

- 9 Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. XIV. P. 396.
 10 Bréhier E. Histoire de la philosophie. P., 1989. T. III. P. 559.
 11 О роли сердца в философии Паскаля см.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М., 1994.
 12 Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. XIV. P. 399.
 13 Ibid. T. XII. P. 27.
 14 La Valette Monbrun A. Essai de biographie historique et psychologique: Maine de Biran. P., 1914. P. 478–483.
 15 Beaufret J. Notes sur la philosophie en France au XIX siècle. De Maine de Biran à Bergson. P., 1984. P. 15.
 16 Drevet A. Maine de Biran. P., 1968. P. 75.
 17 Maine de Biran M.F.P. Journal intime. T. II. P. 311.

АМБИВАЛЕНТНОСТЬ ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ГОСУДАРСТВА

Т.И. Ойзерман

1. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ. ГЕГЕЛЬ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ. ПРОТИВОРЕЧИЯ ИСХОДНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ГЕГЕЛЕВСКОГО УЧЕНИЯ О ГОСУДАРСТВЕ

“Наука логики”, основополагающее произведение Гегеля, многообразие и глубина содержания которого требуют неослабного внимания и осмысления и в немалой мере заслуживают выдающееся значение других его сочинений, непосредственно не связанных с проблематикой диалектической логики. Это прежде всего “Философия права” и “Философия истории”, в которых Гегель, философ, предпочитающий (во всяком случае так представляется на первый взгляд) спекулятивную метафизическую тематику (об этом, кстати, он заявляет в одном из своих писем), выступает как политический мыслитель, создатель собственной политической философии. В связи с этим уместно напомнить, что первой, подготовленной Гегелем к печати работой (оставшейся в то время неопубликованной вследствие ее резко выраженного оппозиционного характера) была относящаяся к 1798 г. статья “О внутренних отношениях в Вюртемберге нового времени, прежде всего о недостатках конституции, касающихся управления магистратов”, а последней, написанной незадолго до смерти философа, – статья, посвященная в высшей степени актуальному в то время политическому вопросу – “Английский билль о реформе 1831 г.”. Не следует ли отсюда вывод, что политические вопросы никогда не выпадали из круга интересов Гегеля?

Здесь можно сослаться и на слова самого Гегеля. В письме Ракову от 30 марта 1831 г. он утверждает: “Уже довольно длительное время именно политика стала тем, что объединяет в себе почти все прочие ин-

тересы”¹. Я полагаю, что Гегель здесь имеет в виду и собственные интеллектуальные интересы.

Исследователи философии Гегеля обычно цитируют его афоризм: сова Минервы вылетает только в сумерки. Смысл этого образного выражения таков – философия выступает на историческую авансцену лишь тогда, когда существующий общественный строй клонится к упадку или даже сходит с арены истории. Тем самым напрашивается вывод: философия не участвует в исторической борьбе, она лишь подводит итоги совершающемуся (или уже совершившемуся) историческому процессу. К.Л. Михелет, один из ближайших учеников Гегеля, вспоминает, как однажды он спросил у учителя, можно ли ограничиться сравнением философии с совою Минервы, на что тот ответил, что философия также подобна крику петуха, возвещающего зарю, т.е. формирование нового общественного строя². Но в таком случае, философия, предвосхищая новое, способствует его становлению и утверждению. Это замечание Гегеля свидетельствует либо о противоречивости его социально-политических воззрений, либо о том, что он с присущей ему осторожностью в высказываниях о многом умалчивает. Впрочем социальный смысл философии Гегеля не был секретом для тех его современников, которые вникали в его учение, осмысливали его, несмотря на то что он по-видимому вполне сознательно затемнял, затушевывал свои социально-политические воззрения, используя сугубо спекулятивные, зачастую не вполне понятные обороты, а также всевозможные оговорки и рассуждения по принципу: с одной стороны так, но с другой, – совершенно иначе. Разумеется, лучше и глубже всех улавливали политические интенции социальной философии Гегеля те его ученики, которые после смерти философа назывались лево- или младогегельянами. Первый из них – Э. Ганс, ставший профессором философии в Берлинском университете еще при жизни Гегеля, своими радикальными выводами, почерпнутыми из гегелевской философии права, вызвал недовольство прусского короля (этот монарх лично высказал его Гегелю).

“Философия права” вышла в свет в 1820 г., хотя на титульном листе значился 1821 г. В 1833 г., через два года после смерти своего учителя, Э. Ганс опубликовал новое издание этого сочинения, которое заметно отличалось от опубликованного самим Гегелем, поскольку в нем были использованы обстоятельные записи лекций философа, сделанные его слушателями, а также некоторые собственные его высказывания, почерпнутые из личного архива Гегеля. В предисловии к новому изданию гегелевского труда Э. Ганс писал: “Выдающаяся ценность этой фи-

¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 521.

² Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. В., 1971. S. 331. Гегель по-видимому уподобляет крику петуха французское Просвещение, идейно подготовлявшее революцию. В этом смысле и Маркс, выражая свое убеждение в близости немецкой революции, писал в конце 1843 г.: “...день немецкого воскресения из мертвых будет возведен криком галльского петуха” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 429). Это же имеет в виду и современный исследователь гегелевской философии права Г. Кленнер, автор статьи “Preussische Eule oder gallische Hahn? Hegels Rechtsphilosophie zwischen Revolution und Reform” (“Staat und Recht”. В., 1981).

философии права состоит в окончательном упразднении различия между государственным правом и политикой, различия, которое проводила абстракция XVII–XVIII веков”³.

В 70-х годах XX в. К.-Г. Ильтинг издал четыре объемистых тома, посвященных гегелевской философии права и включающих тексты лекций Гегеля, обстоятельно записанные К.Г. Гомайером, Г.Г. Гото и Г.Ю. Грисгеймом. В новом русском издании “Философии права”, вышедшем под редакцией Д.А. Керимова и В.С. Нерсисянца в 1990 г. в качестве приложения помещены отрывки из этих записей, которые помогают более глубоко понять основной гегелевский текст. Особенно важно издание записей Гомайера 1818–1819 гг., т.е. сделанных до известных Карлсбадских постановлений, непосредственно направленных на реставрацию феодальных порядков, ниспровергнутых Великой французской революцией. Эти постановления безусловно наложили свою печать, если не на основное содержание, то по меньшей мере на фразеологию изданной Гегелем “Философии права”.

В предисловии к первому тому своего издания Ильтинг справедливо подчеркивает, что опубликованная Гегелем “Философия права” представляет собой лишь *одну*, хотя и весьма важную форму изложения его учения. Это произведение “появилось в чрезвычайной ситуации (“Ausnahmesituation) и поэтому не должно быть понимаемо как единственное и действительно аутентичное изложение политической философии Гегеля”⁴. Гораздо более правильное представление об этой философии дают его лекции, основные положения которых Гегель обычно диктовал своим слушателям. В связи с этим Ильтинг указывает на “противоречия между опубликованным Гегелем текстом и его лекциями в зимнем семестре 1822/23 гг.”⁵. Еще более очевидным становится это противоречие при чтении лекций, записанных Гомайером в 1818–1819 гг. Из этих записей следует, что “Гегель не оставляет сомнения в том, что историческая действительность 1818 года не свидетельствует об осуществлении свободы в европейских странах”⁶.

Таким образом, всякий желающий действительно разобраться в философии права Гегеля, не должен ограничиваться знакомством с опубликованным философом трудом, но обязан проанализировать содержание лекций Гегеля, записанных его слушателями. Кроме того, необходимо учесть изданную Э. Гансом “Философию права”, ряд формулировок которой существенно отличается от текста этого сочинения, опубликованного Гегелем в 1820 г. Поэтому я не могу не согласиться с известным французским исследователем философии Гегеля Ж. д’Онтом, который как бы подытоживая изложенные выше соображения, утверждает: “Вот почему мы полагаем, что имеются три гегелевские фи-

³ Hegel G.W.F. Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundriss / Nach der Ausgabe von Eduard Hans herausgegeben mit einem Anhang versehen von Hermann Klenner. B., 1981. S. 4.

⁴ Hegel G.W.R. Rechtsphilosophie / Ed. K.G. Ilting. Bd. 1. S. 9.

⁵ Ibid. S. 29.

⁶ Ibid. S. 36.

лософии права”⁷. К этому выводу я могу присовокупить еще одно, весьма существенное, на мой взгляд, соображение: в “Лекциях по истории философии”, а также в “Лекциях по эстетике” Гегель от случая к случаю высказывает довольно радикальным образом ряд положений своей философии права. Кстати, и те и другие лекции были изданы лишь после смерти Гегеля его учениками и последователями.

В нашей отечественной философской литературе рассмотрение философии права Гегеля всегда (и до сих пор) ограничивается характеристикой, как правило, односторонней, опубликованного философом труда. Так, в третьем томе “Истории философии” (под редакцией Г.Ф. Александрова, Б.Э. Быховского и др. – М., 1943), вскоре после публикации осужденном специальным решением ЦК КПСС якобы за апологию философии Гегеля, утверждается, что в его “Философии права” – “единственной работе, написанной Гегелем в течение тринадцати лет его деятельности в Берлине, отчетливо обнаруживаются реакционные элементы его учения”⁸. Главным таким элементом авторы этого труда считают обожествление государства, оправдание наследственной монархии и положительное отношение к тогдашним прусским социальным порядкам.

Естественно возникает вопрос: есть ли основания для такой оценки гегелевской философии права? Да, они несомненно имеются, но следует при этом иметь в виду, что существуют достаточные и недостаточные основания. Поэтому вопрос надо сформулировать так: есть ли достаточные основания для оценки философии права (в целом) как реакционной стороны философии Гегеля? Я полагаю (и постараюсь это доказать), что достаточных оснований для такой оценки не существует. Мне вообще представляется поверхностным то понимание гегелевской философии, которое сводится к утверждению, что в ней наличествует, с одной стороны, прогрессивная, а с другой, – реакционная часть или сторона. Впрочем следует признать, что отдельные положения философии права Гегеля действительно противоречат прогрессивным воззрениям его предшественников и современников. К. Хюбнер, указывая, что Гегель рассматривает отношения между национальными государствами преимущественно как враждебные, справедливо замечает: Гегель не постигает, что “совместная жизнь наций как условие их самосознания возможна, и притом наиболее способствующим их процветанию образом, лишь на основе их взаимного бытия друг для друга”⁹.

⁷ *d' Hodnt J. Hegel et son temps* (Berlin, 1818–1830). P., 1968. P. 9.

⁸ История философии. М., 1943. Т. III. С. 275. Такой же, даже более ошибочной оценкой философии Гегеля страдает, по моему мнению, следующее утверждение И.И. Кравченко, высказываемое как само собой разумеющаяся истина, т.е. без всякой аргументации: Гегель является “создателем не только апологетического мифа современного ему абсолютизма, но и претчей современного нам учения о тоталитарном государстве со всей его хорошо известной апологетической мифологией” (*Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность // Вопр. философии. 1999. № 1. С. 11*). Позволю себе высказать предположение: И.И. Кравченко почерпнул свой вывод не из трудов Гегеля, а из книги К. Поппера “Открытое общество и его враги” (подробнее о ней см. ниже).

⁹ *Hübner K. Das Nationale*. Wien, 1991. S. 145.

Гегелевская философия права подвергалась крайне резкой (я бы сказал даже – разнузданной) критике в работе К. Поппера “Открытое общество и его враги”. Неоднократно ссылаясь на Шопенгауэра, который в своих оценках философии Гегеля выражал свою личную ненависть к своему знаменитому соотечественнику, Поппер третирует Гегеля как скудоумного философа, шарлатана, и буквально, как платного агента прусского абсолютизма. Осуждая Гегеля как “апологета прусского абсолютизма”, теоретика расизма, Поппер также утверждает: “Почти все наиболее важные идеи современного тоталитаризма непосредственно восходят к Гегелю...”¹⁰.

Поппер был, как известно, антифашистом. Поэтому удивительно, что он не заметил поразительного сходства своей характеристики Гегеля с той заведомо фальшивой и сугубо тенденциозной интерпретацией его философии, которую мы находим у идеологов германского фашизма. Последние, правда, не называли Гегеля ни шарлатаном, ни бездарным философом; они, как и Поппер, старались доказать, что Гегель предвосхищает и оправдывает тоталитарный режим.

Страстное выступление Поппера против гегелевского учения о государстве – свидетельство не просто личной позиции этого философа. Проблемы, которые составляют предмет “Философии права”, а также их гегелевская трактовка не потеряли своей актуальности и в наше время. Понятно поэтому заявление П. Апостеля, бельгийского исследователя философии Гегеля: “И сегодня еще можно мыслить или в духе Гегеля или против него, как это делает Поппер, но игнорировать Гегеля нельзя”¹¹. Почему же нельзя игнорировать Гегеля? Да просто потому, что его “Философия права” – независимо от некоторых выводов Гегеля, выводов безусловно неприемлемых, – остается сокровищницей таких идей, которые современные представители философии права и политической философии вообще не имеют права предавать забвению.

Критики философии права Гегеля прежде всего указывают что он *обожествляет* государство, абсолютизирует его и тем самым фактически ставит вне всякой критики. Это обвинение имеет очевидные основания и все же следует разобраться, ответив на вопросы: какой характер носит это обожествление? действительно ли оно исключает критику исторически существовавших (и существующих) типов государств и форму государственного устройства?

“Государство, – пишет Гегель, – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю”. Этот тезис неоднократно повторяется с различными логическими акцентами в тексте, “Философии права”. Вот, например, еще одно высказывание такого же рода: “Государство есть божественная воля как наличный, *развертывающийся* в действительный образ и *организацию мира* дух”¹².

