



**ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ**

# ГЕГЕЛЬ

**ФИЛОСОФИЯ ПРАВА**

*Книги, изменившие мир.  
Писатели, объединившие  
поколения.*

**Э К С К Л Ю З И В Н А Я    К Л А С С И К А**

Эксклюзивная классика (АСТ)

Георг Гегель  
**Философия права**

«Издательство АСТ»

1821

УДК 1(091)(430)  
ББК 87.3(4Гем)

**Гегель Г. В.**

Философия права / Г. В. Гегель — «Издательство АСТ»,  
1821 — (Эксклюзивная классика (АСТ))

ISBN 978-5-17-154274-0

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) – всемирно известный мыслитель, один из творцов немецкой классической философии.

«Философия духа», будучи самостоятельной работой, является заключительной частью «Энциклопедии философских наук» Гегеля.

Это произведение раскрывает учение немецкого философа о человеке, человеческом сознании, видах его деятельности и состоит из трех разделов: о субъективном духе (антропология, феноменология, психология), об объективном духе (право, нравственность, государство) и об абсолютном духе (искусство, религия, философия), как высшей ступени самопознания «абсолютной идеи». В формате PDF A4 сохранён издательский дизайн.

УДК 1(091)(430)

ББК 87.3(4Гем)

ISBN 978-5-17-154274-0

© Гегель Г. В., 1821  
© Издательство АСТ, 1821

# Содержание

Предисловие автора	6
Введение	16
Конец ознакомительного фрагмента.	28

# **Георг Вильгельм Фридрих Гегель**

## **Философия права**

© ООО «Издательство АСТ», 2023

## Предисловие автора

Непосредственным побуждением к изданию этого очерка является потребность дать в руки моих слушателей пособие к лекциям по *философии права*, которые я читаю по обязанности своей службы. Этот учебник представляет собою более пространное и, в особенности, более систематическое развитие тех же самых основных понятий, которые уже содержатся в «Энциклопедии философских наук», изданной мною (Гейдельберг, 1817) в качестве пособия ко всем вообще моим лекциям.

Но то обстоятельство, что этот очерк появится в печати и таким образом будет читаться также и широкой публикой, побуждает меня кое-где подробно развить *примечания*, имеющие ближайшим образом своей целью кратко отметить родственные или противоположные воззрения, наметить дальнейшие выводы и т. п. Эти краткие разъяснения должны найти свое надлежащее место в лекциях, но, имея в виду новый состав читателей, я счел нужным развить эти указания уже здесь, чтобы в том или другом случае делать более ясным абстрактное содержание текста и уделять больше внимания широко распространенным в настоящее время представлениям. Таким образом, получилось много примечаний, более пространных, чем этого требуют цель и стиль компендия. Однако компендий в настоящем смысле имеет своим предметом круг знаний, рассматриваемый как нечто уже завершенное, и особенность такого компендия состоит в том, что он, за исключением разве кое-где даваемых добавлений, представляет собою главным образом собрание и систематизацию существенных моментов того содержания, которое известно и общепризнано, а форма такого компендия точно так же следует давно уже установленным правилам и манере изложения. От философского очерка читатели не ожидают этого покроя, хотя бы уже потому, что, по их представлениям, даваемое философией есть нечто, чему суждено жить лишь в продолжение одной ночи, подобно ткани Пенелопы, которую она должна была ежедневно начинать снова.

Этот очерк во всяком случае отличается от обычного типа компендия прежде всего своим методом, который в нем играет руководящую роль. А существенное отличие философского способа перехода от одного вопроса к другому и научного доказательства, этого вообще спекулятивного способа познания, от других способов познания является предпосылкой, из которой мы здесь исходим. Лишь уразумение необходимости такого различия дает возможность вырвать философию из того состояния позорного упадка, в которое она в наше время погрузилась. Некоторые философы поняли, правда, или, пожалуй, больше почувствовали, чем поняли, что для спекулятивной науки недостаточно форм и правил прежней логики – дефиниций, делений и умозаклучений, представляющих собою правила рассудочного познания; они тогда отбросили эти правила, в которых видели лишь путы, чтобы по произволу говорить от сердца, от фантазии, от случайного созерцания. А так как и в этих высказываниях все же должны получить место размышление и соотношения мыслей, то они бессознательно продолжают следовать презираемому ими методу наиобыкновеннейшего умозаклучения и рассуждения. – Природу спекулятивного знания я подробно выяснил в моей «Науке логики»; в данном очерке я поэтому лишь кое-где вставляю поясняющее замечание о процессе и методе. Нужно, однако, сказать, что, ввиду конкретного и столь многообразного в себе (*in sich*) характера излагаемого предмета, мы не старались повсюду, в каждой подробности, показывать и подчеркивать логические переходы. Отчасти мы это могли признать излишним, так как предполагаем у читателя знакомство с научным методом; отчасти же читателю и без того бросится в глаза, что как все произведение в целом, так и разработка его частей имеют своим основанием дух логики. И я хотел бы также, чтобы это произведение рассматривалось и обсуждалось преимущественно с этой стороны. Ибо целью наших стремлений в этом сочинении является *наука*, а в науке содержание связано с *формой*.

Часто приходится, правда, слышать от тех, которые, видимо, серьезнейшим образом относятся к науке, что форма есть нечто внешнее и для предмета изучения безразличное, что важен лишь последний. Можно далее признать, что задачей писателя, и в особенности автора философских произведений, является открытие *истин*, высказывание *истин*, распространение *истин* и правильных понятий. Если обратим внимание на то, как эта задача обыкновенно на самом деле выполняется, то мы убедимся, что, с одной стороны, все снова и снова заводится старая волынка и предлагается всем ее слушать<sup>1</sup>, – занятие, за которым можно, пожалуй, признать некоторую заслугу в деле воспитания и пробуждения душ, хотя мы можем в то же время рассматривать его скорее как совершенно излишние хлопоты – «ибо у них есть Моисей и пророки; пусть слушают их». В особенности приходится часто удивляться тону и претензиям, которые при этом обнаруживают, как будто миру недоставало только этих ревностных распространителей истин, как будто старая волынка приносит с собою новые и неслыханные истины, которые мы обязаны приветствовать как раз именно «в наше время». А с другой стороны, мы видим, что то, что одними выдается за истину, вытесняется и отбрасывается в сторону такого же рода истинами, которые проповедуются другими. И если среди этих толкающих и давящих друг друга истин есть кое-что не новое и не старое, а пребывающее, то каким другим способом мы выделим это пребывающее из бесформенно растекающихся размышлений, каким образом отличим и подтвердим его, если не посредством *науки*.

Да и помимо того *истина о праве, нравственности, государстве столь же стара, сколь и открыто дана в публичных законах, публичной морали и религии, и она всем известна*. В чем же еще нуждается эта истина, поскольку мыслящий дух не удовлетворяется обладанием ею таким наиболее доступным для него образом, как не в том, чтобы ее также поняли и чтобы в содержании уже самом по себе разумном была отыскана разумная форма, дабы это содержание оказалось оправданным перед свободным мышлением, которое не может останавливаться на *данном*, – все равно, будет ли оно дано внешним положительным авторитетом государства, общим согласием людей или авторитетом внутреннего чувства и сердца и непосредственно одобряющим свидетельством духа, – а берет исходным пунктом себя и именно поэтому требует, чтобы оно знало себя находящимся в интимнейшем единении с истиной?

Позиция непредубежденного человека проста: он с доверчивой убежденностью придерживается публично признанной истины и на этой прочной основе строит свой образ действия и прочное положение в жизни. Против этой простой позиции выдвигают сразу мнимое затруднение: каким-де образом среди бесконечно *различных мнений* можно отличить и выискать то мнение, которое является признанным и имеющим значимость? Смущение по этому поводу можно легко принять за подлинно серьезное отношение к делу. Однако на самом деле те, которые гордятся указанием на это затруднение, не видят из-за деревьев леса, и здесь имеется лишь то затруднение, которое они сами создают. Больше того: проявляемое ими смущение и выдвигаемое ими затруднение являются скорее доказательством того, что нужно этим людям что-то другое, а не общепризнанное и значимое, не субстанция права и нравственности. Ибо если бы ими поистине руководила забота о ней, а не *суетное* стремление к *оригинальничанию*, желание выделяться своими взглядами и образом жизни, то они придерживались бы того, что представляет собою субстанциальную правду, а именно велений нравственности и государства, и устроили бы соответственно последним свою жизнь. – Дальнейшая, действительная трудность проистекает, однако, из того, что человек *мыслит* и в мышлении ищет своей свободы и основания нравственности. Но это право, как бы возвышенно, как бы божественно оно ни было, превращается, однако, в неправду, если признают, что мышление состоит лишь в *отступлении*

<sup>1</sup> В тексте *denselben alten Kohl immer wieder aufkochen* (все снова и снова варят старую капусту). Здесь неперебиваемая игра слов: *Kohl* по-немецки значит «капуста» и «чепуха». Мы даем соответствующий парафраз. *Перев.*

от общепризнанного и значимого, в умении изобрести для себя нечто особенное, и если мышление находит себя свободным лишь постольку, поскольку имело место такое отступление.

