту позитивную сторону в качестве моего *намерения*, и эта сторона оказывается для определения моего поступка как доброго *существенной*, потому что я знаю ее как добрую в моем намерении. Воровство с целью облагодетельствования бедных, воровство, бегство с поля сражения ради исполнения долга, требующего заботиться о своей жизни, о своей (к тому же еще, быть может, бедной) семье, убийство из ненависти и мести, т. е. чтобы удовлетворить чувство своей правоты, права вообще, и уверенность в дурных свойствах другого, его неправоты по отношению ко мне или к другим, по отношению к миру или *народу* вообще, причем удовлетворить это чувство посредством уничтожения дурного человека, в котором заключено само дурное,— и этим будет хоть до некоторой

степени достигнута цель истребления дурного — все это из-за позитивной стороны поступка превращено в добре намерение, а тем самым и в добрый поступок. Достаточно самого ничтожного рассудочного образования, чтобы, подобно названным ученым теологам, найти для каждого поступка позитивную сторону и тем самым серьезное основание и добре намерение. Так, например, утверждали, что злых людей, собственно говоря, вообще не существует, ибо никто не хочет совершать зло ради зла, т. е. не хочет чисто негативного как такового, но всегда хочет нечто позитивного, т. е., согласно этой точке зрения, всегда хочет добра. В этом абстрактном добре исчезает всякое различие между добром и злом и все действительные обязанности; поэтому хотеть только добра и иметь при совершении поступка добрые намерения есть скорее зло, так как добра хотят в этом случае лишь в этой абстрактности, и определение его предоставляется произволу субъекта.

Сюда относится также пресловутое положение: *цель оправдывает средства*. Взятое само по себе, это выражение тривиально и ничего не говорит. Можно столь же неопределенно возразить, что праведная цель действительно оправдывает средства, а неправедная их не оправдывает. Положение — если цель правомерна, то правомерны и средства — тавтологично, так как средство и есть то, что есть не для себя, а для другого, и в ней, в цели, имеет свое определение и ценность, если оно в самом деле есть средство. Однако это положение имеет не просто формальный смысл, под ним понимается нечто более определенное, а именно что ради благой цели дозволительно, даже обязательно пользоваться в качестве средства тем, что для себя вообще не есть средство, нарушать то, что для себя священно, следовательно, делать преступление средством для достижения благой цели. При высказывании этого положения присутствует, с одной стороны, неопределенное сознание диалектики вышеуказанного позитивного в отдельно взятых правовых или нравственных определениях или столь же неопределенных положениях, как, например, *не убий<sup>73</sup>* или *заботься о своем благе и о благе своей семьи*. Суды, воины не только имеют право убивать людей, но это их долг, однако при этом точно определено, по отношению к какого типа людям и при каких обстоятельствах это дозволено и является долгом. Так же и мое благо, благо моей семьи должны быть подчинены более возвышенным целям и тем самым низведены до средств. То же, что обозна-

чается как преступление, не есть такая оставленная неопределенной всеобщность, которая еще нуждается в диалектике, но обладает уже своим определенным объективным ограничением. А то, что противопоставляется такому определению в цели, которая якобы меняет природу преступления, в священной цели, есть не что иное, как *субъективное мнение* о том, что хорошо и что лучше. Здесь происходит то же самое, что в том случае, когда воление останавливается на абстрактном добре и всякая в себе и для себя сущая и значимая определенность хорошего и дурного, права и неправа устраивается, и это определение приписывается чувству, представлению и желанию индивида. И в конечном итоге *субъективное мнение* решительно провозглашается правилом права и долга, когда утверждают, что

а) нравственную природу поступка определяет *убеждение, считающее нечто правым*. Добро, которого хотят, еще лишено содержания, и в принципе убеждения содержитится более точное указание, что подведение поступка под определение добра принадлежит *субъекту*. Таким образом, полностью исчезает даже видимость нравственной объективности. Это учение находится в непосредственной связи с часто упоминавшимся нами учением, именующим себя философией, которое отрицает познаваемость *истины*, истинное же волящего духа, его разумность, поскольку он себя осуществляет, суть нравственные заповеди. Поскольку подобное философствование считает познание истины пустым притязанием, тщетным усилием выйти за пределы круга познания, объемлющего собой лишь кажущееся, оно непосредственно должно сделать принципом действования кажущееся и положить нравственное *в собственное миропонимание индивида и его особенное убеждение*. Деградация, в которую благодаря этому впала философия, представляется, правда, миру сначала в высшей степени безразличным событием, случившимся лишь в сфере праздной болтовни школы, но подобное воззрение необходимо внедряется в воззрение нравственного как существенной части философии и лишь тогда в действительности и для нее проявляется, к чему ведут эти воззрения. Благодаря распространению воззрения, что нравственную природу поступка определяет исключительно субъективное убеждение, случилось, что в наши дни значительно реже, чем в прошлом, говорят о лицемерии, ибо в основании квалифицирования зла как лицемерия лежит представление, согласно которому известные поступки