¹⁰ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 2. С. 44, 76.

¹¹ Apostel P. Enttäusserung, Vergegenständlichung, Objektivierung et Entfremdung chez Hegel et Marx // Hegel: l'Esprit objectif, l'unité de l'histoire. Lille, 1968. P. 23.

¹² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 284, 296.

Справедливости ради надо отметить, что такие же, обожествляющие государство высказывания мы находим, так сказать, на каждом шагу и в гегелевской “Философии истории”, которая в значительной мере является философией государства. Но значит ли это, что Гегель ставит государство в исключительное положение, противопоставляет его всему другому, существующему в мире? Такой вывод, как кажется на первый взгляд, напрашивается сам собой. Но это вовсе не так, поскольку Гегель обожествляет не только государство, но и природу, а также и самого человека. В “Философии природы” мы читаем: “Бог есть то, в чем дух и природа пребывают в единстве”. И несколькими страницами ниже: “Бог открывается нам двояким образом: как природа и как дух. Оба эти лика суть его храмы, которые он наполняет и в которых он присутствует. Бог как абстракция не есть истинный Бог, истинным Богом он является как живой процесс полагания своего другого – мира”¹³. А в “Философии истории” Гегель утверждает, что “человеческая и божественная природа в себе и для себя тождественны”¹⁴.

Таким образом, выходит, что Гегель лишь по видимости выделяет государство как нечто радикально отличное от всякой иной реальности. В действительности, согласно его учению, божественное вездесуще. Отсюда понятно отношение Гегеля к пантеизму: “Всякая философия пантеистична, ибо она доказывает, что разумное понятие находится внутри мира”¹⁵. Правда, Гегель неоднократно подвергает критике пантеизм и это понятно, поскольку существуют разные виды пантеистической философии, в том числе и материалистический пантеизм. Гегелевский пантеизм есть не что иное, как панлогизм и понятие Бога, которым он столь часто злоупотребляет в “Философии права” (и не только в ней), лишь экзотерическое обозначение “абсолютной идеи” – отправного понятия гегелевского абсолютного идеализма, собственно потому и называемого абсолютным, что эта идея, именуемая также мировым разумом, пребывает во всем существующем как его абсолютная сущность. “Бог есть всеобщая идея”, – утверждает Гегель в той же “Философии права”¹⁶. Следовательно, то обстоятельство, что в этом произведении “абсолютная идея” (или, точнее, “объективный дух” как бытие “абсолютной идеи” в государстве) сплошь и рядом именуется Богом, оказывается всего лишь фразеологией, к которой Гегель прибегает как идеалист, а также вследствие внешних политических обстоятельств, связанных с реакционной политикой Священного союза, членом которого, наряду с Австрией и Россией, была также Пруссия.

Тот факт, что Гегель в “Философии права” именует “абсолютную идею” Богом, – это всего лишь не столь уж существенное выражение его концепции государства. Этот вывод можно подтвердить, указав, что опубликованная Гегелем в 1817 г., т.е. за год до его переезда в Берлин,

¹³ Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2. С. 17, 24.

¹⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. М., 1935. Т. VIII. С. 355.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. вторая // Соч. М.; Л., 1932. Т. X. С. 333.

¹⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 307.

однотомная “Энциклопедия философских наук в основных чертах”¹⁷ (к сожалению, еще не переведенная на русский язык) содержит раздел, посвященный “объективному духу”, где Гегель характеризует государство несколько не прибегая к понятию Бога. Добавим, что К.-Г. Ильтинг опубликовал этот раздел в первом томе осуществленного им издания, показав тем самым, насколько внешней, экзотерической является “теологическая” фразеология, которая так бросается в глаза при чтении “Философии права”, вышедшей в свет всего через три года после “Энциклопедии”.

Критики гегелевской философии права указывают (о чем уже шла речь выше), что обожествление государства делает будто бы неправомерной его критику. Но такое утверждение несколько не подтверждается содержанием произведений Гегеля, где нередко говорится о *плохих* и даже *диких* государствах. Я остановлюсь на этом подробнее в ходе дальнейшего изложения, пока же приведу лишь один, достаточно красноречивый пример гегелевской критики предреволюционного государственного устройства Франции: “Какое же это было государство! Бесконтрольное господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа”¹⁸. Отсюда ясно, что Гегелю совершенно чуждо благоговейное или хотя бы почтительное отношение к реальным, исторически существовавшим государствам. Все же возвышенные и, пожалуй, действительно благоговейные слова Гегеля относятся не к государству как такому, а к его идее (фактически, к идеалу), которая, согласно учению Гегеля, лишь постепенно, в течение многовекового развития цивилизации реализует свое содержание. В связи с этим я хочу особо подчеркнуть, что Гегель вопреки своей критике кантовской концепции идеала, вовсе не отрицает его реальности и осуществимости. В записях гегелевских лекций, сделанных Грисхеймом, содержится такое многозначительное утверждение: “Под идеалом часто понимают мечту, но идея есть единственно действительное, а идея в качестве действительной есть идеал”¹⁹.

Идеалистическая философия государства, разработанная Гегелем, предполагает, что формы, развитие государства определяются его духовной субстанцией – “объективным духом”. Однако на деле основные черты того или иного типа государства Гегель сплошь и рядом объясняет вовсе не его духовной сущностью, а причинами, по существу, материальными. Так, характеризуя античные государства, Гегель утверждает, что “такой республиканский государственный строй, как афинский или аристократический строй, смешанный с демократией, может иметь место лишь при известной величине государства”²⁰. Выходит, что тер-

¹⁷ Hegel G.W.F. Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse // Sämtliche Werke. Stuttgart, 1927. Bd. 6. S. 281–301.

¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. третья // Соч. М., 1935. Т. XI. С. 389.

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. Приложение. С. 434.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1976. Т. 1. С. 424.

ритория и количество населения определяют такие формы государственного устройства, которые Гегель считает логически и исторически необходимыми, основными ступенями самоосуществления “объективного духа”. Эта родственная “географическому материализму” точка зрения явно противоречит идеалистическому пониманию сущности государства.

В другом месте “Науки логики” Гегель касается *развития* государства, снова ссылаясь на условия, не имеющие отношения к тому, что он именует идеей, духом государства и что по его учению, определяет и сущность государства и его развитие: “Государства при прочих разных условиях приобретают разный качественный характер из-за различия в их величине. Законы и государственное устройство превращаются в нечто иное, когда увеличивается размер государства и возрастает число граждан”²¹.

Гегель был цельным, последовательным мыслителем и это противоречащее основной идеалистической посылке его учения о государстве обращение к эмпирическим реалиям как к факторам в значительной мере определяющим типы государства и их развитие не следует толковать упрощенно, т.е. как неспособность последовательно проводить принципы своего учения. Суть дела гораздо глубже: государство, или “объективный дух”, не есть, по учению Гегеля, высшая ступень развития и самосознания мирового духа, или мирового разума. Гегель разграничивает три ступени его развития: субъективный дух (человек), объективный дух (государство) и абсолютный дух – высшая ступень развития “абсолютной идеи”, причем развития не путем экстерниоризации (Entäußerung) и отчуждения, а путем постижения духа духом (искусство, религия, философия). “Абсолютный дух в своем сознании есть *знание себя*. Если бы он знал другое, он перестал бы быть абсолютным духом”, – пишет Гегель²². Объективный дух не есть знание себя, поскольку он сознает себя в своем инобытии (семья, гражданское общество, государство). Государство, по Гегелю, есть завершение реализации “объективного духа”. И тут же Гегель подчеркивает: “Однако дух должен перешагнуть и эту ступень”²³. Таким образом, государство как объективный дух пребывает в том, что само по себе не является только духом. С точки зрения абсолютного духа формы государственного устройства именно поэтому определяются в известной мере его (этого духа) собственным отчужденным бытием, поэтому к причинам, вызвавшим их (эти формы) к жизни, вполне могут быть отнесены и те материальные (географические и демографические) обстоятельства, о которых пишет Гегель.

Гегель не говорит о превосходстве абсолютного духа над объективным духом в “Философии права”; этот вопрос становится предметом специального рассмотрения в “Философии духа”, прослеживающей основные ступени развития абсолютного духа, однако эта ограниченность

²¹ Там же. С. 467.

²² Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 367.

²³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Соч. М., 1956. Т. III. С. 48.

“объективного духа” обнаруживается всякий раз, когда Гегелю приходится характеризовать исторически существовавшие (или существующие) формы государства, которые явно не соответствуют идее государства, т.е. оказываются, пользуясь гегелевским выражением, ее отчужденными формами.

Само собой разумеется, что ограниченность государства как объективного, но еще не абсолютного духа не осталась незамеченной исследователями философии Гегеля. Например, П. Апостель подчеркивает: “Для идеалистической теории или абсолютного спиритуализма всякая экстерниоризация (Entäusserung) или опредмечивание (Vergegenständlichung) есть и должны быть в конечном счете отчуждением (Entfremdung) Абсолютного духа в его конечных определениях. Преодоление этого отчуждения в онтологическом плане – бесконечный и абсолютный дух есть отрицание отрицания, которое будет, следовательно, *возвращением Духа к самому себе*”²⁴.

Этот же отчужденный характер “объективного духа” как государства подчеркивает и Ж. д’Онт: “То, что Гегель называет *объективным духом* является конкретным осуществлением духа в определенных формах социальной и культурной жизни. Эта социальная и культурная жизнь оказывается, следовательно, лишенной какого бы то ни было генезиса и всей подлинной структуры, так как любая из ее форм, или обликов (figures), становится непосредственным выражением более или менее отчужденного принципа, характеризующего каждый этап исторической эволюции”²⁵. Здесь, таким образом, подчеркивается, что у Гегеля вследствие его основной идеалистической установки нет действительного исследования ни происхождения, ни структуры основных форм социальной и культурной жизни, из которых складывается каждое реальное государство.

Впрочем Гегель и сам признает, что философию права, поскольку ее предмет – объективно существующая идея государства, не должна интересовать его эмпирическая история. Государство – это “идея в себе и для себя – вечное и необходимое бытие духа. Что же касается истории происхождения государства, его прав и определений, возникло ли оно из патриархальных отношений, из страха или доверия, из корпорации и т.д., как постигалось сознанием и утверждалось в нем то, на чем основаны такие права, как божественное или позитивное право, договор, обычай и т.д., но этот вопрос к самой идее государства не имеет никакого отношения...”²⁶. Следовательно, философия права, признавая, что каждое отдельное государство возникло в свое время, имеет свою историю, отличную от истории других государств, вместе с тем исходит

²⁴ Apostel P. Op. cit. P. 25.

²⁵ D’Ont J. Génese et structure de l’Esprit Objectif // Hegel: l’Esprit Objectif, unité de l’histoire. Lille, 1969. P. 99.

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 280. Это идеалистическое противопоставление идеи государства как его субстанциальной сущности реальным, несовершенным государственным образованием систематически обосновывалось уже И.Г. Фихте, который писал: “мы развиваем понятие права как должного безотносительно к тому как оно эмпирически существует” (Fichte J.G. Rechtslehre. Leipzig, 1920. S. 141).

из того, что сущность, или идея, государства не имеет начала во времени; она как субстанциальная идея, аналогичная архетипам онтологии Платона, первична, изначально, вечна. Такой вывод совершенно неизбежен для абсолютного идеализма, интерпретирующего государство как формообразование субстанциального первоначала. Но одно дело рассуждать о вечности, изначальноности *идеи* государства, а другое – соотносить реально существующие государства с этой, полагаемой вневременной и абсолютной сущностью государства.

Согласно учению Гегеля, конечными сферами государства являются семья и гражданское общество. Конечность, или ограниченность, этих сфер означает, по Гегелю, их вторичность: их существование предполагает наличие государства. Выходит, таким образом, что семья возникает из лона государства. То же, правда, на этот раз не обосновательно относится к гражданскому обществу, которое действительно возникает на определенной ступени общественного развития. Но в таком случае предполагается, что в какую-то историческую эпоху государство существовало при отсутствии своих конечных, реальных, эмпирически фиксируемых сфер, т.е. не существовало как социальный факт. Этот вывод тем более неизбежен, что Гегель не рассматривает общество (не гражданское, а общество вообще) как реальную сферу государства, мы бы сказали, как его действительную основу. Поэтому и получается, что семья и гражданское общество лишь по видимости предшествует государству, а в “действительности, – как утверждает Гегель, – государство есть вообще *первое*, внутри которого семья развивается в гражданское общество”²⁷.

Однако факты, как известно, упрямая вещь, и Гегель не относится к тем идеалистам, которые их просто игнорируют. А факты свидетельствуют о том, что государство существовало не всегда. Если в “Философии права” Гегель почти не упоминает о возникновении государства, то в “Философии истории” он уже не может обойти молчанием этот вопрос. “Народы, – говорит он, – могут долго прожить без государства, прежде чем им удастся достигнуть этого своего назначения, и при этом они даже могут достигнуть значительного развития в известных направлениях”²⁸. И далее, Гегель вплотную подходит к пониманию действительного генезиса государства: “Настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существуют различия сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла”²⁹. Таким

²⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 278.

²⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 57.

²⁹ Там же. С. 82. Что касается гражданского общества, без которого, согласно гегелевскому учению об *идее* государства, невозможно государственное устройство, то Гегель, сообразуясь с фактами, признает: “Гражданское общество создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их права” (Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 228). Таким образом, Гегель не может не признать, что и до возникновения гражданского общества существовали те или иные формы общества, причем в определенную эпоху они существовали без государства.