Представление, будто свобода мышления и духа доказывается вообще лишь отступлением от публично признанного и даже враждебностью к нему, пустило в наше время наиболее прочные корни по отношению к государству, и благодаря этому странным образом кажется, что философия государства тоже имеет преимущественно своей задачей изобрести и дать как раз новую и особенную теорию. Видя это представление и сопровождающую его возню, можно подумать, что еще не было на свете никакого государства и государственного устройства и что до сих пор нет такового, а лишь теперь – и это «теперь» все еще продолжается – приходится строить все с самого начала, и нравственный мир только и ждал такого теперешнего придумывания, тщательного вникания и обоснования. Относительно природы мы согласны, что философия должна познавать ее как она есть, что камень мудрости лежит запрятанным где-то, но это «где-то» находится в самой же природе, что она разумна внутри себя, и знание имеет своей задачей исследовать и постигать не ее показывающиеся на поверхности образования и случайности, а ее вечную гармонию, и оно должно постигать эту гармонию как ее имманентный закон и сущность. Напротив, нравственный мир, государство, мир, представляющий собою разум, каким он себя осуществляет в элементе самосознания, не пользуется, по их мнению, счастьем быть тем разумом, который добился в этом элементе силы и господства, утверждается и пребывает в нем.

Нет: духовный универсум предоставлен случаю и произволу, он покинут Богом, так что, согласно этому атеизму в области нравственного мира, истинное находится вне последнего, а так как все же в нем должен быть также и разум, то истинное вместе с тем есть только проблема. Однако это дает право каждому мыслящему и даже обязывает его тоже пуститься в путь, но не для того, чтобы искать философский камень, ибо благодаря философствованию нашего времени мы избавлены от исканий, и никто не сомневается в том, что без всякого труда обладает этим камнем. Разумеется, что те, которые живут в этой действительности государства, и чьи знания и стремления находят в ней свое удовлетворение (а таких – много, и их число даже превышает число тех, которые сознают это, ибо в сущности таковы – все), по крайней мере те, которые сознательно находят удовлетворение в государстве, смеются над этими поисками и уверениями и относятся к ним как к забавной или серьезной, потешной или опасной, но во всяком случае пустой игре. Эта беспокойная возня рефлексии и суетности, так же как и прием, который она встречает, были бы чем-то изолированным, по-своему развивающимся лишь внутри самого себя, если бы благодаря этой возне не делалась предметом презрения и не дискредитировалась бы в глазах многих философия вообще. Худший вид презрения заключается в том, что, как мы уже сказали, каждый убежден, что он без всякой подготовки может разобраться в философии и высказать о ней свое мнение. Никакому другому искусству, никакой другой науке не высказывают эту последнюю степень презрения, не предполагают, что ими обладают уже с самого начала.

И в самом деле то, что новейшая философия с величайшей претенциозностью высказывала о государстве, несомненно давало право каждому, кому только была охота принять участие в обсуждении вопроса, питать уверенность в том, что он сам без всякой подготовки может дать не меньше, чем философы, и этим доставить себе доказательство обладания философией. Да и помимо того, так называющая себя «философия» определенно высказывала тот взгляд, что сама истина не может быть познана, а истинным о нравственных предметах, и главным образом о государстве, правительстве и государственном строе, является все то, что каждый извлекает из своего сердца, своей души и своего вдохновения. Чего только не преподносили, в особенности юношеству, по этим вопросам? И юношество все слушало. «Возлюбленному своему он открывается во сне» – этот стих применяют к науке, и таким образом, каждый спящий стал причислять себя к возлюбленным божиим. Разумеется, то, что он получал во сне понятий,



и представляло собою такого сорта дешевый товар. – Вождь этой поверхностности, которая называет себя философствованием, господин Фрис<sup>2</sup>, не постеснялся в речи, произнесенной им на получившем печальную известность публичном торжестве, дать такое представление о государстве и государственном устройстве: «У народа, среди которого господствовал бы подлинный дух общности, во всякое общественное дело притекала бы *жизнь снизу, из народа*; всякой отдельной отрасли народного образования и служения народу посвящали бы себя *живые* общественные союзы, неразрывно объединенные *священными узами дружбы*» и т. п. – Вот главный смысл поверхностности: вместо того чтобы класть в основание науки развитие мысли и понятия, она основывает ее на непосредственном восприятии и случайном воображении; вместе с тем она растворяет многообразную внутреннюю расчлененность нравственности, – которая и есть государство, – архитектуру ее разумности, порождающую посредством определенного различения сфер публичной жизни и их правомерностей, посредством строгой соразмерности, в которой даны каждая колонна, каждая арка и каждый контрфорс, силу целого из гармонии его членов, – растворяет это завершенное здание в размазне «сердца, дружбы и вдохновения». Подобно тому, как мир вообще, согласно Эпикуру, так и нравственный мир, согласно этим представлениям, разумеется, не предоставлен, но должен быть предоставлен случайно-сти субъективного мнения и произвола. Этим простым домашним средством, – сводящимся к тому, чтобы основывать на *чувстве* то, что представляет собою работу разума и его понимания и, нужно прибавить, работу, совершавшуюся в продолжение многих тысячелетий, – этим простым средством мы, разумеется, избавляемся от всего труда разумного усмотрения и познания, руководимого спекулятивным понятием. У Гете – это хороший авторитет – *Мефистофель* говорит об этом приблизительно (я уже цитировал его в другом месте) следующее:

*Verachte nur Verstand und Wissenschaft,  
Des Menschen allerhöchste Gaben,  
So hast dem Teufel dich ergeben  
Und musst zu Grunde gehn.*

(«Отнесись только с презрением к разуму и науке, этим высочайшим дарам человека, – тогда ты предался дьяволу и должен погибнуть».)

Само собою понятно, что это воззрение принимает также образ *благочестия*; ибо чем только эта затея не пыталась оправдать себя? С помощью благочестия и Библии – так ей казалось – она дала себе высшее право относиться с презрением к нравственному порядку в объективности законов. Ибо верно, что также и благочестие свертывает истину, развернутую в мире в органическое царство, превращает ее в более простое эмоциональное созерцание. Однако, поскольку благочестие доброкачественно, оно отказывается от формы чувства, как только оно выходит за пределы внутреннего переживания и вступает в полосу яркого света дня, полосу раскрытия и откровения богатства идеи; оно тогда приносит с собою из своего внутреннего служения богу почитание в себе и для себя сущей истины, стоящей выше субъективной формы чувства, а также приносит с собою и почитание законов.

Можно при этом отметить особую форму нечистой совести, проявляющуюся в том виде красноречия, которым эта поверхностность важничает; ближайшим образом она сказывается в том, что там, где в этой поверхностности более всего *отсутствует дух*, она чаще всего *говорит о духе*; там, где она наиболее мертвенно-суха, она чаще всего употребляет слова: «жизнь», «ввести в жизнь»; там, где она проявляет величайшее, свойственное пустому высокомерию себялюбие, она чаще всего употребляет слова: «народ». Но особым, ей свойственным клеймом,

<sup>2</sup> Поверхностность его науки я показал в другом месте. См. «Wissenschaft der Logik» (Нюрнберг, 1812), введение, стр. XVII.

которое она носит на своем лбу, является ненависть к закону. Что право и нравственность и подлинный мир права и нравственности постигает себя посредством *мысли*, сообщает себе форму разумности, а именно всеобщность и определенность, – как раз в этом, в *законе*, то чувство, которое оставило за собою право на произвол, та совесть, которая перемещает правду в область субъективного убеждения, справедливо видит нечто, наиболее враждебное им. Форма правды как *обязанности и закона* ощущается этим чувством как *мертвая, холодная буква*, как оковы; ибо оно не познает в нем самого себя, не познает, следовательно, себя в нем свободным, потому что закон есть разум предмета, и этот разум не позволяет чувству греться у камелька своей собственной, частной обособленности. Закон представляет собою поэтому, как мы заметили где-то в одном месте этого руководства<sup>3</sup>, тот главный лозунг, по которому можно отличать ложных братьев и друзей так называемого народа.