*в себе и для себя* суть проступки, пороки, преступления и что тот, кто их совершает, необходимо знает, что они именно таковы, поскольку знание и признание им основоположений внешних действий благочестия и права проявляются именно в той видимости, в которой он ими злоупотребляет. В отношении зла вообще признавалась предпосылка, что долг состоит в познании добра и умении отличать его от зла. И уж во всяком случае признавалось требование, чтобы человек не совершал порочных и преступных действий и что они должны быть вменены ему в вину в качестве таковых, поскольку он человек, а не скотина. Если же доброе сердце, доброе намерение и субъективное убеждение провозглашаются тем, что сообщает поступкам их ценность, то вообще не существует ни лицемерия, ни зла, ибо с помощью рефлексирования добрых намерений и мотивов каждый может превратить все, что он делает, в нечто доброе, а посредством момента его *убеждения* поступок становится добрым \*. Таким образом не существует больше преступлений и пороков в себе и для себя, и место приведенного выше открытого и свободного закоснелого, ничем не маскируемого греха занимает теперь сознание полного оправдания намерением и убеждением. Мое намерение творить посредством моего поступка добро и мое убеждение в том, что он добр, *делают его добрым*. Поскольку речь идет об оценке поступка и суде над ним его следует, согласно этому принципу, судить только исходя из намерения и убеждения совершившего этот поступок, по его *вере* не в том смысле, в котором Христос требует веры в *объективную* истину, так как над тем, кто имеет плохую веру, т. е. злое по своему содержанию убеждение, будет произнесен и плохой, т. е. соответствующий этому злому содержанию, приговор, но по вере в смысле *верности убеждению*, — в том смысле, остался ли человек в своих действиях *верен* своему *убеждению*, формальной

---

\* «В том, что он чувствует себя полностью *убежденным*, я ни в коей мере не сомневаюсь. Но сколько людей совершают страшнейшие преступления из такого рода ощущаемого ими убеждения. Следовательно, если подобное основание может всегда служить оправданием, то нет больше *разумного суждения о добрых и злыx, достойных и презренных решениях*; заблуждение имеет тогда равные права с разумом, или, вернее, разум вообще не имеет больше прав, не пользуется больше признанием; его голос — бессмыслен; только тот, кто не сомневается, *пребывает в истине!* Я содрогаюсь при мысли о последствиях подобной терпимости, которая была бы исключительно к выгоде *неразумия*» (Фр. Г. Якоби графу Гольмеру, Евтин, 5 августа 1800 г. О перемене религии графом Штольбергом (Brennus. Berlin, August 1802).

субъективной верности, которая только и составляет соответствие долгу. Этот принцип убеждения, будучи одновременно определен как нечто *субъективное*, невольно вызывает, правда, мысль о возможности заблуждения,— мысль, в которой тем самым заключена предпосылка в себе и для себя сущего закона. Однако закон не действует, действует лишь *действительный человек*, и при оценке человеческих поступков дело может, согласно данному принципу, заключаться только в том, в какой мере он воспринял этот закон, насколько он вошел в его *убеждение*.

Если же по этому закону следует судить, т. е. вообще оценивать, не поступки, то непонятно, чему такой закон служит и для чего он вообще должен существовать. Такой закон низведен до уровня *внешней буквы* и в самом деле до уровня пустого слова, ибо только посредством моего убеждения он *становится законом*, обязывающим и связывающим меня. То, что на стороне такого закона авторитет Бога, государства, а также и авторитет тысячелетий, в течение которых он служил связью, объединявшей людей и всю их деятельность и судьбы,— авторитет, объемлющий собой бесконечное множество *убеждений индивидов*, и что я противопоставляю этому авторитет моего *единичного* убеждения, ибо в качестве своего субъективного убеждения его значимость есть лишь авторитет, это кажущееся сначала чудовищным самомнение устраниется тем принципом, который делает субъективное убеждение правилом. Если же посредством еще большей непоследовательности, которую привносят разум и совесть, неустранимые поверхностью наукой и дурной софистикой, допускается возможность заблуждения, то тем, что преступление и зло вообще есть заблуждение, проступок сводится к минимуму. Ведь *человеку свойственно заблуждаться*, и кто не заблуждался относительно того или другого, например ел ли я вчера к обеду капусту или овощи, и вообще относительно бесчисленного множества других, не очень важных и важных вещей? Однако если все дело только в субъективности убеждения и уверенности в нем, то различие между важным и неважным отпадает. Что же касается той более высокой, вытекающей из природы самого предмета непоследовательности, допускающей возможность заблуждения, то в своем утверждении, что дурное убеждение есть лишь заблуждение, она на самом деле лишь переходит в другую, основанную на недобросовестности непоследовательность; в одном случае убеждение оказывалось основой нравственного начала и высшей ценности в человеке и оно