образом, отправные положения Гегеля об идее государства и о реально существовавших в истории государствах не согласуются друг с другом. Эта рассогласованность, конечно же, есть следствие того, что основоположения идеализма и исторические реалии неизбежно противоречат друг другу. И это противоречие становится все более очевидным, чем глубже мы погружаемся в анализ гегелевского учения о государстве и праве, что я надеюсь сумею показать в ходе дальнейшего изложения.

В заключение этого, несколько затянувшегося, параграфа, остановимся еще на одном существенном противоречии, присущем отправным положениям философии права Гегеля, противоречии, которое непосредственно обнаруживается лишь при сравнении различных текстов этого учения. Основная идея опубликованной Гегелем “Философии права”, как, впрочем, и всей философии этого выдающегося мыслителя, выражена в краткой афористической форме: “Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно”³⁰. Гегель поясняет, что отнюдь не все существующее – действительно, а значит и разумно. Например, некоторые государственные постановления или налоги могут существовать не будучи разумными и, следовательно, действительными. Тем не менее гегелевское разграничение – действительного как необходимого и просто существующего как лишенного внутренней необходимости – не исключает апологетической тенденции, которая имплицитно заключена в этом афоризме. Ведь, из его содержания следует, что государство, каким бы не было его устройство, не может рассматриваться просто как существующее; оно должно быть признано действительным и значит разумным. Между тем Гегель достаточно откровенно выражавший свое отрицательное отношение к феодализму, прямо заявлял, что в некоторые исторические периоды “государство было лишь светским правлением, служившим орудием насилия, произвола и страстей”...³¹.

Выше я цитировал гегелевскую, преисполненную негодования характеристику предреволюционного французского государства. Разумеется, оно с точки зрения приведенного выше основополагающего тезиса не было ни действительным, ни разумным. Но в таком случае неизбежно возникают вопросы: все ли разумное действительно? все ли действительно разумно?

Важно отметить, что эти вопросы возникали и у Гегеля, понуждая его вносить коррективы в свой основополагающий тезис. Например, в лекциях, записанных Гомайером в зимнем семестре 1818/1819 гг., Гегель совершенно по-иному формулирует свой основополагающий тезис: “Что разумно станет действительно, и что действительно станет разумным”³². Или другое свидетельство. Генрих Гейне, слушавший лекции Гегеля в Берлине, в своих воспоминаниях рассказывает: “Когда я однажды выразил недовольство изречением “Все, что есть, является

³⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 53.

³¹ Там же. С. 301.

³² Hegel G.W.F. Die Philosophie des Rechtes (Die Vorlesungen von 1818/1918 in einer Nachschrift). Herausgegeben von Dieter Henrich, Frankfurt a.M., 1983. S. 51.

разумным”, он (Гегель. – Т.О.) улыбнулся и заметил: “Это могло бы также означать, все, что разумно, должно быть”³³.

Нельзя не признать, что исправления, вносившиеся Гегелем в его основополагающий тезис – все разумное действительно, и все действительное разумно – свидетельствуют, что философ осознавал необходимость критического отношения к тем общественным порядкам, которые, увы, были не просто существующими, но и действительными в гегелевском смысле этого слова. Однако нельзя также не признать, что подлинный дух философии Гегеля выражает формулировка, содержащаяся в опубликованной им “Философии права”. Эта формулировка, допуская критику, даже отрицание некоторых социальных явлений, вместе с тем провозглашала необходимость примирения с основой, сутью существующих социальных порядков, в особенности же с тенденциями их развития, которые трактовались как обнадеживающе прогрессивные. Понятно, поэтому, почему Гегель утверждал: “Разумное понимание есть примирение с действительностью”³⁴. Это положение прямо вытекает из рассмотренного выше афористически выраженного основоположения. Оно понималось многими современниками Гегеля как конформистское, апологетическое отношение к существующему общественному строю, т.е. к полуфеодальной Пруссии. Гегель не возражал против такой интерпретации, однако его собственное, вовсе не конформистское понимание “примирения с действительностью” лишь с трудом можно обнаружить между строк “Философии права”; в более или менее откровенной форме оно обнаруживается в письмах Гегеля к его другу Нитгаммеру. Так, в письме от 12 июля 1816 г. Гегель провозглашает: “Я считаю, что мировой дух скомандовал времени вперед. Этой команде противятся, но целое движение неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути”³⁵.

Гегель был убежден в неодолимости прогресса, он возлагал все свои надежды на этот поступательный процесс, хотя и неторопливый, но преодолевающий и сметающий на своем пути утратившие свою историческую необходимость феодальные порядки. Примирение с действительностью, в котором Гегель видит назначение философии, есть примирение с социальным прогрессом, точнее, упование на него. Однако эта основная для всей философии Гегеля мировоззренческая позиция выражена – частью сознательно, частью бессознательно – в двусмысленной, противоречивой форме, причем эти двусмысленность и противоречивость не просто личностная характеристика Гегеля как

³³ Heine H. Sämtliche Werke / Ed. Elster. Leipzig, 1890. Bd. 6. S. 535.

³⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 55.

³⁵ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 357. Правильно утверждает Ж. д'Онт: “Гегелевское примирение не подразумевает приспособления философского мышления к требованиям существующей политической власти. Гегель стремится примирить человека с его историей, взятой в ее тотальности, и значение этого замысла выявляется все более ясно, если мы вспомним доктрины и положения, против которых он вел борьбу” (D'Hondt J. Hegel. Philosophie de l'histoire vivante. P., 1966. P. 87).

философа (хотя в какой-то мере и это), это выражение, пользуясь гегелевской терминологией, “духа эпохи”, эпохи перехода от феодализма к капитализму, исторического процесса, мучительного и противоречивого, что порождало его критику, как справа, так и слева. И в философии Гегеля мы находим критику утверждающегося капиталистического строя и слева, и справа. В этом глубочайший источник противоречивости как исходных положений философии права, так и их дальнейшего, систематического развития.

2. СВОБОДА И ПРАВО. ПРАВО И ГОСУДАРСТВО. ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ

Итак, философия права, как ее понимает Гегель, имеет своим предметом *идею* права и ее осуществление в ходе всемирной истории. Право как идея, объективный дух не может не отличаться от исторически существующих правовых установлений; оно в большей или в меньшей мере противоречит им. То же, конечно, относится и к идее государства, которую не нужно смешивать с реально существовавшими государствами, хотя она в той или иной мере наличествует в них. Это значит, что идею права необходимо принципиально отличать от того, что именуется *позитивным правом*, т.е. наличными в обществе правовыми установлениями, законами, нормативными актами. В “Философии права” крайне скупое, как бы мимоходом, Гегель высказывает свое критическое отношение к различным видам позитивного права, указывая, например, что существующие законы могут быть отличны от того, что есть право в себе, т.е. в своей сущности. Более определенно Гегель критикует позитивное право в “Философской пропедевтике”, где он осуждает рабовладение, которое в его время было не просто далеким прошлым, но и реально существующим правовым порядком в США, несмотря на четко выраженный демократический характер конституции этой страны. Законы, допускающие рабовладение, являются, как говорит Гегель, “лишь позитивными законами и правами, и притом такими, которые противоречат разуму и абсолютному праву”³⁶, т.е. идее права как его субстанциальной сущности.

В отличие от “Философии права” лекции, записанные слушателями Гегеля, содержат более общую и явно критическую характеристику позитивного права. Так, в записях Готто мы читаем: “Право называется позитивным, поскольку оно есть, а не потому, что оно разумно”³⁷.

Критическое отношение к позитивному праву, как и к различным историческим формам государства органически присуще философии права Гегеля, которую, несмотря на абсолютизацию *идеи* государства и права, характеризует исторический подход к этим реалиям. И, конечно, весьма ошибается К. Поппер, утверждающий, что “важнейшим результатом” гегелевской философии права “является *этический и юридиче-*

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. Приложение. С. 386.

³⁷ Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie / Ed. K.-H. Jltting. Stuttgart, 1974. Bd. 3. S. 105.

ский позитивизм – доктрина, согласно которой все, что есть, есть благо...”³⁸. Юридический позитивизм проповедывался современниками (и оппонентами) Гегеля Г. Гуго и Ф.К. Савиньи, представителями реакционной “исторической школы” права. Никому из современников Гегеля (в том числе и его критиков) не приходило в голову отождествлять или хотя бы сближать его философию права с идеями этих правоведов.

Итак, противопоставление идеи права (и государства) существовавшим на протяжении истории правовым порядком и государственным устройствам – одна из основных черт философии права Гегеля, придающая ей в определенной мере критический (и притом не только по отношению к историческому прошлому) характер. Однако, с точки зрения Гегеля, это противопоставление не должно быть абсолютным, так как никакие правовые порядки, никакое государство не существуют независимо от идеи права и государства, т.е. все они не просто причастны к ней, но являются ее, пусть и неадекватным, выражением. Поэтому Гегель подчеркивает: “Представлять себе различие между естественным и философским правом и позитивным правом таким образом, будто они противоположны и противоречат друг другу, было бы совершенно неверным...”³⁹. Это положение может быть, конечно, истолковано как отказ от критики позитивного права вообще. Однако Гегель в данном случае имеет в виду необходимость исторического подхода к праву, т.е. рассмотрение его развития, так как всякое право, раз оно признано таковым, манифестирует, по учению Гегеля, исторически совершающееся самоосуществление идеи права, которая далеко не сразу обретает соответствующую ее подлинному содержанию внешнюю форму существования.

То же относится и к реально существующему государству. Провозглашая государство воплощением мирового разума, сущность которого – бесконечная свобода, Гегель тем не менее различает хорошее и плохое, дурное, государство, которое все же, поскольку оно есть государство, является воплощением (правда, преходящим) идеи государства.

³⁸ *Поппер К.* Указ. соч. Т. 2. С. 52. Судя по приведенной цитате, Поппер вообще не отличает гегелевскую философию права от юриспруденции, задача которой и состоит в изучении существующих законов и иных нормативных актов. Как справедливо отмечает Дж. Остин: “Наука юриспруденции изучает позитивные законы сами по себе, не касаясь их достоинств и недостатков” (*Austin J. The Province of Jurisprudence. L., 1954. P. 365*). Между тем не только философия права Гегеля, но и любое иное философское учение о праве необходимо отличается от юриспруденции.

³⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. С. 62. Поскольку право, согласно Гегелю, представляет собой, каков бы ни был его конкретный характер, определенный этап самоосуществления идеи права, Гегель вынужден прибегать к утверждениям, которые противоречат не только его же собственной философии истории, но и явно не согласуются с его пониманием исторического развития права и государства. “То обстоятельство, – пишет он, – что насилие и тирания могут быть элементом позитивного права, являются для него чем-то случайным и не затрагивает его природы” (там же). Между тем и в “Философии права” и в “Философии истории” неоднократно подчеркивается, что не только в государствах древнего Востока, но и в феодальных государствах господствует тирания, т.е. произвол коронованного правителя. Есть в “Философии права” и такое утверждение: “Дурное государство – такое, которое лишь существует...” (там же. С. 305). Выходит, что дурное государство лишено действительности. Но в таком случае оно не имеет отношения к *идее* государства.

Поясняя свою мысль, Гегель прибегает к сравнениям. Дурной человек, как бы ни был он плох, все же остается человеком. То же можно и должно сказать о *всяком* государстве, не ради его оправдания, а для констатации сущности государства вообще. Государство, подчеркивает Гегель, не есть произведение искусства, которому присуще совершенство (искусство, напомним, относится к более высокой стадии саморазвития “абсолютного духа”); ведь государство “находится в мире, тем самым в сфере произвола, случайности и заблуждения”⁴⁰. Но не следует ли отсюда, что дурное государство, которое, как и всякое государство, по самой природе своей является *мирским* (Гегель решительно осуждает теократию как несовместимую с идеей права и государства), не есть нечто случайное, не есть, так сказать, извращенная форма государства? Гегель не углубляется в обсуждение этого, весьма важного и с точки зрения его философии вопроса. Он ограничивается утверждением, которое не вполне согласуется с приведенным выше: “Дурное государство, впрочем, является лишь мирским и конечным, но разумное государство бесконечно внутри себя”⁴¹. Получается, что государство, реальными сферами которого являются семья и гражданское общество, не есть по природе своей мирское бытие “объективного духа”; значит, не всякое государство разумно. Но раз это так, значит Гегель вступает в противоречие со своим основным определением понятия государства.

Отправным пунктом гегелевской философии права является понятие субстанциальной идеи, указали мы в начале статьи. Это правильно, но все же недостаточно, поскольку и право и государство имеют прямое отношение к человеку, понимание природы, сущности которого также есть отправное положение философии права Гегеля.

“Человек – свободное существо. Это составляет основное определение его природы”⁴². Этот тезис, сформулированный в “Философской пропедевтике”, получает систематическое развитие в “Философии права”. Здесь разъясняется, что человек свободен не как природное существо, которым управляют природные импульсы, а как существо духовное, субъективный дух. Это означает, во-первых, что свобода человека не тождественна произволу и, во-вторых, что человек есть общественное существо, и, следовательно, его свобода существует лишь в рамках наличествующих в обществе законов. При этом Гегель настаивает, что эти законы не являются чем-то чуждым человеческой воле. Они противостоят лишь произволу индивидов, обуславливая тем самым их действительную свободу, которая предполагает снятие, т.е. позитивное отрицание произвола. С этой точки зрения и законы, и свобода должны быть поняты как единство индивидуальной и всеобщей воли. Последняя, как это справедливо утверждал уже Руссо, не есть воля всех, но в ней находят свое законное выражение общие всем индивидам потребности и стремления. Поэтому Гегель утверждает: “Лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой се-

⁴⁰ Гегель Г В Ф Философия права. С. 285.