Так как произвольное крючкотворство присвоило себе название «философии» и ему удалось внушить широкой публике мнение, будто такого рода упражнения есть в самом деле философия, то стало почти стыдно говорить философски о природе государства, и нельзя обижаться на порядочных людей, если они начинают выражать нетерпение, как только услышат разговоры о философской науке, о государстве. Еще менее приходится удивляться тому, что правительства наконец обратили внимание на подобного рода философствование, так как и помимо этого у нас философия не находится в положении частного искусства, как это было, например, у греков, а существует как официальное занятие, преимущественно или даже единственно как государственная служба. Если правительства выказали такое доверие к своим посвятившим себя этой специальности ученым, что всецело положились на них во всем том, что касается разработки и содержания философии, – хотя кое-где это было, пожалуй, не столько доверием, сколько равнодушием к самой науке, и ее кафедра была оставлена лишь по традиции (во Франции, по крайней мере, насколько мне известно, кафедры метафизики были действительно упразднены), – то им во многих случаях дурно отплатили за это доверие; относительно же тех случаев, в которых будут склонны усматривать не доверие, а равнодушие, мы должны сказать, что получившийся результат – исчезновение основательного познания – мы можем рассматривать как кару за это равнодушие. На первый взгляд может казаться, что поверхностность лучше всего уживается по крайней мере с внешним порядком и спокойствием, так как она не только не доходит до соприкосновения с субстанцией вещей, но даже не подозревает о ее существовании; против нее, следовательно, казалось бы, нельзя ничего иметь, по крайней мере в полицейском отношении, если отвлечься от того, что государство имеет еще и другие задачи, что оно имеет нужду в глубоком образовании и понимании и требует удовлетворения этой нужды от науки. Однако поверхностная философия приходит сама собою в отношении нравственности, права и долга вообще к тем принципам, которые и представляют собою поверхностность в этой сфере, а именно к принципам *софистов*, с которыми мы так хорошо знакомы из сочинений *Платона*, – к принципам, основывающим право на *субъективных целях и мнениях*, на *субъективном чувстве и частном убеждении*, – а из этих принципов проистекает разрушение как внутренней нравственности и правдивой совести, права и любви в отношениях между частными лицами, так и общественного порядка и государственных законов. Значение, которое такие явления должны приобрести для государства, нельзя отвести ссылкой на звание, которое опиралось бы как раз на оказанное доверие и на авторитет должности, чтобы предъявить таким образом к государству требование не препятствовать тому, что разрушает субстанциальный источник поступков, всеобщие принципы, и даже тому, что прямо выступает против них, как будто так и должно быть. *Кому Бог дает должность*, тому он дает также и ум – так гласит старая шутивая пословица, но вряд ли будут серьезно отстаивать ее в наше время.

<sup>3</sup> См. § 258.

В том факте, что правительства благодаря обстоятельствам вспомнили снова о важности характера философствования, нельзя не увидеть момента покровительства и поощрения, в котором со многих других сторон стало, по-видимому, нуждаться занятие философией. Ибо, когда мы видим, что в столь многочисленных сочинениях по положительным наукам и точно так же в религиозно-назидательных произведениях и другой неопределенной литературе не только высказывается то презрение к философии, о котором мы говорили выше, – презрение, проявляющееся в том, что как раз те, которые тут же явно обнаруживают, что они совершенно отстали в культуре мышления и что философия для них нечто совершенно чуждое, не только трактуют ее как нечто такое, с чем они покончили, но и прямо выступают против философии и объявляют ее содержание – *постигающее посредством понятий познание Бога* и физической и духовной природы, *познание истины* – нелепым и даже греховным притязанием; когда мы видим, как обвиняют, унижают и осуждают *разум*, еще раз *разум*, и в бесконечных повторениях все снова и снова *разум*; когда мы видим, что нам, по крайней мере, дают понять, как обременительны в значительной части якобы научных работ все же неотвратимые притязания понятия, – когда, говоря я, имеешь перед собою такие явления, то почти приходишь к мысли, что *с этой стороны* традиция не встретила бы уважения и ее не было бы достаточно для того, чтобы обеспечить изучению философии *терпимость* и официальное существование<sup>4</sup>. – Ходячие в наше время декламации и обвинения против философии представляют то странное зрелище, что, с одной стороны, они получают свое оправдание в той поверхностности, до которой унизилась эта наука, и, с другой стороны, сами коренятся в том элементе, против которого столь неблагоприятно направлены. Ибо тем, что вышеуказанное, так называемое философствование объявило познание истины глупой затеей, оно, подобно деспотизму *римских* императоров, *уравняло* патрициев и рабов, добродетель и порок, честь и бесчестье, знание и невежество, *нивелировало* все мысли и все предметы, – так что понятия истинного, законы нравственности оказываются не чем большим, чем мнениями и субъективными убеждениями, и самые преступные принципы в качестве *убеждений* поставлены в один ряд с законами нравственности; и точно так же всякий предмет изучения, каким бы пустым и частным он ни был, и всякий вопрос, каким бы сухим он ни был, поставлены в одном ряду с тем, что является предметом интереса всех мыслящих людей и скрепами нравственного мира.

Нужно поэтому признать счастьем для науки (в действительности, как мы уже указали, это – *необходимость, коренящаяся в природе предмета*), что это философствование, которое могло в сторонке продолжать ткать свою паутину в качестве *школьной мудрости*, пришло в близкое соприкосновение с действительностью, в которой господствует серьезное отношение к принципам прав и обязанностей и которая живет в дневном свете сознания этих принципов, и что таким образом дело дошло до *открытого* разрыва. Именно в вопросе об *отношении философии к действительности* и господствуют недоразумения, и таким образом я возвращаюсь к тому, на что я указал раньше: философия, именно потому, что она есть *проникновение в разумное*, представляет собою *постижение наличного и действительного*, а не выставление потустороннего начала, которое бог знает где существует или о котором, вернее, мы на самом деле можем определенно сказать, где оно существует, можем сказать, что оно существует только в заблуждении одностороннего, пустого рассуждательства. – В предстоящем сочинении я показываю, что даже *платоновская республика*, которая вошла в пословицу

<sup>4</sup> Такого рода мысли пришли мне в голову при чтении одного письма Иоганна Мюллера (Werke, Teil VII, 56), где он, говоря о состоянии Рима в 1803 г., когда этот город находился под французским владычеством, пишет, между прочим: «Когда спросили одного профессора, каково положение публичных учебных заведений, он ответил: «On les tolère comme les bordels» (как к публичным домам: их терпят). – Мы иногда можем услышать, как даже рекомендуют заниматься так называемым *учением о разуме*, именно *логикой*, исходя, по-видимому, из убеждения, что либо ее как сухую и бесплодную науку вообще не станут изучать, либо если это иногда и случится, то в ней найдут бессодержательные, следовательно, ничего не дающие и ничему не мешающие формулы, и таким образом рекомендация не принесет ни вреда, ни пользы.

как образец пустого *идеала*, по существу ничего иного не изображала, как природу греческой нравственности, и что затем Платон в сознании врывающегося в последнюю более глубокого принципа, который непосредственно мог в ней выступать лишь как еще неудовлетворенное страстное стремление и, следовательно, как гибель – что Платон должен был именно в этом стремлении искать помощи против него. Но ближайшим образом он мог искать этой помощи, которая должна была прийти свыше, лишь во *внешней*, особой форме греческой нравственности, посредством которой он полагал побороть этот гибельный принцип, и благодаря этому он как раз глубочайше оскорбил ее более глубокое влечение, свободную бесконечную личность. Однако Платон тем самым показал себя великим умом, что принцип, вокруг которого вращается отличительная особенность его идеи, как раз представлял собою ту ось, вокруг которой вращался последующий всемирный переворот.

*Что разумно, то действительно;  
и что действительно, то разумно.*

Этого убеждения придерживается каждое не испорченное умствованиями сознание, точно так же, как и философия, и из этого убеждения исходит философия в своем рассмотрении как *духовного*, так и *природного* универсума. Если рефлексия, чувство или какая бы то ни было другая форма субъективного сознания смотрит на *настоящее* как на нечто суетное, считает, что она оставила его за собою и лучше понимает, как устраивать жизнь, то она носится с суетной мечтой, и так как она обладает действительностью лишь в настоящем, то она сама есть, таким образом, лишь праздная суета. А если, наоборот, *идея* признается тем, что есть лишь идея, лишь представление в некоем мнении, то благодаря философии мы усматриваем, что ничто не действительно, кроме идеи. Вся задача состоит затем в том, чтобы в видимости временного и проходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней вечное. Ибо, вступая в своей действительности вместе с тем во внешнее существование, разумное, которое есть синоним идеи, выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований, обводит свое ядро пестрой корой, и сознание прежде всего застревает в последней; лишь понятие проникает через эту кору, чтобы нащупать внутренний пульс и ощутить его биение также и во внешних образованиях. А бесконечно многообразные отношения, создающиеся в этой внешней оболочке благодаря отражению в ней сущности, этот бесконечный материал и его регулирование не есть предмет философии. Если бы философия захотела его сделать своим предметом, она вмешалась бы этим в дела, ее не касающиеся; в этом отношении она может избавить себя от труда давать хорошие советы; *Платон* мог бы воздержаться от рекомендации нянькам никогда не стоять на месте с детьми, а всегда их качать на руках, и *Фихте* точно так же мог не заботиться о *конструировании*, как это тогда называли, усовершенствования *паспортной* системы, доведя это конструирование до такой степени, чтобы рекомендовать помещение в паспорт подозрительных лиц не только их собственноручной подписи, но и портретов. В такого рода подробностях нет ни следа философии, и последняя может тем паче отказаться от такого рода сверхмудрости, что по отношению к этой бесконечной массе предметов она должна показать себя в высшей степени терпимой. Этим философия покажет, что она дальше всего от той вражды, которую суетное лучезнайство питает к массе обстоятельств и учреждений, – вражды, в которой мелкота чаще всего находит удовольствие, потому что лишь посредством нее она начинает сознавать свое собственное достоинство.