проводится самым высоким и святым; в другом оказывается, что речь идет просто о заблуждении, а моя убежденность лишь ничтожна и случайна, собственно говоря, нечто внешнее, что может *так или иначе* случиться со мной. И в самом деле, моя убежденность есть нечто в высшей степени ничтожное, если я не способен познать ничего истинного; в этом случае безразлично, *как я мыслю*, и в качестве предмета мышления мне остается пустое добро, рассудочная абстракция. Надо, впрочем, заметить, что из этого принципа оправдания на основании убеждения следует вывод, касающийся действия других в ответ на мои действия, а именно, считая по *своей* вере и своему убеждению мои действия *преступными*, они *совершенно правы*; этот вывод не только не дает мне никакого преимущества, но, напротив, низводит меня с точки зрения свободы и чести в отношение несвободы и бесчестия — заставляет видеть в справедливости, которая в себе есть и моя, лишь чужое субъективное убеждение и предполагать, что в осуществлении справедливости мною распоряжается лишь внешняя сила.

f) Наконец, высшая форма, в которой эта субъективность полностью постигает и высказывает себя, есть образ, который, пользуясь заимствованным у Платона выражением, называют *иронией*<sup>74</sup>; ибо у Платона взято только слово; он пользовался им для описания метода *Сократа*, который тот применял в личных беседах, выступая против самомнения, неразвитого софистического сознания, в защиту идеи истины и справедливости, причем иронически он относился только к этому сознанию, а не к самой идее. Ирония — это лишь отношение в диалоге к *лицам*; вне отношения к лицам существенное движение мысли есть диалектика, и Платон был настолько далек от того, чтобы считать диалектику саму по себе, а тем более иронию последним и самой идеей, что, напротив, завершал колебание субъективного мнения из стороны в сторону погружением в субстанциальность идеи\*. Вершина субъективности,

\* Мой покойный коллега профессор Зольгер принял, правда, выражение «ирония», введенное господином Фридрихом Шлегелем в ранний период его писательской деятельности и поднятое им затем до субъективности знающей саму себя как наивысшее, по его далекое от такого определения, лучшее понимание и философская проницательность заставили его принять и сохранить преимущественно собственно диалектическую сторону, движущий пульс спекулятивного рассмотрения. Однако я не могу сказать, чтобы это было мне вполне ясно, и не могу также согласиться с понятиями, развитыми господином Зольгером в его последней содержательной работе, представляющей собой исчерпываю-

постигающей себя как последнее, которую нам еще надлежит здесь рассмотреть, может состоять лишь в том, что она знает себя в качестве этой инстанции, решающей в вопросах об истине, праве и долге, что уже имеется в себе в пред-