⁴¹ Там же С. 306.

⁴² Гегель Г В Ф Работы разных лет. Т. 2. С. 31

бе и оказывается у самой себя и свободной”⁴³. Ясно, что речь в данном случае идет о правовом государстве, а не о государстве вообще, скажем, не о дурном государстве, например, о деспотии, которая “означает вообще состояние беззакония”⁴⁴. Но несмотря на фактическое разграничение правового и неправового государства, Гегель не делает его (это разграничение) предметом анализа, так как для него государство и право неотделимы друг от друга.

Эти положения о свободе как сущности человека, поскольку он есть общественное существо, член государственного целого, образуют основу гегелевского понимания права, которое, следовательно, не сводится к сверхчеловеческой, божественной идее, но понимается также как создаваемые людьми законы. Это значит, что право “состоит в том, что наличное бытие вообще есть *наличное бытие свободной воли*. Тем самым право есть вообще свобода как идея”⁴⁵, т.е. как реализованная в рамках существующих в обществе законов человеческая сущность.

Гегель не ограничивается этим абстрактным определением права; человек, утверждает он, свободен при условии, что он обладает собственностью, и тогда индивидуум выступает как личность. Следовательно, собственность – наличное бытие человеческой свободы. “Чтобы не остаться абстрактной, свободная воля должна прежде всего дать себе наличное бытие, и первым чувственным материалом этого наличного бытия суть вещи, другими словами, внешние предметы. Этот первый вид свободы есть тот, который мы узнаем как собственность”⁴⁶.

Положение Гегеля о собственности как наличном бытии свободы личности особенно суровой критике подвергалось в марксистской литературе. Гегель осуждался как мыслитель, увековечивающий частную собственность и тем самым антагонистические общественные отношения. При этом совершенно игнорировался тот факт, что Гегель говорит об *имуществе*, справедливо указывая на то, что *неимущие* не обладают конкретной свободой. Еще радикальнее выражено это весьма важное, гуманистическое положение в “Лекциях по истории философии”: “Свобода существует лишь постольку, поскольку личность имеет право обладать собственностью”⁴⁷. Выходит, что свобода не может быть просто сведена к сущности духа.

Гегелевский анализ функционирования и развития гражданского общества в “Философии права” полностью подтверждают этот вывод. Философ указывает на все более углубляющуюся противоположность

⁴³ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 38.

⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 318.

⁴⁵ Там же. С. 89. Обосновывая право частной собственности, Гегель подчеркивает, что “общественный союз в конце концов не имеет такого права на собственность, как отдельное лицо” (там же. С. 105). Интересно в связи с этим и другое положение Гегеля, явно направленное против утопического коммунизма: “Утверждение, будто справедливость требует, чтобы собственность каждого была равна собственности другого, ложно, ибо справедливость требует лишь того, чтобы каждый человек имел собственность” (там же. С. 108). Требование, чтобы каждый человек обладал собственностью (имуществом) носит, на мой взгляд, антикапиталистический характер.

⁴⁶ Там же. С. 94.

⁴⁷ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. X. С. 219.

между имущими и неимущими, на то, что умножение богатства и обнищание значительной массы населения обуславливают друг друга, так что “при *чрезмерном богатстве* гражданское общество *недостаточно богато*, т.е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать возникновению преизбытка бедности...”⁴⁸. В еще более жесткой форме Гегель констатирует противоречия, раскалывающие гражданское общество: “Гражданское общество представляет собой зрелище как излишества, так и нищеты и общего обоим физического и нравственного упадка”⁴⁹. Этот, по существу, пессимистический вывод – свидетельство крайней обеспокоенности Гегеля ходом экономического развития общества. Задача, которую ставит в связи с этим Гегель, оставалась в ту эпоху сугубо утопической, но философ не осознает этого. Он провозглашает: “Важный вопрос, как устранить бедность, волнует и мучит преимущественно современное общество”⁵⁰. Ясно, что речь идет о капиталистическом обществе, антагонистические противоречия которого выявляются уже и в Германии, которая только вступает на этот путь, путь экономического прогресса, негативные последствия которого Гегель стремится предотвратить. Поэтому он настаивает на том, что гражданское общество должно защищать своего члена и каждый гражданин “имеет право требовать от общества средства к существованию”⁵¹.

Противоречия гражданского общества и вытекающие из них угрозы его существованию еще более обстоятельно анализируются в записях гегелевских лекций, сделанных Гомайером. В них говорится о перепроизводстве товаров, с неизбежностью ведущему к массовой безработице, о назревающем в среде рабочих возмущении существующими порядками. Комментируя эти положения, Д. Хенрих, издатель рукописи Гомайера, отмечает: “Бедность имеет в гражданском обществе право на восстание против существующего порядка, который препятствует всякому осуществлению воли свободных людей... В сочинении Гегеля нет другого места, где бы он понимал революцию не только как исторический факт и необходимость, но как право на нее, которое он выводит, выявляет также из систематического анализа современных ему институций”⁵². Чтобы внести необходимую ясность в этот вопрос, надо учитывать, что в немецком языке, в отличие от французского, гражданское общество и буржуазное общество именуется одинаково: *bürgerliche Gesellschaft*. Поэтому не приходится удивляться, что гегелевский критический анализ гражданского общества, зачастую перерастает в критику буржуазного общества, которая, однако, ведется с антифеодалных позиций.

Далее, Гегель переходит к характеристике государства – важнейшей теме “Философии права”, а также “Философии истории”. Хотя гра-

⁴⁸ Гегель Г В Ф Философия права. С. 272.

⁴⁹ Там же. С. 230.

⁵⁰ Там же. С. 269.

⁵¹ Там же. С. 271.

⁵² Hegel G W.F Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1818/1820 in einer Nachschrift / Herausgegeben von D. Henrich. Frankfurt a.M., 1984. S. 20.

жданское общество наряду с семьей являются, как уже указывалось выше, конечными сферами государства, последнее представляет собой в определенном, весьма существенном, отношении его противоположность. Если гражданское общество – сфера частных интересов индивидов и вследствие этого оказывается “ареной борьбы частных индивидуальных интересов, борьбы всех против всех”⁵³, то “государство, – провозглашает Гегель, – есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как очевидная, самой себе ясная субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает”⁵⁴.

Здесь необходимо остановиться на весьма важном для гегелевской философии права разграничении (пожалуй, даже противопоставлении) морали (Moralität) и нравственности (Sittlichkeit). Мораль – субъективное сознание, сознание индивидуума, ориентированное на добро, которое при этом понимается также субъективно. Нравственностью же Гегель называет независимое от индивидуумов, по существу, общественное сознание или, вернее, дух. Во французских исследованиях философии Гегеля нравственность именуется “объективной моралью”⁵⁵, что едва ли соответствует смыслу гегелевского разграничения, согласно которому нравственность качественно отличается от морали. Гегель подчеркивает, что нравственность стоит “выше субъективного мнения и желания; это в себе, и для себя сущие законы и учреждения”. Именно поэтому “в нравственной субстанциальности исчезли своеволие и собственная совесть единичного”. И далее: нравственная субстанция “есть действительный дух семьи и народа”⁵⁶. Из этих положений вытекает, что нравственность, по Гегелю, есть упорядоченное совместное существование людей, которое предполагает признание определенных обычаев (нравов), правил поведения, законов и соблюдения этих исторически сложившихся установлений. В этом смысле нравственность есть, по Гегелю, единство общества, сохраняющееся несмотря на внутренние присущие ему противоположности, противоречия, т.е. общество как сохраняющее свое существование целое. Следовательно, называя государство нравственной субстанцией, Гегель характеризует тем самым соци-

⁵³ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 330. Правда, наряду с этой характеристикой, гражданское общество Гегель называет “всеобщей семьей” и при этом подчеркивает: “Гражданское общество представляет собой могучую силу, которая завладевает человеком, требует от него, чтобы он на него работал, был всем только посредством него и делал все только посредством него” (там же. С. 268).

⁵⁴ Там же. С. 279.

⁵⁵ См., например: Serreau R. Hegel et l'hégélianisme. P., 1962. P. 75.

⁵⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 200, 206, 207. Определение государства как нравственного организма позволяет Гегелю ограничить, если не вовсе исключить принуждение, считавшееся многими теоретиками атрибутивной определенностью государственной власти. “Представление часто мнит, что государство держится на силе, но на самом деле основой этого является только чувство необходимости порядка, которым обладают все” (там же. С. 293). Эта характеристика государства, несмотря на свою очевидную односторонность, заключает в себе момент истины, так как государство, какова бы ни была его историческая форма, принципиально не сводимо к одному лишь принуждению, насилию. Даже рабовладельческое государство не может быть правильно понято и объяснено, если сводить его сущность к одному лишь насилию.

альным характер этой субстанции, которая “есть разумная, объективно себя сознающая и для себя сущая свобода”⁵⁷. И чуть ниже Гегель подчеркивает отнюдь не сверхчеловеческий характер этой свободы: “Государство есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы”⁵⁸.

Всемирная история, которая с точки зрения Гегеля – это прежде всего история государства, есть развитие понятия свободы, которое именно в силу своей субстанциальности, независимости от самосознания индивидуума далеко не сразу осознается человеком как его собственная, субъективная сущность. Поэтому при определении свободы должно “исходить не из единичности, не из единичного самосознания, а лишь из его сущности, ибо эта сущность независима от того, знает человек об этом или нет, реализуется в качестве самостоятельной силы, в которой отдельные индивиды не более чем моменты...”⁵⁹. Это положение имеет в системе Гегеля ключевое значение. Исходя из него, Гегель рассматривает государства древнего Востока и античные рабовладельческие государства как исторические этапы развития объективной (субстанциальной) свободы, признавая вместе с тем, что во-первых реально свободен лишь один индивид (правитель), а во-вторых – лишь некоторые, т.е. те, кто не является рабом. И в тех и в других, объясняет Гегель, идея государства, т.е. свобода еще скрыта, еще не обрела имманентно присущей субъективной формы бытия, которая выражается как сознание индивидуумом собственной сущности.

Все эти соображения нисколько не устраниают того очевидного факта, что гегелевское определение государства как осуществления субстанциальной свободы фактически невозможно применить как к государствам древности, так и к феодальным государствам. Гегель и сам это признает, правда не в “Философии права”, а в “Философии религии”, а также в “Философии истории”. Так, касаясь государственного устройства древней Греции, он утверждает, что это “еще не есть в себе разумная тотальность и поэтому даже не заслуживает названия государства”⁶⁰. Характеризуя же первые исторически возникшие государства, Гегель называет их *дикими*⁶¹.

Гегелевский анализ феодализма также ставит под вопрос существование государства как целого, сущность которого составляет свобода. Феодализм, подчеркивает Гегель, есть *многовластие*, несовместимое с природой государства. Феодальная монархия суверенна лишь во вне, по отношению к другим феодальным монархиям, но “внутри не только монарх, но и государство не было суверенно”, поскольку “особенные функции и власти государства гражданского общества находились в ведении независимых корпораций и общин, и целое представляло собой скорее агрегат, чем организм...”⁶². Лишь в новое время “начинается об-

⁵⁷ Гегель Г В Ф Философия истории С 45

⁵⁸ Там же

⁵⁹ Гегель Г В Ф Философия права С 284

⁶⁰ Гегель Г В Ф Философия религии М, 1977 Т 2 С 179

⁶¹ Гегель Г В Ф Философия истории С 45

⁶² Гегель Г В Ф Философия права С 317

разование государств, между тем как феодализм не признает никаких государств”⁶³. Основой и предпосылкой этого исторического процесса “являются *отдельные нации* которые с самого начала образуют единство и имеют абсолютную тенденцию образовать государство”⁶⁴. Феодальное многовластие упраздняется благодаря усилившейся монархии, которая хотя и возникает из феодализма и на первых порах сохраняет во многом его черты, постепенно преобразуется таким образом, что “власть государя уже не может быть лишь произвольною. Он нуждается в изъявлении согласия со стороны сословий и корпораций, и если государь хочет получить его, его желания непременно должны быть справедливыми и благоразумными”⁶⁵.

Таким образом, свое понимание государства как субстанциального организма свободы Гегель фактически относит не к историческому прошлому, а к новому времени и больше всего к современной ему эпохе, эпохе утверждения буржуазного общества, упраздняющего сословные привилегии и ограничивающего посредством конституции монархии в тех странах, где они сохранились.