Наше произведение, поскольку в нем содержится наука о государстве, будет поэтому попыткой *постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя*. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать *государство, каким оно должно быть*; поучение, которое в нем может содержаться, не может ставить себе целью указать государству, каким оно должно быть: оно может быть лишь указанием того, каким образом государство, этот нравственный универсум, должно быть познано.

Ἰδοὺ Ρόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πῆδημα  
*Hic Rhodus, hic saltus.*

(Здесь Родос, здесь и прыгай.)

Постичь то, что *есть*, – вот в чем задача философии, ибо то, что *есть*, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда, и существует, однако – только в его мнении; последнее представляет собою мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно.

Несколько перефразированный, вышеприведенный оборот речи гласил бы следующим образом:

*Здесь роза, здесь танцуй.*

То, что лежит между разумом, как сознающим себя духом, и разумом как наличной действительностью, то, что отделяет первый разум от другого, что не допускает найти в нем удовлетворение, представляет собою оковы лишь какой-нибудь абстракции, не достигшей освоения в понятии. Познание нами разума как розы на кресте современности, и, значит, нахождение удовлетворения в последней, эта разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях, требовавший как сохранения субъективной свободы в том, что субстанциально, так вместе с тем и пребывания своей субъективной свободой не в частном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя.

Это представляет собою также и более конкретный смысл того, что мы выше обозначили более абстрактно как *единство формы и содержания*, ибо *форма* в ее конкретнейшем значении есть разум как постигающее в понятиях познание, а *содержание* есть разум как субстанциальная сущность и нравственной, и природной действительности; осознанное тожество обоих есть философская идея. Есть какое-то великое упрямство, упрямство, которое делает честь человеку, в решении не признавать никакого нравственного убеждения, пока оно не получит оправдания посредством мысли, – и это упрямство представляет собою характерную черту нового времени, и оно же, кроме того, есть своеобразный, отличительный принцип протестантизма. То, что Лютер указал первый в чувстве и в свидетельстве духа как веру, это же самое более зрелый дух стремится охватить в *понятии*, освободить себя таким образом в настоящем и благодаря этому найти себя в нем. С государством обстоит точно так же, как с Богом, согласно знаменитому афоризму, гласящему, что половинчатая философия отдаляет от Бога (а такую же половинчатость представляет собою воззрение, согласно которому познание есть *приближение* к истине), истинная же философия приводит к богу. Подобно тому как разум не удовлетворяется приближением, которое ни холодно ни горячо и которое потому извергается, точно так же он не удовлетворяется и холодным отчаянием, которое соглашается, что в сем бренном мире все идет плохо или в лучшем случае посредственно, но полагает вместе с тем, что в нем и нельзя получить ничего лучшего и только поэтому надо находиться в мире с действительностью; познание требует более тесного мира с последней.

Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя. Этому учит понятие, и история также необходимо показывает нам, что лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же самый мир, лишь постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинается свой полет лишь с наступлением сумерек.

Но пора окончить это предисловие. К тому же оно как предисловие имело задачей сказать лишь несколько внешних и субъективных слов о точке зрения произведения, которому оно предпослано. Философски говорить о каком-нибудь содержании можно только в форме научной, объективной трактовки его; по той же причине возражения иного рода, чем научное рассмотрение самого предмета, автор должен будет считать лишь субъективным послесловием и произвольными уверениями, и он останется к ним равнодушным.

*Берлин, 25 июня 1820 г.*

*Прибавление.* Существуют двоякого рода законы: естественные и юридические. Естественные законы – абсолютны и имеют силу, каковы они суть: они не допускают никакого ограничения, хотя можно в отдельных случаях погрешить против них. Чтобы знать, в чем состоит закон природы, мы должны узнать его, ибо эти законы верны; лишь наши представления о них могут быть ложны. Мерило этих законов находится вне нас, и наше познание этих законов ничего к ним не прибавляет, ни в чем не способствует им; расширяться может лишь наше познание этих законов. Познание права, с одной стороны, тоже таково и, с другой стороны, не таково. Мы узнаем эти законы тоже безусловно такими, каковы они суть; так знает их более или менее обыватель, и юрист, изучающий положительное право, не меньше последнего останавливается на том, что дано. Но различие между этими двумя типами законов состоит в том, что при рассмотрении юридических законов поднимается дух размышления, и уже одна различность законов заставляет обратить внимание на то обстоятельство, что они не абсолютны. Юридические законы суть законы, имеющие своим *источником* людей. С юридическим законом внутренний голос может либо вступить в конфликт, либо согласиться. Человек не останавливается на налично существующем, а утверждает, что внутри себя самого он обладает масштабом права. Он может подчиняться необходимости и власти внешнего авторитета, но никогда он им не подчиняется так, как он подчиняется необходимости природы, ибо ему всегда говорит его внутренний голос, как должно быть, и в себе самом он находит подтверждение или неподтверждение того, что имеет силу закона. В природе величайшей истиной является, что *вообще* существует закон. В правовых же законах предписание имеет силу не потому, что оно существует, а каждый человек требует, чтобы оно соответствовало его собственному критерию. Здесь, следовательно, возможна коллизия между тем, что есть, и тем, что должно быть, между правом в себе и для себя сущим, остающимся неизменным, и произвольным определением того, что есть право. Такое разделение и такую борьбу мы находим лишь на почве духа, а так как это преимущество духа как будто ведет к раздору и бедствиям, то часто приходится слышать приглашение вернуться от произвола жизни к изучению, созерцанию природы и сделать последнюю своим образцом. Но именно эти противоположности между правом в себе и для себя сущим и тем, чему произвол сообщает силу права, вызывают потребность основательно узнать, что должно быть признано правом. Человек должен найти в праве свой разум; он должен, следовательно, рассматривать разумность права, и этим занимается наша наука в противоположность положительной юриспруденции, которая так часто имеет дело лишь с противоре-

чиями. В наше время эта потребность еще более настоятельна, чем раньше, ибо в старину еще питали благоговейное уважение к существующим законам; теперь же образованность эпохи приняла другое направление, и мысль стала во главе всего того, что должно быть признано имеющим значимость. Теории противопоставляют себя существующему и изъявляют притязание на то, чтобы они сами по себе были признаны правильными и необходимыми. Теперь поэтому чувствуется особая потребность в познании и постижении мыслей, лежащих в основании права. Так как мысль теперь поднялась на высоту существенной формы, то нужно стремиться понять также и право, как мысль. Может казаться, что с приходом мысли о праве открываются настежь двери случайным мнениям; но подлинная мысль не есть мнение о предмете, а понятие самого предмета. Понятие предмета не является природным нашим достоянием. Каждый человек обладает пальцами, может получить в свое распоряжение кисть и краски, но это еще не делает его живописцем. Точно так же обстоит дело и с мышлением. Мысль о праве не есть нечто такое, чем каждый обладает непосредственно; лишь правильное мышление есть знание и познание предмета, и наше познание должно быть поэтому научным.

## Введение

### § 1

*Философская наука о праве* имеет своим предметом *идею* права – понятие права и его осуществление.

*Примечание.* Философия занимается идеями; она поэтому не занимается тем, что обычно характеризуется как представляющее собою *только понятия*; она, наоборот, показывает одно-сторонность и неистинность последних, показывает также и то, что лишь *понятие* (а не то, как приходится часто слышать, что называется так и что на самом деле есть лишь абстрактное рассудочное определение) обладает действительностью и обладает ею именно таким образом, что оно само сообщает ее себе. Все, что не есть эта положенная самим понятием действительность, есть преходящее наличное бытие, внешняя случайность, мнение, лишенное сущности явление, неправда, обман и т. д. Структура (*Die Gestaltung*), которую понятие сообщает себе в процессе своего осуществления, есть второй существенный для познания самого понятия момент идеи, и этот момент отличен от той *формы*, которая есть только понятие.

*Прибавление.* Понятие и его существование суть две стороны, отличные друг от друга и единые, как душа и тело. Тело представляет собою ту же жизнь, что и душа, и, однако, их можно назвать раздельными. Душа без тела не была бы чем-то живым, и точно так же и наоборот. Таким образом, наличное бытие понятия есть его тело и, подобно последнему, послушно душе, произведшей его. Семя имеет дерево внутри себя и содержит в себе всю его силу, хотя оно не есть само дерево. Дерево всецело соответствует простому образу семени. Если тело не соответствует душе, то оно в таком случае есть нечто бедное. Единство наличного бытия и понятия, тела и души, есть идея. Она есть не только их гармония, но и полное взаимопроникновение. Ничто не живет, что не было бы каким-нибудь образом идеей. Идея права – свобода, и подлинного ее понимания мы достигаем лишь тогда, когда познаем ее в ее понятии и его наличном бытии.

### § 2

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

*Примечание.* Следуя формальному, а не философскому методу наук, требуют и ищут обыкновенно раньше всего дефиниции по крайней мере ради сохранения внешней научной формы. Наука о положительном праве может, впрочем, не очень заботиться об этом уже потому, что она ставит себе преимущественной целью указать, *что* – законно, т. е. каковы особенные законодательные определения, и поэтому было сказано предостерегающее слово: *omnis definitio in jure civili periculosa*. (Всякая дефиниция в гражданском праве опасна.)