шую критику лекций господина Августа Шлегеля о драматическом искусстве и драматической литературе («Wiener Jahrb.» Bd VII. S. 90 f.). «Истинная ирония,— говорит там г. Зольгер на с. 92,— исходит из той точки зрения, что человек, пока он живет в этом посюстороннем мире, может исполнить свое предназначение также и в высшем смысле этого слова только в этом мире. Все, посредством чего мы, как нам кажется, выходим за пределы *конечных целей*, не более, чем суетное, пустое воображение. И наивысшее существует для нашего действования лишь в *ограниченной конечной форме*. Это — в правильном понимании — вполне в духе Платона и совершенно верно сказано в противоположность названному ранее пустому стремлению к (абстрактной) бесконечности. Но что наивысшее, как, например, нравственность, существует в *ограниченной конечной форме*, а нравственность есть по существу действительность и действование,— нечто весьма далекое от мысли, что нравственность есть *конечная цель*; образ, форма конечного ни в коей степени не лишает содержание, нравственность той субстанциальности и бесконечности, которые она имеет в самой себе. Далее сказано: «И именно поэтому оно (наивысшее) в нас столь же ничтожно, как самое незначительное, и необходимо погибает вместе с нами и нашим ничтожным пониманием, ибо в своей истине оно есть лишь в Боге, и в этой гибели оно преображается в нечто божественное, к которому мы не были бы причастны, если бы не было непосредственного присутствия этого божественного, открывающегося именно в исчезновении нашей действительности; настроение же, для которого это непосредственно становится ясным в событиях человеческой жизни, есть трагическая ирония». Дело не в произвольном наименовании «ирония», но нечто неясное заключено в утверждении, что *наивысшее гибнет* вместе с нашим ничтожеством и что лишь в исчезновении нашей действительности открывает себя божественное, как это указано на с. 91 этой работы: «Мы видим, как герои начинают сомневаться в том, что наиболее благородно и прекрасно в их помыслах и чувствах, и не только с точки зрения того, насколько это может быть успешным, но и в *их источнике и ценности*, мы даже возвышаемся, видя, как гибнет наилучшее». Что трагическая гибель высоких нравственных образов может нас интересовать (заслуженная гибель напыщенных совершенных мошенников и преступников, как, например, герой современной трагедии, носящей название «Вина»<sup>75</sup>, представляет, правда, уголовно-юридический интерес, но не интерес для истинного искусства, о котором здесь идет речь), возвышать и примирять с собой лишь постольку, поскольку герои выступают друг против друга с различными одинаково правомерными нравственными силами, по несчастному стечению обстоятельств вступившими в *коллизию*, и тем самым из-за этого их противоборства становятся *виновными* по отношению к некоему нравственному, что из этого возникает правота и неправота обоих, что благодаря этому истинная нравственная идея возникает в нас очищенной и торжествующей над этой *односторонностью*, тем самым примиренной, таким образом погибает не наивысшее в нас и мы *возвышаемся не при виде гибели наилучшего в нас*, а, напротив, при виде торжества истинного, что это и составляет истинный чисто нравственный интерес античной трагедии (в романтической трагедии это определение подвергается дальнейшей модификации),— все это

шествующих формах. Она состоит, следовательно, в том, что знает нравственно объективное, но не погружается, забывая о самой себе и отрекаясь от себя, в серьезность этого нравственно объективного и, действуя исходя из него, но соотносясь с ним, она вместе с тем отстраняет его от себя и знает себя тем, что хочет и решает так, хотя может точно так же想要 и решать иначе. Вы принимаете закон в самом деле и честно, как в себе и для себя сущий, я также знаю и принимаю его, но вместе с тем иду дальше вас, я нахожусь также за пределами этого закона и могу его сделать *таким или иным*. Превосходно не дело, превосходен я, я — господин закона и дела, играю ими, как своими желаниями, и в этом ироническом сознании, в котором я даю погибнуть наивысшему, я наслаждаюсь только собой. Этот образ не только тщета всякого нравственного содержания права, обязанностей, законов, не только зло, причем совершенно всеобщее в себе зло, но прибавляет к этому еще форму *субъективного тщеславия*, желание знать самого себя этой тщетой всякого содержания и в этом знании знать себя как абсолютное. В какой мере это абсолютное самодовольство не остается одиноким богослужением самому себе, но может образовать и общину, связующими узами и субстанцией которой являются взаимные уверения в добросовестности, добрых намерениях, радость по поводу этой взаимной чистоты, преимущественно же любование великолепием этого знания и высказывания себя, великолепием его культивирования, — в какой мере то, что называют *прекрасной душой*, — это более благородная субъективность, тлеющая в сознании тщеты всякой объективности, а тем самым и недействительности самой себя, — а равно и другие образования представляют собой нечто родственное рассматриваемой ступени, я разработал в «Феноменологии духа», целый раздел которого под названием «Совесть» можно сравнить особенно с тем, что сказано здесь о переходе на другую, правда, там иначе определенную, более высокую ступень.

*Прибавление.* Представление может идти и дальше и обратить для себя злую волю в видимость доброй. Если оно и не может изменить зло по его природе, оно может все-я разработал в «Феноменологии духа». Но нравственная идея и вне этого несчастья коллизии нравственных сил и гибели попавших в это несчастье индивидов действительна и налична в мире нравственности; и чтобы это наивысшее не предстало в своей действительности как ничтожное, есть то, к чему стремится и что ставит своей целью реальное нравственное существование, государство, и что имеет, созерцает и знает в нем нравственное самосознание и постигает мыслящее познание.