Свое понимание государства нового времени, в котором, по Гегелю, действительно происходит осуществление субстанциальной свободы, свободы, которая уже не остается лишь скрытой сущностью государства, а непосредственно реализуется в гражданских правах, конституции и т.д., Гегель поясняет критической ссылкой на платоновский идеал государства и государства древнего Востока. “В платоновском государстве субъективная свобода еще не действует, поскольку власти еще указывают индивидам их занятия. Во многих восточных государствах распределение занятий определяется рождением. Между тем субъективная свобода, которую следует принимать во внимание, требует предоставления индивидам свободного выбора занятий”⁶⁶. Это значит, что субъективная свобода, т.е. гражданские права и свободы, рассматривается Гегелем как высшая ступень объективной, субстанциальной свободы, что вполне согласуется с развитым еще в “Феноменологии духа” понятием субстанции-субъекта. Объективная свобода, хотя и именуется Гегелем первичной, субстанциальной и даже божественной, все же оканчивается абстрактной свободой, поскольку она пребывает независимо от того, существуют ли гражданские права и свободы личности, являются ли установленные законы равно обязательными для всех членов общества. Субъективная же свобода определяется Гегелем как конкретная свобода, а конкретное, согласно его учению, есть не только

⁶³ Гегель Г В Ф. *Философия истории* С 375

⁶⁴ Там же

⁶⁵ Гегель Г В Ф. *Философия истории* С 375, 374

⁶⁶ Гегель Г В Ф. *Философия права* С 289. Еще более резко правовое государство противопоставляется его предшествующим историческим формам в “Лекциях по истории философии” (Кн вторая), “Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной воли отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла в особенности Руссо, – принцип, гласящий, что необходим произвол отдельного лица, именно как отдельного лица, что необходимо давать каждому отдельному лицу высказаться до конца” (Гегель Г В Ф. *Соч Т X С 222*)

наиболее развитое, но и единственно истинное. Эта трансформация объективной свободы в субъективную характеризуется так: “Государство есть действительность конкретной свободы; конкретная же свобода состоит в том, что личная единичность и ее особенные интересы получают свое полное развитие”⁶⁷. Надо ли доказывать, что такое определение не относится к понятию государства вообще, хотя оно и формулируется в столь общей, как будто бы относящейся ко всем государствам форме? Можно, конечно, назвать это определение *нормативным* в том смысле, что оно утверждает, каким *должно быть* каждое государство. Но Гегель имеет в виду не должное, а сущее и его определение в спекулятивной, понятной лишь искушенным в философии, форме говорит о буржуазно-демократическом государстве, не затрагивая его конкретных особенностей, которые частью не поняты Гегелем, а частью представляются ему неприемлемыми.

Понятие государства как конкретной свободы Гегель развивает, анализируя смысл и значение конституции. Здесь нужно подчеркнуть, что термин “конституция”, как правило, не употребляется Гегелем в опубликованных им трудах. И дело не только в том, что этот термин в немецком языке – слово иностранное. Суть дела в другом. В тогдашних немецких государствах слово “конституция” если и не находилось формально под запретом, неизменно вызывало резко выраженную отрицательную реакцию власть предержащих. И Гегель, так же как и другие прогрессивные немецкие мыслители, пользуется словом “*Verfassung*”, которое, с одной стороны, обозначает государственное устройство (или состояние) вообще, а с другой, – основной закон, т.е. конституцию. Это по меньшей мере двойное значение слова “*Verfassung*” позволяет Гегелю, подобно тому как это делали Кант и Фихте, определять конституцию как подлинную сущность государства, его аутентичную форму существования или, выражаясь по-гегелевски, как “внутреннее государство”. С этой точки зрения конституция есть не что иное, как “организация государства в процессе его органической жизни в *соотношении с самим собой*”⁶⁸. Следовательно, государство, в котором отсутствует конституция, не соответствует идее государства, остается всего лишь абстрактным понятием и поэтому лишено онтологического статуса, т.е. подлинной объективности. “Лишь благодаря конституции отвлеченное понятие государства претворяется в жизнь”⁶⁹, т.е. становится действительным государством.

Может создаться обманчивое представление, будто Гегель просто отождествляет конституцию и государственное устройство вообще, снимая тем самым вопрос о необходимости *введения* конституции, установления конституционного общественного строя, конституционного ограничения королевской власти и тем самым упразднения абсолютизма. Но это никак не соответствует действительному содержанию гегелевского учения о государстве. Высказывания такого рода играют в

⁶⁷ Гегель Г В Ф. Философия права С 226

⁶⁸ Там же С 308

⁶⁹ Гегель Г В Ф. Философия истории С 42

учении Гегеля, так сказать, вспомогательную роль; они служат для обоснования безусловной необходимости введения конституции как единственно адекватной формы *правового государства*. Поэтому Гегель заявляет: “Под конституцией следует понимать определение прав, т.е. *свободу* вообще, а также *организацию их осуществления*”⁷⁰. Само собой разумеется, что такое понимание конституции не имеет ничего общего с характеристикой государственного устройства вообще. Оно применимо лишь к буржуазному государству, уровень демократического развития которого представляется Гегелю лишь в самой общей форме.

Основной чертой конституционного строя Гегель считает разделение законодательной, исполнительной и судебной властей. Это показывает, что Гегель весьма далек от сведения конституции к государственному устройству вообще. При этом он подчеркивает, что независимость трех ветвей власти должна быть не абсолютной, а относительной, дабы сохранялось единство государственного целого. В этом смысле надо понимать такое утверждение: “Представление о так называемой независимости властей друг от друга заключает в себе ту основную ошибку, что независимые власти тем не менее должны ограничивать друг друга. Но посредством же этой независимости уничтожается единство государства, которое надлежит требовать прежде всего”⁷¹. Это положение наряду с правильной, подтвержденной историческим опытом мыслью заключает в себе и определенное опасение: не слишком ли ограничит разделение властей конституционный монарх. Такие же опасения высказывал и выдающийся представитель европейского либерализма Ш. Монтескье, который писал: “Если исполнительная власть не будет иметь право останавливать действия законодательного собрания, то последнее станет деспотическим, так как имея возможность предоставлять себе любую власть, какую оно только пожелает, оно уничтожает все прочие власти”. Что же касается законодательной власти, то она, по убеждению Монтескье, “не должна иметь права останавливать действия исполнительной власти”⁷². Последняя же “должна принимать участие своим правом отмены решений, без чего она скоро лишилась бы своих прерогатив”⁷³.

Можно сказать, что Гегель вполне разделяет эти воззрения Монтескье, который также опасался как бы безусловно необходимое разделение властей не стало их конфронтацией, опасной для целостности государства. Учитывая тот факт, что во времена Монтескье и Гегеля разделение властей даже в самых развитых странах находилось на ранних этапах своего становления, эти опасения нельзя не признать оправданными и отнюдь не противоречащими идеологии либерализма XVIII–XIX вв.

В “Философии права” вопрос о конституции обсуждается в основ-

⁷⁰ Гегель Г.В.Ф. *Философия духа*. С. 320.

⁷¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 339.

⁷² Монтескье Ш. *О духе законов* // Избр. произведения. М., 1955. С. 296.

⁷³ Там же. С. 297.

ном в связи с обоснованием необходимости конституционной монархии. Мы не находим здесь прямой критики существующих в Пруссии и в других немецких государствах общественных порядков, непосредственно обусловленных отсутствием конституционного ограничения королевской власти. Однако в письмах к друзьям Гегель высказывается на этот счет со всей откровенностью. Сошлюсь, в частности, на письмо Гегеля к Нитхаммеру (ноябрь 1807 г.), где мы читаем: “Есть великий, глубокий смысл в том, чтобы создать конституцию, тем более великий и глубокий, чем в большей степени в современной Германии правят и действуют без всякой конституции, и это считают не только возможным, но и даже более предпочтительным”. В том же письме Гегель замечает, что видит содержание конституции в том, что она обеспечивает “свободу народа, его участие в выборах...”⁷⁴.

Если рассматривать “Философию права” Гегеля не только как теоретическое исследование, но и как обоснование определенной практической-политической задачи, то такой задачей является установление конституционной монархии. При этом уже применяется не двусмысленное слово “Verfassung”; Гегель прямо говорит: *konstitutionelle Monarchie*. Он, конечно, идеализирует конституционную монархию, трактуя ее как завершение процесса самоосуществления идеи государства, т.е. осуществление конечной социально-политической цели. Эта особенность гегелевской концепции государства обычно рассматривается в марксистской литературе как консервативная и даже реакционная. При этом, однако, выпускается из виду, что сам факт провозглашения объективной необходимости конституционной монархии представлял собой по существу революционный вызов господствовавшему в Пруссии (и в других немецких государствах) феодальному самодержавию. И возможно для того чтобы в какой-то мере смягчить этот вызов Гегель изображает конституционную монархию как венец общественного развития.

Может быть справедливость сказанного станет более очевидной, если я сошлюсь на речь прусского короля Фридриха-Вильгельма IV, произнесенную в 1847 г., т.е. через 16 лет после смерти Гегеля. Выступая перед Объединенным ландтагом, король провозглашал, что никакая конституция не может заменить королевского, отеческого попечения о подданных. “Я и мой дом, – патетически восклицал король, – мы хотим Богу служить!”. И, осуждая выдвигавшееся накануне революции 1848 г. требование введения конституции, король утверждал, что нет такой силы на земле, которая могла бы вынудить его заменить “естественные”, основанные на “внутренней правде” отношения между монархом и народом “условными конституционными отношениями”⁷⁵. То обстоятельство, что “Философия права” вышла в свет в годы царствования предшественника этого короля, его отца Фридриха-Вильгельма III, не чинившего препятствий либеральным начинаниям своих министров Гарденберга и Штейна, несколько изменяет историческую картину, на фоне которой появился гегелевский труд, но было бы ошибкой закрывать

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 285, 284.

⁷⁵ Friedrich-Wilhelm IV. Thron-Rede zur Eröffnung des Vereinigten Landtags. B., 1847. S. 8.

глаза на то, что в общем и целом самодержавие в Пруссии и в 1820 г. оставалось таким же, каким оно являло себя миру накануне революции.

Необходимость конституционной, т.е. буржуазной монархии Гегель обосновывал исторически, доказывая, то государственное устройство не остается неизменным; оно подлежит изменению по мере развития “народного духа”, не желающего мириться с устаревшими социальными порядками. Когда дух народа осознает, что существующая правовая основа стала оковами для его жизни, тогда “наступает одно из двух: народ разбивает посредством внутреннего насильственного взрыва это право, которое еще требует, чтобы его признавали, либо же он изменяет спокойнее и медленнее тот закон, который считается еще законом, но уже больше не представляет собою подлинной составной части нравов, а является теперь тем, что дух уже преодолел собою”⁷⁶. Уместно подчеркнуть, что это положение высказано Гегелем не в “Философии права”, а в “Лекциях по истории философии”, изданных лишь после смерти философа. В этих лекциях Гегель высказывался свободнее, откровеннее, чем в своих опубликованных трудах.

Здесь же, в лекциях Гегель далее справедливо отмечает, что революционное переустройство общества становится неизбежным там и тогда, где господствующие социальные силы упорно стремятся сохранить устаревшие государственные формы, сопротивляются необходимым социальным преобразованиям, не осознают необходимости прогресса. По-иному совершается социальный прогресс, когда господствующие политические силы постигают его правомерность. “Государственные перевороты совершаются без насильственных революций, когда это понимание становится всеобщим достижением: учреждения спадают, как зрелый плод... Но что для этого наступило время, это должно знать правительство. Если же оно, оставаясь в неведении относительно того, что есть истина, привязывается к временным учреждениям, если берет под свое покровительство имеющее силу закона несущественное против существенного... то оно благодаря этому низвергается напиранием духом”⁷⁷. Гегель, глубоко осознавший громадное значение Великой французской революции и сохранивший восторженное отношение к этому всемирно-историческому, по его убеждению, событию до конца своих дней, был тем не менее убежден в том, что последующее общественное развитие может при определенных условиях, о которых сказано выше, совершаться эволюционным путем. Конституции, утверждает Гегель, должны подвергаться изменению по мере возникновения новых общественных потребностей, но этот процесс может и должен происходить постепенно, путем совершенствования этого основного закона.

Переход к конституционной монархии, как полагает Гегель, возможен эволюционным путем, так как сознание его необходимости все более становится всеобщим. Имеются, конечно, и упорные ревнители феодального прошлого, отстаивающие абсолютизм ссылками на божественную волю, которая якобы является его основанием. Этим адептам

⁷⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. вторая. С. 206.

⁷⁷ Там же. С. 207.

феодалной реакции Гегель возражает не без сарказма: “Если мы хотим постигнуть идею монарха, то нельзя довольствоваться утверждением, что Бог поставил государей на царство, ибо Бог сделал все, в том числе и наихудшее”⁷⁸.

Гегель, конечно, заблуждался, полагая, что основной характеристикой перехода от феодализма к новому обществу, которому он не находит названия, является образование конституционной монархии. В ней он видит “дело нового мира, в котором субстанциальная идея обрела бесконечную форму”⁷⁹. Однако это заблуждение весьма показательное: экономически новый общественный строй развивается стихийно, не нуждаясь во вмешательстве государственной власти. Совсем по-иному обстоит дело с государственным устройством. Одни политические силы стремятся сохранить его неизменным. Эти силы возглавляет и поддерживает абсолютная монархия, которой, однако, противостоят новые общественные силы, вызванные к жизни социально-экономическим прогрессом. Как осуществить движение вперед, которое, по выражению Гегеля, скомандовал абсолютный дух? Гегель полагает и, несомненно, не без оснований, что эта команда мирового духа может быть выполнена наиболее надежным образом путем законодательного ограничения королевской власти, т.е. благодаря переходу к конституционной монархии, которая, сохраняя за монархом все внешние атрибуты верховной власти, законодательно ограничивает его и самым существенным образом преобразует государственное устройство.

Гегелевскому монархизму некоторые исследователи противопоставляют философию права Канта, согласно которой постулатом чистого практического разума является республика. При этом справедливо подчеркивается, что республику Кант считал не просто недостижимым идеалом, но вполне решаемой исторической задачей. Однако исследователи, противопоставляющие республиканизм Канта гегелевскому обоснованию необходимости конституционной монархии, почему-то выпускают из виду, что республикой Кант называл “государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной”⁸⁰. Кант противопоставлял республику не монархии, а деспотии, доказывая, что разделение властей (республиканизм, по его терми-

⁷⁸ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 326. В “Лекциях по истории философии” Гегель, соглашаясь с Гоббсом, считавшим, что правовое государство предполагает подчинение воли индивидуумов всеобщей воле, критикует английского философа как защитника абсолютизма: “Так как эта всеобщая воля помещается Гоббсом в руках одного монарха, то из совершенно правильного взгляда все же вытекает необходимость состояния абсолютной власти, полного деспотизма. Но правовое состояние есть нечто совершенно другое, чем требование, чтобы произвол одного человека служил безусловным законом для всех других, ибо всеобщая воля не есть деспотизм, она разумна, так как она находит свое последовательное выражение в устанавливаемых законах” (Гегель Г.В.Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. третья. С. 334). Конституционная монархия предполагает господство закона, а не воли монарха, а это правовое состояние достигается разделением законодательной, исполнительной и судебной властей, – таково убеждение Гегеля.