И в самом деле: чем определения данного права бессвязнее и самопротиворечивее, тем менее возможны в нем дефиниции, ибо последние должны содержать в себе общие определения, а эти общие определения непосредственно обнаружат противоречивое – здесь противо-



правовое – во всей его наготе. Так например, римское право не могло бы дать дефиниции *человека*, ибо раба нельзя было бы подвести под это понятие, которое, наоборот, нарушается его юридическим состоянием. Такими же опасными оказались бы во многих отношениях дефиниции собственности и собственника. – Дедуцируется же обыкновенно дефиниция из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от частных случаев, и при этом кладутся в основание чувства и представления людей. Правильность дефиниции видят затем в ее согласии с существующими представлениями. При этом методе оставляется в стороне то, что научно единственно существенно: в отношении содержания – *необходимость предмета* (здесь – права), самого по себе взятого, а в отношении формы – природа понятия. В философском же познании главным является *необходимость* понятия, и движение последнего, его становление в качестве *результата*, составляет его доказательство и дедукцию. Его *содержание* таким образом *само по себе* необходимо, и уж вторым делом является установить, что соответствует ему в представлениях и в языке. Это понятие, каково оно само по себе в своей *истинности*, и это же понятие, каким оно оказывается в представлении, не только могут, но и должны отличаться друг от друга по форме и образу. Если, однако, представление не ложно также и по своему содержанию, то можно показать, что понятие в нем содержится и по своему существу налично в нем, т. е. можно возвести представление в форму понятия. Но это представление меньше всего есть мерило и критерий самого по себе необходимого и истинного понятия, а наоборот, должно заимствовать свою истинность из него, поправлять и познавать себя, руководясь *им*. – Но если этот способ познания, со своими формальными приемами дефиниций, умозаключений, доказательств и т. п., с одной стороны, более или менее оставлен, то он зато неудачно заменен другой манерой, состоящей в том, чтобы непосредственно улавливать и утверждать идеи вообще и также идею права и его дальнейшие определения как *факты сознания*, и делать источником права естественное или приподнятое чувство, свое *собственное преисполненное сердце и восторженность*. Если этот метод наиболее удобный, то он вместе с тем – наименее философичный, не говоря уже здесь о других его сторонах, имеющих отношение не только к познанию, но и непосредственно к области поступков. Если первый, хотя и формальный, метод все же еще требует *формы* понятия в виде дефиниции и *формы необходимости* познания в виде доказательства, то манера непосредственного сознания и чувства делает принципом субъективность, случайность и произвольность знания. – В чем именно состоит научный метод философии, предполагается здесь известным из философской логики.

*Прибавление.* Философия образует круг: у нее есть первое непосредственное положение, не доказанное, не являющееся результатом, так как вообще она должна с чего-либо начать. Но то, чем философия начинает, есть лишь относительно непосредственное, так как оно должно явиться результатом в другом конечном пункте. Она – цепь, не висящая в воздухе, не непосредственно начинающаяся, а круглящаяся.

### § 3

Право *положительно* вообще: а) вследствие своей *формы*, состоящей в том, что оно имеет силу в государстве, и этот законный авторитет представляет собою принцип познания о нем, науку о *положительном праве*; б) по своему содержанию это *право* обладает положительным элементом (α) благодаря особому *национальному характеру* данного народа, ступени его *исторического* развития и связи всех тех отношений, которые принадлежат к сфере *естественной необходимости*; (β) благодаря необходимости, чтобы система данного в законодательстве права содержала в себе *применение* общих понятий к *частному*, данному *извне* характеру предметов и случаев, – применение, являющееся уже не спекулятивным мышлением и развитием понятия, а рассудочным подведением частного под общее; (γ) благодаря требующимся для *решения* в действительности *последним определениям*.

*Примечание.* Если положительному праву и законам противопоставляют чувство, подсказываемое сердцем, склонность и произвол, то уж во всяком случае не философия признает подобные авторитеты. То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, является для последнего чем-то случайным и не касается его природы. Ниже (§§ 211–214) будет указано то место, где право должно стать положительным. Здесь приведены определения, которые получатся там, лишь для того, чтобы указать границу философского права и чтобы сразу же устранить могущее возникнуть представление (а то еще, пожалуй, и требование), что посредством систематического развития этого философского права должен получиться положительный кодекс, т. е. такое уложение, в каком нуждается действительное государство. – Превращение отличия естественного или философского права от положительного в противоположность и противоречие между ними было бы крупным недоразумением: первое, наоборот, относится к последнему как институции к пандектам. – Относительно упомянутого в этом параграфе исторического элемента в положительном праве *Монтескье* указал истинно историческое воззрение, подлинно философскую точку зрения: законодательство вообще и его частные постановления нужно рассматривать не изолированно и абстрактно, а как взаимно зависимые моменты некоторой целостности, в связи со всеми другими особенностями, составляющими характер определенной нации и определенной эпохи; в этой связи они получают свое истинное значение, а также и свое оправдание. – Рассмотрение *являющегося во времени* процесса выступления и развития правовых определений – это *чисто историческое* исследование, так же как и познание осмысленной последовательности, обнаруживающейся благодаря сравнению их с уже существующими правовыми отношениями, должно быть признано в своей собственной сфере заслугой, но находится вне связи с философским способом рассмотрения, поскольку именно само развитие из исторических оснований не смешивает себя с развитием из понятий, поскольку не расширяют значения исторического объяснения и оправдания до значения оправдания, *значимого* в себе и для себя. Это различие, которое очень важно и которого никогда не нужно упускать из виду, вместе с тем очень ясно: правовое определение может быть таким, что можно и относительно его показать, как оно совершенно *последовательно* вытекает из *обстоятельств* и *существующих* правовых институтов и находит в них свое полное *обоснование*, и все же оно может само по себе быть противоправным и неразумным, как, например, множество определений римского частного права, совершенно последовательно вытекающих из таких институтов, как римская отцовская власть, римское брачное состояние. Но пусть даже, скажем, данные правовые определения носят вполне правовой и разумный характер, все же это может быть подлинно выяснено лишь посредством понятия; другое же дело – изложение исторической стороны их появления, рассмотрение обстоятельств, случаев, потребностей и событий, которые привели к их установлению. Такие указания, такое (прагматическое) познание из ближайших или более отдаленных исторических причин называют часто *объяснением* или, еще охотнее, *постижением* (*Begreifen*), полагая, что этим указанием исторических условий сделано все или, вернее, все существенное, все, что единственно лишь и важно для того, чтобы достигнуть *постижения* закона или правового института, между тем как на самом деле при этом о подлинно существенном, о понятии предмета, не сказано еще ни слова. Часто также говорят о римских, германских *правовых понятиях*, как они установлены в том или другом кодексе, между тем как на самом деле здесь нет никаких понятий, а есть лишь общие *правовые определения, рассудочные положения*, правила, законы и т. п. Отдвигая в сторону это различие, удастся также и переместить точку зрения, вопрос о подлинном оправдании подменить оправданием обстоятельствами, выводом из предпосылок, которые сами по себе также никуда не годятся и т. п., и вообще поставить относительное на место абсолютного, внешнее явление – на место природы вещей. Когда историческое оправдание смешивает внешнее возникновение с возникновением из понятия, оно бессознательно делает как раз противоположное тому, что оно было намерено сделать. Если показывают, что возник-