таки придать ему видимость добра. Ибо каждое действие имеет нечто позитивное, а так как определение добра в противоположность злу также сводится к позитивному, я могу утверждать, что данный поступок по моему намерению добр. Следовательно, зло находится в связи с добром не только в сознании, но и с позитивной стороны. В случае если самосознание выдает поступок за добный лишь для других, то эта форма есть лицемерие; если же оно способно и для себя утверждать, что это действие доброе, то это еще более высокая точка знающей себя абсолютной субъективности, для которой добро и зло в себе и для себя исчезли и которая может выдавать за таковые все, что она хочет и может. Это точки зрения абсолютной софистики, выступающей как законодательница и определяющей различие между добром и злом по своему произволу. Что касается лицемерия, то сюда следует отнести, например, преимущественно религиозных лицемеров (Тартюфов), которые выполняют все обряды и, может быть, сами по себе действительно благочестивы, но вместе с тем делают все, что им вздумается. В наше время мало говорят о лицемерах, потому что, с одной стороны, это обвинение кажется слишком суровым, с другой — следует сказать, что лицемерие в его непосредственном облике в значительной степени исчезло. Эта неприкрыта ложь, маскировка добром, стала теперь слишком прозрачной и не может оставаться незамеченной, и разделение — по одну сторону добро, по другую зло — уже не существует в таком виде с тех пор, как возрастающая образованность поколебала противоположные определения. Теперь лицемерие приняло более тонкую форму, форму *пробабилизма*<sup>76</sup>, которая состоит в том, что нарушение пытаются представить перед судом собственной совести как нечто доброе. Эта форма может выступить только там, где моральное и доброе определены авторитетом; таким образом, существует столько авторитетов, сколько оснований для того, чтобы утверждать, что зло есть добро. Казуистические теологи, и особенно иезуиты, разработали такие проблемы совести и несметно увеличили их число.

Когда эти случаи доводятся до высшей утонченности, возникает множество коллизий, и противоположности между добрыми и злыми поступками становятся настолько колеблющимися, что по отношению к отдельному случаю могут переходить друг в друга. Желают только *вероятного*, т. е. приближающегося к добру, что может быть подтверждено каким-либо основанием или авторитетом. (воеобраз-

ное определение этой точки зрения состоит в том, что она содержит лишь абстрактное, конкретное же содержание представляется как нечто несущественное, которое отводится произволу голого мнения. Таким образом, кто-нибудь мог совершить преступление, желая добра. Если, например, убивают злого человека, то в качестве позитивной стороны можно привести, что в основе убийства лежало желание противодействовать злу и не дать ему увеличиться. Дальнейшее продвижение от пробабилизма заключается в том, что определение характера поступка зависит уже не от авторитета и утверждения другого, а от самого субъекта, т. е. от *его* убеждения, и что лишь благодаря *ему* нечто может стать добрым. Недостаток этого воззрения заключается в том, что определение добра и зла зависит здесь только от убеждения и что больше не существует в себе и для себя сущего права, по отношению к которому это убеждение было бы только формой. Нет, конечно, сомнения в том, что небезразлично, совершаю ли я что-либо по привычке или обычаю или будучи проникнут убеждением в истинности этого действия, однако объективная истина отлична от моего убеждения, ибо в убеждении не содержится различие между добром и злом, так как убеждение всегда остается убеждением и дурным может быть лишь то, в чем я не убежден. Принимая эту точку зрения за высшую, погашающую различие между добром и злом, при этом, однако, признают, что это наивысшее подвержено заблуждениям и тем самым оно низвергается со своей высоты, становясь случайным, и как будто не заслуживает уважения. Эта форма и есть *ирония*, сознание, что этот принцип убеждения не слишком глубок и что в этом высшем критерии господствует лишь произвол. Последняя точка зрения вышла, собственно говоря, из фихтеской философии, которая провозглашает Я как абсолютное, т. е. как абсолютную достоверность, как всеобщее Я, которое в своем дальнейшем развитии достигает объективности. О самом Фихте нельзя сказать, что он сделал произвол субъекта принципом в практической области, но позднее Фридрих фон Шлегель в своем понимании особенного Я возвысил это особенное, даже в отношении добра и красоты, до Бога, и таким образом объективное добро стало лишь созданием моего убеждения, лишь благодаря мне обладает опорой, и я в качестве господина и повелителя могу заставить его появиться и исчезнуть. Когда я занимаю некую позицию по отношению к объективному, оно вместе с тем погибает для меня, и я парю над необъятным пространст-

вом, вызывая образы и разрушая их. Эта высшая точка субъективности может возникнуть лишь в эпоху высокой культуры, когда серьезность веры исчезла и от нее остается лишь представление о тщете всех вещей.