⁷⁹ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 311.

⁸⁰ Кант И. *К вечному миру* // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 269.

нологии), вполне осуществимо и в монархии, разумеется, конституционной. Поэтому нет никаких оснований противопоставлять в данном вопросе Канта Гегелю, так как и Гегель рассматривает разделение властей как важнейший признак конституционной монархии или, иначе, как реальное законодательное ограничение королевской власти. Именно это важнейшее обстоятельство делает власть монарха в основном формальной в силу ее обусловленности государственным устройством.

В “Философии права” Гегель осторожно, но вполне определенно замечает, что “окончательное решение”, которое в конституционной монархии сохраняется за королем, не имеет ничего общего с произволом: “Этим мы не хотим сказать, что монарху дозволено действовать произвольно; напротив, он связан конкретным содержанием совещаний, и если конституция действительна, то ему остается лишь поставить свое имя”⁸¹. Еще более четкие (и я бы сказал, жесткие) формулировки мы находим в других работах Гегеля, опубликованных после его смерти. Так, в “Философии истории” он недвусмысленно заявляет: “...при неизменных законах и при определенной организации государства то, что предоставляется единоличному решению монарха, представляется маловажным по отношению к субстанциальному”⁸². Эта несколько абстрактная формулировка вполне конкретизируется в “Лекциях по эстетике”, также опубликованных лишь после смерти их автора. Здесь мы читаем в разделе “Прекрасное в искусстве, или Идеал”: “Важнейшие дела правители монархий нашего времени выпустили из своих рук. Они уже самолично не отправляют правосудия; финансы, гражданский порядок и гражданская безопасность больше уже не составляют их собственного специального занятия; война и мир определяются общими условиями внешней политики, которой они не руководят самолично и которая и не подчинена их ведению. А если им принадлежит во всех этих государственных делах последнее верховное решение, то все же собственное содержание этих решений в целом мало зависит от их индивидуальной воли, и оно уже установлено само по себе до того, как оно восходит на их решение. Таким образом, вершина государства, собственная воля монарха, носит по отношению к всеобщему и публичному лишь чисто формальный характер”⁸³.

Это описание конституционной монархии относится, разумеется, не к Германии, где ее еще нет, а к таким странам как Англия, в которой существование жестко ограниченной законодательством монархии, лишенной реальной власти, остается главным образом данью традиции, служит символом национального единства. Англию можно, конечно, называть монархическим государством, но такое название есть не более чем название, слово, так как уже во время Гегеля Англия была буржуазно-демократической республикой. Мне представляется, что понимание Гегелем конституционной монархии во многом совпадает с современными представлениями о государственном устройстве в таких, со-

⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 322–323.

⁸² Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Соч. Т. VIII. С. 421.

⁸³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Кн. первая // Соч. М.; Л., 1938. Т. XII. С. 197–198.

хранивших институт королевской власти, демократических государствах, как Испания, Нидерланды, Дания, Швеция, Норвегия.

Гегель, описывая конституционную монархию, в которой власть короля приобретает формальный, фактический несущественный характер, разумеется, нисколько не сожалеет об этой трансформации (точнее: деградации) королевской власти. Но в чем же тогда состоит реальное содержание гегелевского монархизма? Не является ли оно, как это имеет место в современной Великобритании, данью традиции? На мой взгляд, Гегель все же сохраняет не только внешнее почтение к монархии; он видит в ней некое, пожалуй, лишь символическое, выражение суверенитета государства. И вместе с тем Гегель стремится в какой-то мере преодолеть исторически сложившееся противопоставление монархии и демократии. Вот прямое свидетельство этого: “Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развиваться все существенные стороны духовной тотальности. Исходя из этой точки зрения едва ли можно задавать праздный вопрос: какая форма правления лучше – монархия или демократия. Можно лишь сказать, что односторонни все те формы государственного устройства, которые не способны содержать в себе принцип свободной субъективности и не способны соответствовать развитому разуму”⁸⁴.

Стоит подчеркнуть, что это положение, признающее демократическое государственное устройство столь же соответствующим свободной субъективности и развитому разуму, как и конституционная монархия, высказано Гегелем в “Философии права”, в произведении, опубликованном в период особой активности крайне реакционного Священного союза. Это положение Гегеля, так же как и вся гегелевская концепция конституционной монархии, со всей очевидностью свидетельствует о наличии буржуазно-демократических интенций в философии права Гегеля. Вопрос только в том, насколько последователен здесь Гегель. В заключительной части статьи я отвечу на этот вопрос.

Важным аспектом гегелевской концепции государства является анализ отношения между государственной властью, с одной стороны, и религией и церковью, – с другой. Этот анализ необходим, учитывая исходные идеалистические (и, по существу, теологические) положения системы Гегеля. Но не только это обстоятельство побуждает Гегеля обстоятельно анализировать данный вопрос в его двухтомной “Философии религии”. Гораздо большее значение имеет тот факт, что новое, буржуазное общество вырастает в недрах старого, феодального строя, господствующей идеологией которого является теологическое мировоззрение. Это мировоззрение было преобразовано, по существу, на буржуазный лад Реформацией, в лоно которой, как доказательно показал М. Вебер, сформировался “дух капитализма”. Таким образом, утверждающееся капиталистическое общество не отвергает идеологии феодализма, а придает ей новую, соответствующую буржуазному общественному бытию форму. Суть этого преобразования состоит в том,

⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 314–315.

что сохраняющееся благоговейное отношение к религии сочетается с антиклерикализмом, веротерпимостью, признанием свободы совести и богоугодностью капиталистического предпринимательства.

Гегель превозносит религию как учение, содержание которого – абсолютная истина, правда, не в форме понятия, а в форме чувства, представления, веры, а поскольку государство, государственное устройство, *политическая судьба народов зависят от религии*, “последняя составляет базис, субстанцию действительного духа и основу политики”⁸⁵. Каков характер религии народа, таковы его нравственность и государственное устройство. Народ, имеющий плохое понятие о Боге, имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы, “Сокровеннейшее в человеке, его совесть, только в религии получает свое абсолютное обоснование и надежность. Поэтому *государство* должно опираться на *религию*, ибо только в ней надежность образа мыслей людей и их готовность выполнять свой долг перед государством становятся абсолютными”⁸⁶.

Гегель не останавливается даже перед следующим утверждением: “До тех пор, пока истинная религия не появится и не получит господства в государствах, до тех пор и истинный принцип государства не найдет себе осуществления в действительности”⁸⁷. Такой истинной религией признается, разумеется, христианство, которое именуется *абсолютной* религией.

Высочайшая оценка религии – лишь одна сторона философии религии Гегеля. Другой, пожалуй, более существенной, стороной является критическое рассмотрение религии. Так, Гегель утверждает, что религия, противопоставляя себя светской жизни, вызывает тем самым социальные катаклизмы. Конкретный пример этого он видит в истории Франции, которой “управляли посредством религиозных убеждений, согласно которым государство было вообще бесправно и которые были враждебны действительности, праву и нравственности. В результате того, что религиозная совесть противоречила принципам государственного устройства, возникла последняя революция”⁸⁸. Конечно, этот вывод о причинах Великой французской революции нельзя считать удовлетворительным. Но если вспомнить, что католическое духовенство было одним из господствующих сословий в дореволюционной Франции,

⁸⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 2. С. 181.

⁸⁶ Там же. Т. 1. С. 283.

⁸⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. С. 341. Однако в “Философии религии” Гегель делает существенное уточнение: “Обо всех религиях можно сказать, что они суть религии и соответствуют понятию религии; однако вместе с тем они, будучи еще ограниченными, но соответствуют понятию” (Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 411). Это положение, поскольку речь идет о всех религиях, относится и к христианству. Но Гегель тем не менее считает христианство, особенно протестантизм, лютеранство, подлинной истинной религией. Он резко критикует католицизм, утверждая, что “при католической религии” невозможно никакое разумное, государственное устройство...” (Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 415). Снова и снова, вопреки основному тезису о субстанциональной разумной сущности государства, Гегель признает существование *неразумных* государств, имея в виду прежде всего феодализм, а также предшествующие ему эпохи.

⁸⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 408.

а католическая церковь – крупнейшим собственником сельскохозяйственных угодий, а также учесть ярко выраженную антиклерикальную направленность этой революции, то следует признать, что вывод Гегеля содержит определенную долю истины.

Вопрос об отношении религии к государственному устройству рассматривается Гегелем и в более обобщенной форме. Основа светской жизни, сферой которой является государство, и сфера религии и церкви существенно различны. Светская жизнь требует от человека самостоятельности, труда, предприимчивости, в то время как религия не одобряет этой необходимой устремленности человека к постороннему. “Вся сфера действительности, все действия, связанные с предпринимательством, промышленностью и т.п., тем самым отвергаются; человеку не должно ставить перед собой подобные цели. Однако в данном случае необходимость оказывается более разумным стимулом, чем подобные религиозные воззрения”⁸⁹.

Итак, религия и мирская жизнь руководствуются разными принципами. То, что высоко почитается в мирской жизни как добропорядочность, в религии несовместимо со святостью. Религия не считает свободу сущностью и конечной целью человека; она требует лишь послушания и отказа от собственных, независимых от нее действий и убеждений, следовательно, отречения от собственной человеческой самости. “Религия требует отказа от воли; принцип же светского государства видит в ней основу; поэтому если утверждаются религиозные принципы, то правительства не могут не обратиться к насильственным методам, с помощью которых они либо оттесняют противостоящую им религию, либо рассматривают ее сторонников как партию”⁹⁰.

Гегель не скрывает своего скептического отношения к религиозному утверждению, согласно которому существующие в обществе законы имеют своим источником божественное установление. Такое утверждение он называет абстрактным (что означает, по Гегелю, неистинное), так как “это положение может означать, что следует повиноваться законам, какими бы они ни были”⁹¹. В этом утверждении антиклерикальная черта философии Гегеля сочетается с отрицанием некритического отношения к устанавливаемым в государстве законам. Читая эти высказывания Гегеля, нельзя не вспомнить о фейербаховской критике религии, которая, как это не удивительно на первый взгляд, в значительной мере почерпнула свое содержание именно из гегелевской философии религии.

Противостояние религии и церкви, с одной стороны, и государства, – с другой, особенно характерно для стран католического вероисповедания, подчеркивает Гегель. В протестантских странах оно, в основном, преодолевается, хотя и в абстрактной форме. Этот вывод Гегеля содержит немалую долю истины, так как именно протестантизм освятил трудолюбие, как и другие формы деловой активности человека, как

⁸⁹ Там же С 403–404

⁹⁰ Там же С 405

⁹¹ Там же С 401

угодные Богу деяния. В этом собственно и заключается присущий протестантизму “дух капитализма”, ставший предметом специального исследования М. Вебера. С этой точки зрения лютеранство Гегеля представляет собой не только конфессиональную, но также и идеологическую, буржуазную позицию.

Гегель решительно разграничивает религию и церковь. Он указывает, например, что в восточных деспотиях наличествует “единство церкви и государства – но тем самым там нет государства”⁹². Это положение плохо согласуется с характеристикой государства древнего Востока, которую мы находим в гегелевской “Философии истории”, но я все же не ставил перед собой задачи приводить в единство противоречащие друг другу положения Гегеля. В данном случае существенно то, что Гегель отвергает не только теократию, но и претензию церкви на главенствующую роль в государстве. Он убежден, что государство “должно выступать против церкви, претендующей на неограниченный авторитет”⁹³. Государство, настаивает Гегель, должно возвышаться “над *особенными* церквами”.

Церковь, указывает Гегель, учит примирению со всяким наличным бытием, обещая вознаграждение в потустороннем мире, и, решительно выступая против этой конформистской позиции, протестует: “Можно было бы считать издевательством, если бы на все наше возмущение против тирании ответили, что угнетенный обретает утешение в религии”⁹⁴.

Заключая рассмотрение этого вопроса, уместно сослаться на слова Гегеля в его письме к Нитхаммеру от 12 июля 1816 г.: “Наши университет и школы – вот наша церковь. А не священники и богослужения, как в католической церкви”⁹⁵.

Таким образом, идеалистическое понимание религии, несмотря на возвышенное, благоговейное к ней отношение, не мешает Гегелю критически оценивать ее роль в истории и в современном ему обществе. Что же касается отношения Гегеля к церкви, то оно носит явно выраженный антиклерикальный характер, что убедительно свидетельствует об антифеодальной направленности его философии. Гегель и здесь, как и в других разделах своей философии выступает как буржуазный мыслитель, что в условиях полуфеодальной Германии (даже в Пруссии, которая в это время была наиболее развитым немецким государством) было несомненным, правда, завуалированным вызовом существующим общественным порядкам.

⁹² Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 304.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же. С. 295.

⁹⁵ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 361. Отмечу, что в более ранних своих произведениях, относящихся к периоду его работы в Иенском университете, Гегель еще более резко выражает свой антиклерикализм: “Государство, которое подчинено церкви, либо отдано на произвол фанатизма и погублено, либо в нем вводится поповский режим...” (Гегель Г.В.Ф. Иенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 383).