новение того или другого института при определенных обстоятельствах вполне целесообразно и необходимо, и этим достигают того, чего требует историческая точка зрения, то, если считать это оправданием самой сути дела, из этого следует как раз обратное, а именно: так как этих обстоятельств теперь уже нет, то данный институт тем самым потерял свой смысл и свое право на существование. Так, например, если в пользу сохранения *монастырей* выдвигают указание на их заслуги в деле возделывания и заселения пустынных местностей, на сохранение ими учености посредством преподавания и переписывания книг и т. д., и эти заслуги рассматривают как основание их дальнейшего существования, то из всего этого следует скорее, наоборот, именно, что при совершенно изменившихся обстоятельствах они сделались по меньшей мере излишними и нецелесообразными. – Так как историческое значение, историческое установление и понимание возникновения, и философский взгляд на то же возникновение и понятие предмета находятся в различных сферах, то они могут постольку относиться безразлично друг к другу. Но так как это спокойное взаимоотношение не всегда соблюдается даже при рассмотрении научных вопросов, то я приведу по поводу этого еще кое-какие соображения, которые мы находим у г. *Гуго* в его «*Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*», из которых вместе с тем для нас получится дальнейшее разъяснение характера вышеуказанной манеры противопоставления. Г-н *Гуго* говорит там (5-е изд. § 53), «что *Цицерон* хвалит Двенадцать таблиц, *искоса* поглядывая при этом на философов». Философ же *Фаворин* обходится с ними совершенно так же, как с тех пор не один великий философ обходился с положительным правом. Г-н *Гуго* там же раз навсегда дает свой готовый ответ на такое отношение, указывая причину последнего: «так как, – продолжает он, – *Фаворин* так же мало понимал Двенадцать таблиц, как эти философы – положительное право». – Что касается отповеди, данной философу *Фаворину* ученым юристом *Секстом Цецилием*, отповеди, приводимой у *Gellius*, post. Attic XX, 1, то в ней ближайшим образом высказывается пребывающий и подлинный принцип оправдания того, что лишь положительно по своему содержанию. «Non ignoras, – говорит очень хорошо *Фаворину Цецилий*, – *legum opportunitates et medelas pro temporum moribus et pro rerum publicarum et generibus, ac pro utilitatum praeiscentium rationibus, proque vitiorum, quibus medendum est, fervoribus mutari ac flecti, neque uno statu consistere, quin, ut facies coeli et maris, ita rerum atque fortunae tempestatibus variantur. Quid salubrius visum est rogatione ilia Stolonis etc., quid utilius plebiscite Voconio etc., quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc. Omnia tamen haec oblitterata et operta sunt civitatis opulentia etc.*». (Ты ведь знаешь, что выгодность и благодетельность законов меняется сообразно характеру эпохи и государственных дел, равно как и в зависимости от соображений их пользы в данное время, а также смотря по важности тех пороков, которые они должны исправлять, ибо подобно тому, как меняется вид небес и морей, так меняются и обстоятельства времени. Что, кажется, было более благодетельно, чем проект Столона, что полезнее постановления Вокония, что должно считать более необходимым, чем закон Лициния? И, однако, все они, сообщавшие силу государству, вычеркнуты и преданы забвению.) – Эти законы постольку положительны, поскольку их значение и целесообразность коренятся в *обстоятельствах*, поскольку, следовательно, они вообще обладают лишь исторической ценностью: поэтому они носят временный, преходящий характер. Мудрость законодателей и правительств, проявившаяся в том, что они сделали и установили, считаясь с положением вещей и обстоятельствами времени, есть нечто особое и должна быть оценена историей, от которой она получит тем более глубокое признание, чем более эта оценка будет поддержана с философской точки зрения. – Что же касается дальнейших оправданий Двенадцати таблиц от обвинений *Фаворина*, то я приведу один образчик, так как в нем *Цецилий* пускает в ход бессмертный обман рассудочного метода в его рассуждательства, – бессмертный обман, состоящий в том, что в пользу *дурного дела* приводят *хорошее основание* и полагают, что этим оно уже оправдано. В защиту отвратительного закона, дававшего право кредитору по истечении срока ссуды убить должника или продать его в рабство и даже, если есть несколько

кредиторов, *отрезывать от должника куски и таким образом разделить его между ними*, причем *если кто-нибудь отрежет слишком много или слишком мало, то из этого обстоятельства не должно возникнуть для него никакого юридического ущерба* (пункт, который пригодился бы шекспировскому Шейлоку в «Венецианском купце» и был бы им принят с благодарностью), – в пользу этого закона *Цецилий* указывает то *хорошее основание*, что благодаря ему были еще больше упрочены верность слову и доверие друг к другу, а закон, именно ввиду его отвратительности, никогда не получал применения. В этом бессмысленном рассуждении он не только упускает из виду соображение, что именно благодаря этому установлению уничтожается то, чего он намерен достичь – верность слову и доверие друг к другу договаривающихся сторон, но даже забывает то, что тотчас вслед за этим он сам же указывает, а именно, что закон о лжесвидетельстве не оказал ожидавшегося действия вследствие чрезмерной суровости установленного им наказания. – А что собственно хочет сказать г-н *Гуго* своим замечанием, что *Фаворин не понимал указанного закона*, этого никак не уразумеешь: каждый школьник способен понять этот закон, и лучше всех понимал бы Шейлок вышеуказанный, столь выгодный для него пункт закона; под словом «понимать» г. *Гуго*, должно быть, разумеет лишь ту рассудочную образованность, которая, имея дело с таким законом, успокаивает себя *хорошим основанием*. – В другом непонимании, в котором *Цецилий* там же уличает *Фаворина*, философ может, впрочем, впрямь признаться, не краснея от стыда, – именно в непонимании того, что *jumentura* «а не агсега», которое, согласно закону, обязаны дать больному, чтобы доставить его в качестве свидетеля в суд, означает не только лошадь, но также и карету или экипаж. *Цецилий* получил возможность привлечь это определение закона в качестве дальнейшего доказательства превосходства и точности старых законов, указывая именно, что они в отношении доставления в суд больного свидетеля доходили до различения не только между разного рода лошадьми, но и между разного рода экипажами, между покрытым и мягким, как поясняет *Цецилий*, и другими не столь удобным, и экипажами. – Нам, таким образом, предоставляется выбирать между жестокостью вышеприведенного закона о несостоятельных должниках и малозначительностью подобного рода постановлений, – однако заявить о маловажности такого рода постановлений, а тем паче их объяснений означало бы нанести тягчайшее оскорбление этой и другой такого же сорта учености.

Но в указанном учебнике г. *Гуго* также ведет речь о *разумности* римского права; в этих его рассуждениях привлекло мое внимание следующее. Рассмотрев *время от возникновения государства до составления Двенадцати таблиц* (§ § 38 и 39) и сказав, «что у римлян было много потребностей, и они были вынуждены работать, причем пользовались в качестве *помощников* упряжными и вьючными животными, как они выполняют эту роль также и у нас, – что почва перемежалась холмами и долинами, город стоял на холме» и т. д., – указания, которые, может быть, должны были служить исполнением указания *Монтескье*, но в которых вряд ли кто-нибудь найдет понимание его духа, – он затем (§ 40), правда, говорит, «что *правовое* состояние было еще далеко от того, чтобы удовлетворять *высшим* требованиям *разума*» (совершенно верно; римское семейное право, рабство и т. д. не удовлетворяют даже очень небольшим требованиям разума), однако, переходя к следующим эпохам, г. *Гуго* забывает указать, в какую именно эпоху римское право *удовлетворяло* и *удовлетворяло* ли оно вообще в какую-нибудь из них *высшие требования разума*. О классиках юриспруденции в эпоху *высшего развития римского права как науки* он, однако, говорит (§ 280): «уже давно замечено, что классики юриспруденции получили философское образование», но «мало кто знает» (благодаря многочисленным изданиям учебника г. *Гуго* теперь это все же знают многие), «что нет ни одного разряда писателей, которые в том, что касается последовательности умозаключения из данных принципов, так заслуживали бы *быть поставленными наряду* с математиками, а по бросающейся в глаза своеобразной черте в развитии понятий – также и с творцом новейшей метафизики, как именно римские правоведы; последнее доказывает тот *замечательный факт*, что нигде

мы не встречаем столь много *трихотомий*, как у классиков юриспруденции и у *Канта*». Эта восхваляемая также и *Лейбницем* последовательность представляет собою, несомненно, существенное свойство науки о праве, как и математики и всякой другой рассудочной науки, но с удовлетворением требований разума и с философской наукой эта рассудочная последовательность еще не имеет ничего общего. Однако, помимо этого, как раз *непоследовательность* римских правоведов и преторов следует рассматривать как одно из величайших достоинств, благодаря которому они отступали от несправедливых и отвратительных институтов, но видели себя вынужденными *callide* (с большим рвением) ловко измышлять пустые словесные различия (называть, например, *Vonogum possessio* (владением имуществом) то, что в конце концов было также наследством) и даже нелепые уловки (а нелепость есть также *непоследовательность*) для того, чтобы спасти букву Двенадцати таблиц, как, например, *fictio*, *ὑπόκρισις* (фикцию), что *filia* (дочь) есть *filius* (сын). Heinecc. Antiq. Rom., lib. I, tit. 11, § 24). Но уж прямо комично то, что римские классики юриспруденции сопоставляются с Кантом на том основании, что у них встречаются несколько *трихотомических* делений, – в особенности, на основании примеров, приведенных там в примечании 5, – и что нечто подобное называется развитием понятий.

#### § 4

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

*Примечание.* Что касается свободы воли, то мы можем здесь напомнить о некогда господствовавшем приеме (*Verfahrungsart*) познания. Представление о воле принимали как предпосылку и из него пытались вывести и фиксировать дефиницию воли, а затем давали по способу тогдашней эмпирической психологии так называемое доказательство, что воля свободна, доказательство этой свободы на основании различных ощущений и явлений обычного сознания, как, например, раскаяние, вина и т. п., каковые могут быть объяснены лишь свободной волей. Но еще удобнее придерживаться без обиняков того взгляда, что свобода воли нам *дана* как *факт* сознания, и мы должны в нее *верить*. Дедукция свободы, равно как и сущности воли и свободы, может иметь место, как мы уже заметили (§ 2), лишь в связи целого. Основные черты этой предпосылки, заключающиеся в том, что *дух* есть ближайшим образом интеллект, и что определения, через которые он в своем развитии движется вперед – от *чувства* через *представление* к *мышлению*, – суть путь порождения им себя как *воли*, которая в качестве вообще практического духа есть ближайшая истина интеллекта, – эти основные черты я изложил в моей «*Энциклопедии философских наук*» (Гейдельберг, 1817) и надеюсь, что мне удастся когда-нибудь дать более подробное их изложение. Я тем более чувствую потребность внести этим, как я надеюсь, и свой вклад в более основательное познание природы духа, что, как я там заметил (в примечании к § 367), нелегко отыскать другую философскую науку, которая находилась бы в таком запущенном и плохом состоянии, как *учение о духе*, обычно называемое психологией. – Относительно указанных в этом и в следующих параграфах введения моментов понятия воли, представляющих собою результат вышеуказанной предпосылки, можно, впрочем, с целью помочь представлению, сослаться на самосознание каждого человека. Каждый найдет в себе прежде всего способность абстрагироваться от всего, что есть, и точно так же способность определять самого себя, полагать внутри себя через себя всякое содержание; и точно так же он найдет в своем самосознании иллюстрацию дальнейших определений.