### *Переход от моральности к нравственности*

#### § 141

Для добра как субстанциального, но еще *абстрактного* всеобщего свободы требуются поэтому определения вообще и их принцип, но такие определения и такой принцип, которые *тождественны* с добром, так же как для совести, для этого лишь *абстрактного* принципа определения поступков требуются всеобщность и объективность ее определений. Оба, каждое для себя возведенное в тотальность, превращаются в нечто лишенное определений, которое *должно* быть определено. Но интеграция обеих относительных тотальностей в абсолютное тождество *в себе* уже совершена, так как именно эта улетучивающаяся для себя в своей сущности субъективность чистой *самодостоверности тождественна абстрактной всеобщности добра*; следовательно, *конкретное тождество добра и субъективной воли, их истина есть нравственность*.

*Примечание.* Детальное рассмотрение такого перехода в логике делается понятным. Здесь достаточно лишь указать, что природа ограниченного и конечного — а таковыми являются здесь абстрактное, лишь *долженствующее* быть добро и столь же абстрактная, лишь *долженствующая* быть добной субъективность — имеет *в самой себе* свою противоположность, добро — свою действительность, а субъективность (момент *действительности нравственности*) — добро, но они как односторонние еще не *положены* как то, что они *суть в себе*. Этой положенности они достигают в своей негативности тем, что они *односторонне*, каждое в качестве того, что не должно иметь то, что есть *в нем в себе*, — добро должно быть без субъективности и определения, а определяющее, субъективность, должно быть без *в-себесущего* — конституируются для себя как тотальности, снимают себя и посредством этого низводят себя до уровня моментов — моментов *понятия*, которое открывается как их единство и именно посредством этой положенности своих моментов получает *реальность* и тем самым есть теперь как *идея*; это понятие, развившее свои определения и реальность, и есть в их тождестве одновременно как их *в себе сущая сущность*. Наличное бытие свободы, которое непосредственно было как *право*, определено в реф-

лексии самосознания к добру; третье, которое здесь, в своем переходе, есть истина добра и субъективности, есть поэтому также истина субъективности и права. *Нравственное* есть субъективное умонастроение, но субъективное умонастроение в себе сущего права; утверждение, что эта идея есть истина понятия свободы, не может быть предпосланым, взятым из чувства или каких-либо других источников, но в философии может быть только *доказанным*. Его дедукция состоит лишь в том, что право и моральное самосознание являются себя в самих себе и возвращающимися в эту идею как в свой *результат*. Те, кто полагают, что в философии можно обойтись без доказательств и дедуцирования, обнаруживают, как они далеки еще даже от первой мысли о том, что есть философия; они могут говорить о чем угодно, но говорить о философии не имеют права те, кто хочет говорить, не прибегая к понятию.

*Прибавление.* Обоим рассмотренным до сих пор принципам — как абстрактному доброму, так и совести — недостает их противоположности: абстрактное добро улетучивается, превращаясь в нечто совершенно бессильное, в которое я могу вносить любое содержание, а субъективность духа становится не менее бессодержательной, поскольку она лишена объективного значения. Поэтому может возникнуть стремление к объективности, в которой человек предпочитет унизиться до состояния раба и до полной зависимости, лишь бы избежнуть мучений пустоты и негативности. Если недавно некоторые протестанты перешли в католичество, то это произошло потому, что они нашли свой внутренний мир лишенным содержания и ухватились за нечто прочное, некую опору, за авторитет, хотя то, что они получили, и не было прочностью мысли. Единство субъективного и объективного в себе и для себя сущего добра есть *нравственность*, и в ней примирение происходит согласно понятию. Ибо если моральность есть форма воли вообще со стороны субъективности, то нравственность не только субъективная форма и самоопределение воли, но имеет содержанием свое понятие, а именно свободу. Правовое и моральное не могут существовать для себя, они должны иметь своим носителем и своей основой нравственное, ибо праву недостает момента субъективности, который моральность имеет только для себя, и, таким образом, оба момента для себя не обладают действительностью. Лишь бесконечное, идея, действительно: право существует только как ветвь целого, как растение, обивающееся вокруг некоего в себе и для себя прочного дерева.