Известный афоризм Гегеля гласит: разум столь же мощен, сколь и хитер. Это философ относит прежде всего к мировому разуму, но человеческий разум и божественный разум, согласно его учению, в принципе едины. Поэтому гегелевский афоризм можно вполне применить к его собственной философии, к уяснению ее противоречивого характера, а в особенности к его философии права, поскольку она есть политическая философия, выражающая в той или иной форме отношение выдающегося мыслителя к существующему общественному строю. Следовательно, чтобы правильно понять и оценить философию права Гегеля, в особенности ее важнейший раздел – учение о государстве, необходимо, во-первых, постоянно разграничивать ее содержание и ее изложение (фразеологию в первую очередь), и, во-вторых, в самом ее содержании необходимо отличать экзотерическую часть от более сокровенной, нередко сознательно затушевываемой, эзотерической части, выражающей подлинные убеждения философа.

Уже в конце жизни Гегеля выявились расхождения между консервативными и либерально-демократическими последователями философа. В. Фёрстер указывает в связи с этим, с одной стороны, на С.Г. Гёшеля, истолковывавшего учение Гегеля в консервативном политическом духе, а с другой стороны, на Э. Ганса, А. Руге, молодого Л. Фейербаха, которые выявляли в гегелевской философии ее прогрессивные, либерально-демократические идеи⁹⁶. После смерти Гегеля это расхождение обозначилось более резко вследствие образования противоположных друг другу направлений гегельянства – старогегельянцев, откровенных, ортодоксальных консерваторов, и младогегельянцев, стремившихся выводить из гегелевского учения революционные и даже атеистические идеи. К этому направлению примкнули в начале своей общественно-политической деятельности К. Маркс и Ф. Энгельс.

Я указываю на это принципиальное расхождение в понимании философии Гегеля его сторонниками, поскольку оно связано с содержанием и формой изложения, с экзотерической и эзотерической сторонами его учения, хотя это расхождение нельзя, конечно, сводить к одним лишь различиям в его интерпретации.

Итак, в чем же заключается присущее гегелевскому учению о государстве противоречие между его эзотерическим и экзотерическим содержанием? Рассмотрим прежде всего с этой точки зрения гегелевское понятие государства. Оно обычно характеризуется как *элитарное*, т.е. абсолютизирующее государство. Из предшествующего изложения вполне очевидно, что такая характеристика достаточно обоснована. Дополним уже сказанное, обратившись к гегелевскому определению государства как самоцели. Гегель утверждает, что государство является реализацией “абсолютно конечной цели, что оно существует для самого

⁹⁶ Förster W. Die Kulmination der klassischen deutschen Philosophie bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel // Klassische deutsche Philosophie in Berlin / Herausgegeben von W. Förster. B., 1988. S. 212.

себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность существуют исключительно благодаря государству⁹⁷. Подобных высказываний у Гегеля немало, что несомненно говорит об основополагающем характере этого утверждения. Получается, что не государство существует для человека, а человек для государства. Однако тот же Гегель немного далее утверждает: “Государство есть нечто абстрактное, его общая реальность выражается лишь в гражданах...”⁹⁸. И буквально через несколько страниц Гегель вновь возвращается к этому важному положению, конкретизируя его содержание: “Государство, его законы, его учреждения суть права составляющих его индивидов”⁹⁹. Приведенные положения несомненно противоречат друг другу, особенно, если учесть, что абстрактное с точки зрения Гегеля не обладает истинностью.

В “Философии права” Гегель обстоятельно рассуждает о том, что каждое государственное устройство представляет собой “только продукт манифестации собственного духа данного народа и ступени развития сознания его духа” (курсив мой. – *Т.О.*)¹⁰⁰. В другом месте этой работы мы читаем: “Каждый народ имеет то государственное устройство, которое ему соответствует и подходит”¹⁰¹. Но если это так (а эти высказывания Гегеля далеко не случайны), то нельзя уже утверждать, что государство есть самоцель, что оно “существует для самого себя”.

Таким образом, Гегель связывает государство уже не с независимым от человека и человечества самоосуществлением божественной идеи, а с *интересами* людей, граждан государства. В таком случае государство оказывается – плохим, если оно противостоит интересам людей и, напротив, – хорошим, если интересы граждан получают свое адекватное выражение в общей воле, образующей принцип государства. Государство, подчеркивает Гегель, “оказывается благоустроенным и само в себе сильным, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью, если один (т.е. частный интерес. – *Т.О.*) находит свое удовлетворение в другом, – и этот принцип сам по себе в высшей степени важен”¹⁰².

В первом разделе статьи речь шла о том, что государство, согласно Гегелю, есть “объективный дух”, т.е. оно еще не представляет собой высшей ступени самоосуществления “абсолютной идеи” не есть еще “абсолютный дух”. Это в высшей степени существенное для всей гегелевской философии положение я хочу дополнить новыми, почерпнутыми

⁹⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 38.

⁹⁸ Там же. С. 42.

⁹⁹ Там же. С. 50.

¹⁰⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 409.

¹⁰¹ Там же. С. 315.

¹⁰² Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 24. Это гегелевское положение достаточно близко утверждению Маркса: “Закон должен основываться на обществе, он должен быть выражением его общих, вытекающих из данного материального способа производства интересов и потребностей, в противоположность произволу отдельного индивидуума” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 6. С. 259–260). Правда, и Маркс и Энгельс обычно отступали от этого правильного воззрения, сводя законы, устанавливаемые в обществе, непосредственно к воле одного класса.

ми из учения Гегеля аргументами. Главный из них – утверждение, что государство все еще находится в сфере *конечного*. Гегель пишет: поскольку идея “выступает во-вне, в предметность, государство являет себя как конечное, как область мирского...”¹⁰³. Конечное с точки зрения гегелевской философии есть не просто ограниченное; конечное “не обладает истинным бытием, а представляет собой только некоторый момент *перехода и выхождения за пределы самого себя*”. И далее, развивая свою мысль о неистинности, или неподлинной реальности, конечного, Гегель разъясняет: “Конечное есть некоторая несоответствующая своему понятию реальность”¹⁰⁴. Но такая реальность едва ли может быть названа действительностью.

Конечно, эти высказывания Гегеля противоречат другим его высказываниям о сущности государства, которые выставляются на первый план и многократно повторяются в разных его сочинениях. Но суть дела заключается в том, что эти несовместимые с абсолютизацией государства высказывания вытекают из *всей* его философии, начиная с “Науки логики” и кончая учением об искусстве, религии, философии, которые и характеризуются Гегелем как подлинное самоосуществление “абсолютной идеи”.

Приведенные выше положения Гегеля могут быть истолкованы как выражение непоследовательности философа, который в одном месте утверждает нечто, весьма существенное для его учения, а в другом – по существу отрицает свое утверждение. Но эта непоследовательность по-своему последовательна; в ней проявляются не только противоречия в воззрениях Гегеля, но и противоречивость в самой сущности государства, которая не вполне адекватно выражена в рассуждениях философа об идее государства и зачастую несовместимых с нею деспотических государствах, являющихся тем не менее экстериоризацией этой идеи.

Таким образом, этатизм Гегеля – это во многом не что иное, как экзотерическая форма изложения его учения. И когда Гегель патетически возглашает – “нет ничего святее и выше, чем государственный образ мыслей”¹⁰⁵, то эту тираду надо рассматривать не изолированно от его разграничения хороших и плохих государств, а в контексте его критики последних. Тогда станет понятным и действительный смысл этой тирады и реальное, прогрессивное содержание гегелевского возвеличения государства (хорошего государства!), самым прямым образом направленного против феодального многовластия, которое – особенно в Германии, раздробленной на множество малых и мелких государств, – служит обоснованием необходимости единого национального государства. Идея единой и неделимой Германии стала в период буржуазной революции 1848 г. важнейшим идеологическим призывом немецких демократов.

Остановимся теперь на менее общих, но также весьма существен-

¹⁰³ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 305.

¹⁰⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. С. 49, 50.

¹⁰⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 415.

ных вопросах, в трактовке которых отчетливо выявляется амбивалентность гегелевской концепции государства. Гегель выступает против сословных привилегий, обосновывая равные права всех граждан, которые, в частности, могут занимать, соответственно своему образованию, опыту, способностям, любые государственные должности. Он различает сословия (земледельческое, промышленное, военное, а также “всеобщее” – государственные служащие) как социальные группы, занятые различного рода деятельностью. Тем не менее Гегель выделяет дворянство, именуя его сословием природной нравственности, и оправдывает систему майората как основу его (дворянства) имущественной самостоятельности. Он заявляет: “Тот, кто обладает независимым имуществом, не ограничен внешними обстоятельствами и может, таким образом, беспрепятственно действовать на пользу государства”, однако тут же оговаривается: “Там, где нет политических учреждений, основание майоратов и благоприятствование им представляет собой не что иное, как оковы, налагаемые на свободу частного права...”¹⁰⁶. Под политическими здесь имеются в виду такие учреждения, которые обеспечивают свободу частного права, т.е. свободу собственности в системе товарно-денежных отношений. Это положение может быть правильно понято в свете другого высказывания Гегеля в той же “Философии права”: “Что же касается *свободы собственности*, то она, можно сказать, лишь со вчерашнего дня получила кое-где признание в качестве принципа”¹⁰⁷. Речь, конечно идет о буржуазной, т.е. частной собственности, которая в отличие от собственности феодальной может быть названа собственностью в подлинном смысле этого слова, т.е. частная собственность находится в полном владении субъекта и поэтому-то именуется неприкосновенной и даже священной.

Таким образом, Гегель оправдывает майорат, правда, не без оговорок. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что здесь речь идет *только* о Германии. Характеризуя положение дел в Англии, Гегель занимает совершенно иную позицию: “В отношении частного права, свободы собственности, англичане невероятно отстали: достаточно упомянуть о майоратах, при наличии которых младшие сыновья покупают или достают себе места на военной службе или в духовном звании”¹⁰⁸. Каково же на самом деле отношение Гегеля к майорату? Несомненно, двойственное, но явно склоняющееся к отрицанию этого феодального института. Можно, пожалуй, согласиться с Э. Вейлем, который полагает, что гегелевское условное признание майората представляется чужеродным элементом в его учении о государстве¹⁰⁹.

Рассмотрим теперь в высшей степени важный для понимания либерализма, его возникновения и развития, вопрос о *веротерпимости*, не потерявшей своей актуальности и в наши дни. Д. Локк, один из родоначальников либерализма, посвятил обоснованию веротерпимости специ-

¹⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 346.

¹⁰⁷ Там же. С. 118.

¹⁰⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 420.

¹⁰⁹ Weil E. Hegel et l'Etat. P., 1950. P. 13.

альную работу, опубликованную анонимно в 1685 г. Гегель в “Лекциях по истории философии”, в главе, посвященной философии Локка, ничего не говорит об этой работе, а о воззрениях Локка на проблему веротерпимости лишь вскользь замечает, что они не представляют философского интереса. Следует вообще подчеркнуть, что в гегелевском лексиконе нет термина “веротерпимость” (Toleranz, Duldsamkeit, Religionsduldung). В “Философии права”, в “Философии истории” мы не найдем параграфа или хотя бы отдельной страницы, посвященной веротерпимости. Я прихожу к выводу, что Гегель вполне сознательно не выделял, не подчеркивал свое отношение к этой проблеме. Правда, в “Лекциях по истории философии” Гегель отмечает, что заслугой прусского короля Фридриха II было введение веротерпимости, удовлетворившее общую потребность¹¹⁰. Но во времена Гегеля на троне восседал Фридрих-Вильгельм III, активный участник Священного союза, который отнюдь не поддерживал либеральную идею веротерпимости. Очевидно поэтому Гегель, несомненный приверженец веротерпимости, говорит о ней лишь походя, обсуждая, как правило, совсем другие вопросы. В тех же “Лекциях по истории философии” характеризуя французское Просвещение XVIII в., Гегель замечает: “Мы называем религией твердую веру, убеждение в существовании Бога; верит ли, кроме того, человек в христианское учение, от этого мы более или менее отвлекаемся”¹¹¹.

В “Философской пропедевтике”, своем сравнительно раннем произведении, относящемся к 1808–1810 гг. (эта работа не была издана при жизни автора, что по-видимому не случайно), Гегель, характеризуя свободу воли, тут же присовокупляет: “Свобода вероисповедания состоит в том, что религиозные представления, религиозные обряды не навязываются мне, иными словами, в ней существуют только такие определения, которые я признаю своими, превращаю в свои”¹¹². В других, опубликованных при жизни Гегеля трудах, мы не находим этого, достаточно определенного выражения: свобода вероисповедания.

В “Философии религии”, которая также была издана после смерти философа (на основании его рукописей и лекций, записанных его учениками) в разделе, посвященном отношению религии к государству, кратко, но вполне определенно утверждается: в соответствии с государственным устройством “не следует придавать значения тому, какую религию исповедует индивидуум”¹¹³.

Обратимся теперь к “Философии права”, произведению, опубликованному самим Гегелем. Здесь о свободе совести говорится в связи с обсуждением вопроса об отношении между религией и государством. Государству надлежит поддерживать религию, поскольку “она истинна” и

¹¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. третья. С. 391.

¹¹¹ Там же. С. 388. Несколько выше Гегель вполне в духе либерализма касается атеизма. Не следует, пишет он, “легко обращаться с понятием атеизма, ибо это нечто весьма обычное, когда человек расходится в своем представлении о Боге с теми, которые имеют о нем другие представления, они ему бросают упрек в недостатке религиозности, а то даже в атеизме” (там же. С. 387).

¹¹² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 25.

¹¹³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 408.