*Прибавление.* Свободу воли можно лучше всего уяснить указанием на физическую природу. Свобода, именно, представляет собою основное определение воли, подобно тому как тяжесть представляет собою основное определение тела. Когда говорят, что материя обладает

тяжестью, то можно было бы подумать, что этот предикат только случаен для нее; но на самом деле это не так, ибо в материи нет ничего нетяжелого: она – сама тяжесть. Тяжесть составляет тело и есть тело. Точно так же обстоит дело со свободой и волей, ибо свободное и есть воля. Воля без свободы представляет собою пустое слово, и точно так же и свобода действительна лишь как воля, как субъект. Что же касается связи между мышлением и волей, то мы должны заметить об этом следующее. Дух есть вообще мышление, и человек отличается от животного мышлением. Но не надо представлять себе, что человек является, с одной стороны, мыслящим и, с другой стороны, волящим, что у него в одном кармане мышление, а в другом воля, ибо это было бы пустым представлением. Различие между мышлением и волей есть лишь различие между теоретическим и практическим отношением; но они не представляют собою двух способностей, так как воля есть особый способ мышления: она есть мышление как перемещающее себя в наличное бытие, как влечение сообщить себе наличное бытие.

Это различие между мышлением и волей можно выразить следующим образом. Мысля какой-нибудь предмет, я его превращаю в мысль и лишаю его всего чувственного; я превращаю его в нечто существенно и непосредственно мое, ибо лишь в мышлении я нахожусь у себя, лишь постижение есть проникновение в предмет, который теперь больше не противостоит мне и которого я лишаю принадлежащего ему своеобразия, которым он защищался против меня. Подобно тому как Адам говорит Еве: ты плоть от моей плоти и кость от моей кости, так и дух говорит: это – дух от моего духа, и чуждость исчезает. Всякое представление есть обобщение, а последнее есть черта мышления. Превратить нечто во всеобщее – значит мыслить его. «Я» – мышление и вместе с тем всеобщее. Когда я говорю «я», я отбрасываю в нем всякую особенность, характер, природные свойства, познания, возраст. «Я» есть нечто совершенно пустое, точкообразное, простое, но деятельное в этой простоте. Предо мною пестрая картина мира, я противостою ему, и в этом моем отношении к нему я уничтожаю противоположность между мною и им, превращаю это содержание в нечто мое. «Я» находится у себя дома в этом мире, когда оно его знает, и еще больше, когда оно его постигло. Таково – теоретическое отношение. Практическое отношение начинается, напротив, с мышления, с самого «я», и представляется с самого начала противоположенным, потому что оно именно тотчас же устанавливает разделение. Когда я практичен, деятелен, т. е. совершаю поступки, я себя определяю, а определять себя и означает именно полагать некое различие. Но эти различия, которые я полагаю, суть опять-таки мои различия, определения принадлежат мне, и цели, к которым меня влечет, принадлежат мне. Хотя я и выпускаю теперь эти определения и различия, т. е. перемещаю их в так называемый внешний мир, они все же остаются моими: они суть то, что я произвел, что я создал, – они носят следы моего духа. Если в этом состоит различие между теоретическим и практическим отношениями, то нужно теперь указать отношение между этими двумя отношениями. Теоретическое отношение содержится по существу в практическом; нельзя представить себе их раздельными, ибо невозможно обладать волей без интеллекта. Наоборот, воля содержит внутри себя теоретическое отношение: воля определяет себя; это определение есть ближайшим образом нечто внутреннее: то, чего я хочу, я представляю себе, ставлю перед собою, есть для меня предмет. Животное действует, руководясь инстинктом, влечется к действию внутренним побуждением, и, таким образом, оно тоже относится практически, но оно не обладает волей, ибо не представляет себе того, чего желает. Но так же мало можно без воли относиться теоретически или мыслить, ибо мысля, мы именно тем самым и деятельны. Содержание мыслимого получает, правда, форму сущего, но это сущее есть нечто опосредствованное, положенное нашей деятельностью. Эти различия таким образом нераздельны друг от друга: они – одно и то же, и в каждой деятельности, как в мышлении, так и в воле, находятся оба момента.

## § 5

Воля содержит в себе ( $\alpha$ ) *элемент чистой неопределенности*, или чистой рефлексии «я» внутри себя, в которой растворено и исчезло всякое ограничение, всякое непосредственно наличное благодаря природе, потребностям, страстям и влечениям или благодаря чему бы то ни было данное и определенное содержание; это – беспредельная бесконечность *абсолютной абстракции* или *всеобщности*, чистое мышление самого себя.

*Примечание.* Те, которые рассматривают мышление как особую своеобразную *способность* и которые вместе с тем даже ставят мышление ниже воли, и в особенности доброй воли, обнаруживают с самого же начала, что они ничего не знают о природе воли; это замечание нам придется еще часто повторять, говоря об указанном предмете. – Если *одна* здесь определенная *сторона* воли, *абсолютная возможность абстрагироваться* от всякого определения, в котором я себя застаю или которое положено мною в самом себе, бегство от всякого содержания как ограничения, – если эта одна сторона воли есть то, к чему воля определяет себя как к свободе, или то, что представление фиксирует для себя как свободу, то это – *отрицательная* или *рассудочная* свобода. Это – свобода пустоты, которая, будучи возведена в действительный образ и в страсть и оставаясь вместе с тем лишь теоретической, представляет собою в религиозной области индусский фанатизм чистого созерцания, а обращаясь к действительности, она представляет собою как в области политики, так и в области религии фанатизм разрушения всякого существующего общественного порядка и устранение индивидуумов, подозреваемых в приверженности к порядку, а также и уничтожение всякой организации, стремящейся снова всплыть на поверхность общественной жизни. Лишь разрушая что-либо, эта отрицательная воля чувствует себя существующей. Ей, правда, кажется, что она стремится к какому-то положительному состоянию, например, к состоянию всеобщего равенства или к состоянию всеобщей религиозной жизни, но на самом деле она не хочет положительного осуществления этого состояния, ибо последнее тотчас же устанавливает какой-нибудь порядок, какое-нибудь обособление как учреждений, так и индивидуумов, а между тем именно из уничтожения этого обособления и объективной определенности эта отрицательная свобода черпает свое самознание. Таким образом, то, к чему она, как ей кажется, стремится, уже само по себе может быть лишь абстрактным представлением, а осуществление этого желания – лишь бешенством разрушения.

*Прибавление.* В основе этого элемента воли лежит то, что я могу освободиться от всего, отказаться от всех целей, абстрагироваться от всего. Единственно только человек может все отбросить, даже свою жизнь: он может совершить самоубийство. Животное не может этого сделать; 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 представляет собою эту силу, эту способность сообщить себе всеобщность, т. е. потушить всякую особенность, всякую определенность. Эта отрицательная или рассудочная свобода односторонняя, но в этой односторонности всегда содержится существенное определение; мы поэтому не должны ее отметить; но недостаток, которым страдает рассудок, состоит в том, что он одностороннее определение возводит в ранг единственного и высшего. В истории эта форма свободы часто встречается. У индусов, например, считается высшим достижением пребывание лишь в знании своего простого тождества с собою, в этом пустом пространстве своего внутреннего «я», подобно бесцветному свету в чистом созерцании, и отказ от всякой жизненной деятельности, всякой цели, всякого представления. Таким способом человек становится *Брамой*; нет больше никакого различия между конечным человеком и Брамой; всякая отличительная черта исчезла в этой всеобщности. Конкретнее эта форма проявляется в деятельном фанатизме как в области политической, так и в области религиозной жизни. Сюда принадле-

жит, например, период террора во Французской революции, когда требовали уничтожения всякого различия талантов, всякого авторитета. Это время было судорогой, сотрясением, нетерпимостью по отношению ко всему особенному. Ибо фанатизм стремится к абстрактному, а не к расчленению; если выступают различия, он находит это противным своей неопределенности и упраздняет их. Вот почему народ в эпоху революции разрушал снова учреждения, которые он сам же создал, ибо всякое учреждение противно абстрактному самосознанию равенства.

## § 6

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

*Примечание.* Этот второй момент *определения* точно так же, как и первый, представляет собою отрицательность, снятие – он есть именно снятие первой абстрактной отрицательности. Поэтому второй момент уже содержится в первом, подобно тому как особенное содержится вообще во всеобщем и есть лишь *полагание* того, что первый момент уже *есть в себе*. Первый момент, именно как первое для себя, есть не истинная бесконечность, или, иначе говоря, *конкретная* всеобщность, понятие, а лишь нечто *определенное*, одностороннее; а именно потому, что он представляет собою абстракцию от всякой определенности, он сам не *без* определенности, и то, что он как абстракция должен быть односторонним, и составляет его определенность, недостаточность и конечность. Мы находим различие и определение обоих вышеуказанных моментов в философии *Фихте*, также и в философии *Канта* и т. д., но «я» в философии *Фихте*, – мы остановимся лишь на этой философии, – как неограниченное (в первом положении фихтевского «Наукоучения»), взято всецело лишь как *положительное* (оно представляет собою таким образом рассудочную всеобщность, рассудочное тождество), так что это абстрактное «я» есть у *Фихте* *само по себе истинное*, и поэтому к нему, далее, *присоединяется* (во втором положении) *ограничение* – *отрицательное* вообще, в качестве ли данной, внешней границы или в качестве собственной деятельности «я». – Постигание *отрицательности*, имманентной во всеобщем или тождественном, как, например, в «я», было дальнейшим шагом, который должна была сделать спекулятивная философия; это – потребность, которой не подозревают не постигающие *дуализма бесконечности и конечности* даже в имманентности и абстракции, как его постигал *Фихте*.

*Прибавление.* Этот второй момент представляется противоположным первому. Его нужно понимать в его общем виде; он входит в состав свободы, но не составляет всей свободы. «Я» переходит здесь от лишенной различий неопределенности к различению, к полаганию определенности как некоторого содержания предмета. «Я» не только *волит*, но *волит нечто*. Воля, которая, как мы разъясняли в предшествующем параграфе, волит лишь абстрактно всеобщее, *ничего* не волит, и не есть поэтому воля. То особенное, чего хочет воля, есть ограничение, ибо воля должна себя вообще ограничивать, чтобы быть волей. То именно обстоятельство, что воля хочет чего-то, есть ограничение, отрицание. Обособление есть, таким образом, то, что обыкновенно называют конечностью. Рефлексия обыкновенно считает первый момент, именно, неопределенное, абсолютным и высшим, а ограниченное, напротив, лишь отрицанием этой неопределенности. Но эта неопределенность сама есть отрицание по отношению к определенному, по отношению к конечному. «Я» *есть* это одиночество, абсолютное отрицание. Постольку неопределенная воля точно так же односторонняя, как и воля, пребывающая лишь в определенности.



## § 7

(γ) Воля есть единство этих обоих моментов, рефлектированная внутри *себя* и возвращенная, благодаря этому, к *всеобщности* *особенность*, – *единичность*: воля есть *самоопределение* «я», заключающееся в том, что оно полагает себя сразу и как отрицательное себя самого, а именно как *определенное, ограниченное*, и вместе с тем как остающееся у себя, т. е. пребывающее в своем *тождестве с собою* и в своей всеобщности и смыкающееся в определении лишь с самим собою. «Я» определяет себя, поскольку оно есть соотношение отрицательности с самой собой; в качестве этого *соотношения* с собою оно также и равнодушно к этой определенности, знает ее своей и *идеализованной* определенностью, исключительно лишь *возможностью*, которую оно не связано и в которой оно находится лишь потому, что оно полагает себя в ней. – Это и есть та свобода воли, которая составляет ее понятие или, иначе говоря, ее субстанциальность, ее тяжесть, таким же образом, как тяжесть составляет субстанциальность тела.

*Примечание.* Каждое самосознание знает себя всеобщим, возможностью абстрагироваться от всего определенного, и особенным с определенным предметом, содержанием, с определенной целью. Эти два момента представляют собою, однако, лишь абстракции; конкретное же и истинное (а все истинное конкретно) есть всеобщность, имеющая своей противоположностью особенное, но такое особенное, которое посредством рефлексии внутри себя примирено с всеобщностью. – Это единство есть *единичность*, но не единичность в своей непосредственности как единица, какова единичность в представлении, а единичность по своему понятию («Энциклопедия философских наук», § 163–165) или, другими словами, эта единичность есть, собственно говоря, не что иное, как само понятие. Два первых момента, а именно то, что воля может от всего абстрагироваться, и то, что она *также* и определена – собою ли или чем-то другим, – легко воспринимаются и принимаются, потому что они сами по себе неистинные и рассудочные моменты; но третье, истинное и спекулятивное (а все истинное, поскольку оно постигается в понятии, может мыслиться лишь спекулятивно), представляет собою то, во что рассудок, всегда называющий понятие непонятным, отказывается вникать. Доказательство и ближайшее разъяснение этого глубочайшего ядра всякой спекуляции – бесконечности как отрицательности, соотносящейся с самой собою, этого последнего источника всякой деятельности, жизни и сознания, должно быть дано в *логике* как чисто спекулятивной философии. – Здесь можно еще заметить лишь то, что когда употребляют выражение: *воля* всеобща, *воля* определяет себя, то этим самым уже выражаются о ней как о предполагаемом субъекте или *субстрате*, но воля не есть нечто готовое и всеобщее до того, как она определяется, и до того, как это определение снимается и получает характер идеализованности, а есть воля лишь как эта опосредствующая себя в самой себе деятельность и возвращение внутри себя.

*Прибавление.* То, что мы, собственно, называем волей, содержит в себе оба вышеуказанных момента. «Я» есть, как таковое, прежде всего чистая деятельность, всеобщее, находящееся у себя; но это всеобщее определяет себя, и постольку оно уже больше не находится у себя, а полагает себя как другое и перестает быть всеобщим. Третье же состоит в том, что «я» в своем ограничении в этом другом находится у себя самого; что, определяя себя, «я» все же остается у себя и не перестает удерживать всеобщее. Это-то и есть конкретное понятие свободы, между тем как два предшествовавших момента оказались всецело абстрактными и односторонними. Но этой же свободой мы уже обладаем в форме чувства, например, в дружбе, в любви. Здесь мы не пребываем односторонне внутри себя, а, наоборот, охотно ограничиваем себя в отношении другого лица, но знаем себя в этом ограничении самими собою. В определенности человек должен чувствовать себя не определяемым, а наоборот, мы впервые начинаем чувствовать свое достоинство лишь благодаря тому, что рассматриваем другое как другое. Свобода, таким образом, не заключается ни в неопределенности, ни в определенности, а пред-

ставляет собою и первую и вторую. Воля, ограничивающаяся исключительно неким тем-то, свойственна упрямцу, которому кажется, что он несвободен, если он не будет обладать такой-то волей. На самом же деле воля не связана с чем-то ограниченным, а должна идти дальше, ибо природа воли не состоит в этой односторонности и связанности; нет: свобода состоит в том, чтобы волевать нечто определенное, но в этой определенности все же оставаться у себя и снова возвращаться в лоно всеобщего.

## § 8

Дальнейшая определенность *обособления* (§ 6) представляет собою различие форм воли: а) поскольку определенность представляет собою *формальную* противоположность между *субъективным* и *объективным* как внешним непосредственным существованием, постольку это – *формальная* воля как самосознание, *преднаходящая* внешний мир и, в качестве единичности возвращающейся в этой определенности, внутрь себя, она представляет собою процесс перевода *субъективной цели в объективность* через опосредствование деятельности и некоторого средства. В духе, каков он есть в себе и для себя, в котором определенность есть просто *его* и подлинная определенность (Энциклопедия, § 440), отношение сознания составляет лишь *одну из сторон явления* воли, которая здесь уже не имеет значения сама по себе.

*Прибавление.* Рассмотрение определенности воли есть дело рассудка и не является ближайшим образом спекулятивным. Воля вообще определена не только в смысле содержания, но и в смысле формы. Определенность формы есть цель и выполнение цели. Цель есть ближайшим образом нечто сущее внутри меня, *субъективное*, но она должна стать также и *объективной*, сбросить с себя свой недостаток, перестать быть только субъективной. Можно здесь задать вопрос: почему же субъективность есть недостаток? Если то, у чего есть недостаток, не стоит вместе с тем выше своего недостатка, то для него это не недостаток. Для нас животное есть нечто недостаточное, для себя оно не таково. Цель, поскольку она пока лишь *наша* цель, есть для нас недостаток, ибо свобода и воля суть для нас единство субъективного и объективного. Цель должна быть положена объективно, и она получает в этом полагании не новое одностороннее определение, а лишь свою реализацию.

## § 9

б) Поскольку определения воли суть ее *собственные* определения, вообще ее рефлексированное *внутри себя* обособление, они суть *содержание*. Это содержание, в качестве содержания воли, есть для нее, согласно указанной в а) форме, – *цель*, осуществленная, выполненная через посредство 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, другими словами, она вообще – воля в *ее понятии*. Лишь имея своим предметом самое 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 уместно сделать об этом следующие два замечания.

Мы должны заметить, во-первых, что так как истинна только идея, то если мы берем предмет или определение лишь таковым, каков он *в себе* или в понятии, то мы еще не обладаем им в его истине. Мы должны затем еще заметить, что всякое нечто, как оно есть в качестве *понятия* или «*в себе*», также и существует, и это существование представляет собою особый образ предмета (как, например, выше – пространство); имеющееся в конечном различие в-себе-бытия и для-себя-бытия составляет вместе с тем то, в чем заключается его исключительно *наличное бытие*

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.