“не направлена отрицательно и полемически против государства”. Если это условие налицо, то государство “должно требовать от всех своих подданных, чтобы они входили в церковную общину, впрочем в любую, так как содержанием, поскольку оно относится к внутренней стороне представления, государство заниматься не может”¹¹⁴. Конечно, такого рода требования ограничивают свободу совести, которая равно предполагает и право на неверие, атеизм. Однако это ограничение все же носит формальный характер, поскольку входит данный гражданин в ту или иную церковную общину или нет неизвестно, так как на этот счет не ведется официальной регистрации.

Разъясняя свое понимание свободы вероисповедания, Гегель в достаточной категорической форме заявляет, что то или иное религиозное учение “относится к области совести, к области права субъективной свободы, – к сфере внутренней жизни, которая в качестве таковой не подчинена государству”¹¹⁵. Таким образом, Гегель недвусмысленно, без всяких колебаний признает основополагающий либеральный принцип свободы совести, но он не выступает подобно французским просветителям XVIII в. в качестве глашатая свободы вероисповедания, страстного борца за ее утверждение. Едва ли это стоит поставить Гегелю в вину: в Германии и других западноевропейских странах начала XIX в. битва за свободу совести уже в основном завершилась и перед либерально-демократическим движением вставали новые задачи – борьба за последовательное осуществление гражданских прав и свобод, за установление всеобщего равного избирательного права и т.д.

Как относился Гегель к этим новым задачам, к либерализму вообще? Гегеля, как уже отмечалось в начале статьи, обвиняли в том, что он, став профессором Берлинского университета, превратился в апологета прусской государственности. В этом обвинении стоит разобраться конкретно. Во времена Гегеля Пруссия была крупнейшим немецким государством, в ее состав уже входила Рейнская провинция, непосредственно пережившая освободительное влияние Великой французской революции, благодаря которой здесь утверждались существовавшие во Франции правовые нормы. В Пруссии, в отличие от других германских государств, уже происходил переход от мануфактурного капитализма к промышленному: быстро возрастало количество паровых машин, началось железнодорожное строительство. Крупнейшим промышленным центром не только Пруссии, но и всей Германии был Берлин, насчитывавший свыше 70 тыс. наемных рабочих при населении, составлявшем около 400 тыс. человек¹¹⁶. Можно согласиться с И. Фетчером, который, сравнивая Пруссию с другими европейскими государствами, указывает: “...не следует забывать, что 1) тогдашняя Франция не была уже наполеоновской Францией, но представляла собой реставрацию Бурбонов; 2) и Англия до 1832 г. безусловно не была демократическим государством и

¹¹⁴ Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. С. 298.

¹¹⁵ Там же. С. 300.

¹¹⁶ См.: *Sartorius Waltershausen A. v. Deutsche Wirtschaftsgeschichte 1815–1914*. Jena, 1923, S. 100, 86.

что 3) Пруссия благодаря реформам Штейна-Гарденберга действительно могла быть названа в ряде отношений весьма современным и прогрессивным государством¹¹⁷.

Гегель действительно возлагал надежды на Пруссию, видя в ней государство, способное объединить раздробленную Германию, насчитывающую свыше сорока небольших, частью даже карликовых, государств, в единое национальное государство. Известно, что эти надежды Гегеля оправдались через 40 лет после его смерти.

Гегель не был апологетом прусского абсолютизма хотя бы уже потому, что он обосновывал необходимость конституционной монархии, законодательно ограничивающей права королевской власти. Это требование, хотя и выраженное в достаточно мягкой форме, носило не только либеральный, но и демократический характер. Э. Вейль справедливо отмечает, что Гегель указывал на отсутствие в Пруссии народного представительства, публичности дебатов в сословных собраниях, настаивал на необходимости введения суда присяжных¹¹⁸. Все это, конечно, несовместимо с апологией прусского абсолютизма.

В 1820 г. Гегель, посылая “Философию права” канцлеру Пруссии К. Гарденбергу, почтительнейше писал, что его научные устремления направлены “наиболее же непосредственно на доказательство полного взаимосогласия философии со всем тем, что отчасти обрело, отчасти же столь счастливо обретет в дальнейшем при просвещенном правлении Его величества короля и под мудрым руководством Вашего сиятельства Прусское государство”¹¹⁹. Как видно из этого письма, Гегель не только выражает удовлетворение достигнутым, но и указывает на необходимость *продолжения* либеральных реформ, предпринятых Штейном и Гарденбергом.

Попробуем подытожить характеристику отношения Гегеля к либерализму. Высказывания философа дают как будто бы вполне определенный ответ на этот вопрос: Гегель – теоретик антифеодального либерального движения. Однако как же тогда понимать его прямые критические выпады в адрес либерализма. Их нет в “Философии права”, но они наличествуют в “Философии истории”, где Гегель в связи с характери-

¹¹⁷ Fetscher J. Hegel-Grösse und Grenzen. В., 1973. С. 69.

¹¹⁸ Weil E. Hegel et l'Etat. P. 13.

¹¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 386. Отношение Гегеля к прусскому государству стоит сравнить с позицией его современника, известного либерала В. Гумбольдта, который в 1819 г. обратился к министру Штейну с докладной запиской “Об учреждении земельных сословных конституций в прусских государствах”. В этом обращении к власти преобладающим указывалось, что конституция призвана обеспечить: “1) индивидуальную, личную безопасность, гарантированную законом; 2) защиту собственности; 3) свободу совести; 4) свободу печати.

Можно считать, что за немногими редкими и, возможно, вполне объяснимыми исключениями, первые три права в прусском государстве фактически существуют. Однако они не зафиксированы, а эта, т.е. формальная сторона столь же необходима, как и содержание...”. (О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995. С. 192.) Показательно, что Гумбольдт ничего не говорит о разделении властей – важнейшем принципе конституции, имеющем особо важное значение в монархическом государстве. Отсюда напрашивается вывод, что Гегель идет гораздо дальше Гумбольдта.

стикой Великой французской революции замечает: “Не довольствуясь тем, что признаются разумные права, свободу личностей и собственности, что существуют организация государства и в ней деловые сферы гражданской жизни, что рассудительные люди пользуются влиянием в народе и что в нем господствует доверие, *либерализм* противопоставляет всему этому принцип атомов, единичных волей: все должно совершаться при посредстве их явно обнаруживаемой власти и с их явно выраженного согласия. Отстаивая этот формальный принцип свобод, эту абстракцию, они не допускают никакой прочной организации”¹²⁰. Эта не вполне понятная в силу своего умозрительного характера аргументация расшифровывается просто: Гегель сомневается в том, что всеобщее прямое избирательное право (даже ограниченное имущественным цензом) способствует укреплению правовых основ государства. Это сомнение отчетливо выражено в последней работе Гегеля – “Английский билль о реформе”. На первый взгляд кажется, что Гегель вполне одобряет этот законопроект, который “направлен прежде всего на то, чтобы сделать участие различных классов и слоев общества в избрании парламентских депутатов более справедливым и равномерным”¹²¹. Однако Гегель, не отрицая правомерности и необходимости демократических реформ, полагает, ссылаясь в известной мере на факты, что всеобщее *прямое* избирательное право влечет за собой коррупцию, расшатывающую государственное здание: “...такое состояние, когда избрание государственных деятелей в значительной мере определяется частными интересами и грязными соображениями денежной выгоды, следует рассматривать как стадию, несомненно, предвещающую утрату политической свободы, уничтожение конституции и самого государства”¹²².

Во времена Гегеля еще не было того исторического опыта, из которого следует, что хотя демократическое государственное устройство несовершенно, не свободно от определенных пороков, ничего лучшего человечество не смогло создать и едва ли сможет создать в будущем. Не один только Гегель, но и другие мыслители и политические деятели оспаривали необходимость *всеобщего* избирательного права. Даже самые решительные демократы высказывались против предоставления избирательного права женщинам. Такого права не дает ни американская, ни европейские демократические конституции XIX в. Лишь после второй мировой войны женщины получили избирательные права в таких демократических государствах как Франция и Италия.

¹²⁰ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С7 418.

¹²¹ Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978. С. 373.

¹²² Там же. С. 375. Впрочем в “Философии истории” наряду с критикой парламентаризма высказывается и несколько иное к нему отношение. Так, например, Гегель замечает: “Здесь в (Англии. – Т.О.) происходит именно то, что во все времена считалось признаком испорченности республиканского народа: для того, чтобы быть избранным в парламент, прибегают к подкупу... Но это совершенно непоследовательное и извращенное состояние имеет все-таки то преимущество, что оно делает возможным правительство, т.е. образованное в парламенте большинство, состоящее из государственных мужей, которые с молодых лет посвятили себя государственным делам, занимались ими и жили в их атмосфере” (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VIII. С. 420–421). В данном случае Гегель по существу одобряет парламентаризм, несмотря на всю свою критику этой системы.

Хотя либерализм как идейно-политическое движение возник уже в XVII столетии, термин “либерализм” утверждается в политическом лексиконе лишь в начале XIX в., причем на первых порах ему зачастую придается совершенно различное содержание. Если известный английский публицист Э. Бёрк (Burke), воинствующий противник Великой французской революции, называл либералами ее сторонников, в особенности же якобинцев, то немецкий реакционер И. Гёппес (Götte) именовал либеральными решения Венского конгресса, положившие начало периоду Реставрации в Западной Европе. Феодалные противники буржуазного развития Германии сплошь и рядом выступали под флагом защиты “свободы” и “личности”, объявляя себя при этом либеральными. Другой реакционный немецкий мыслитель, современник Гегеля Ф. Ваадер (Vaader) обвинял “новейший либерализм” в антилиберализме. Он считал основным содержанием современной ему эпохи борьбу между “христианским и антихристианским либерализмом”. Немецкий романтик Ф. Шлегель называл либералами свободомыслящих, которым присуща, по его словам, “глубоко коренящаяся ненависть ко всему позитивному и церковному”¹²³.

Тот факт, что приверженцы принципиально противоположных воззрений охотно эксплуатировали неологизм “либерализм” был, по-видимому, хорошо известен Гегелю и мог, конечно, сказаться на его отношении к этому, казавшемуся явно двусмысленным термину. Однако в отличие от названных выше современников Гегель правильно понимал важнейшее содержание либерализма своего времени, т.е. того исторического периода, когда буржуазно-демократические преобразования в западноевропейских странах (и особенно в Германии) лишь начинались и были, конечно, еще далеки от своего завершения. Таким важнейшим содержанием либерализма того времени являлось утверждение конституционного строя и тем самым гражданских прав и свобод. Спор между монархистами и республиканцами утрачивал свое былое значение, если монархисты признавали законной лишь конституционную монархию. Это значит, что к оценке либерализма начала XIX в. необходимо подходить не с современными требованиями, а имея в виду исторические условия того времени. Сошлюсь на патриарха либерализма Ш. Монтескье, который считал необходимым ограничить равенство граждан перед законом и, в частности, настаивал: “Необходимо, чтобы знать судилась не обыкновенными судами нации, а той частью законодательного собрания, которая составлена из знати”¹²⁴. Это написано в середине XVIII в., Гегель – философ первой половины XIX в. уже не придерживается таких воззрений, но и его либерализм, как видно из предшествующего изложения, носил ограниченный характер.

Французский публицист Б. Констан (Constant) достаточно четко выразил основное убеждение либерализма этой эпохи. В работе “Об узурпации”, т.е. об “единоличном обладании властью” (именно так понимается термин “узурпация”), он противопоставляет самодержавию кон-

¹²³ См.: Losurdo D. Hegel und das deutsche Erbe. Köln, 1989. S. 99–102.

¹²⁴ Монтескье Ш. Указ. соч. С. 297.

ституционную монархию: “Монархия, существующая в большинстве европейских стран, представляет собой общественный институт, измененный временем, смягченный силой привычек. Она окружена опосредствующими звеньями, которые одновременно ее поддерживают и ограничивают... Монарх – в некотором роде абстрактное существо”¹²⁵.

Итак, если подходить к оценке либерального движения исторически, то Гегеля, несмотря на его критические замечания в адрес либерализма, конечно же, следует считать представителем и теоретиком европейского либерализма. Для него ограничение королевской власти посредством конституции означает повсеместное утверждение законности, перед которой все равны и поэтому свободны. «Политическая свобода народа, – говорит Гегель в “Философской пропедевтике”, – заключается в том, чтобы создать собственное государство и решать, что признать как общенациональную волю либо всем народом, либо через тех, кто принадлежит к народу и кого народ благодаря тому, что всякий другой гражданин имеет равные с ним права, может считать своим»¹²⁶. Следовательно, либерализм вовсе не чужд демократическим убеждениям; противопоставление либерализма и демократизма правомерно лишь в определенных исторических условиях, например при наличии революционной ситуации.

Здесь возникает вопрос, без рассмотрения которого либерализм Гегеля все еще вызывает сомнения. Дело в том, что Гегель отрицательно относился к английской системе права, ориентированного на традиции, прецеденты, обычаи и так называемые неписанные законы, т.е. обычное право. Такая система права, формально не порывавшая с законодательными актами, принятыми и существовавшими в прошлом, представлялась Гегелю по существу феодальной, особенно вследствие недостаточной, по его мнению, централизации власти. “Это положительное право по своей величайшей непоследовательности оказывается в то же время величайшим бесправием и нигде нельзя найти так мало действительно свободных учреждений, как именно в Англии”¹²⁷. Едва ли необходимо доказывать, что здесь Гегель ошибался.

Осуждение английской системы права, которая в некоторых отношениях действительно была не свободна от феодального прошлого, лишь одна и, пожалуй, не самая главная особенность отношения Гегеля к Англии, где именно в этот период, при жизни философа завершилась промышленная революция. Ее результатом стало не только утвержде-

¹²⁵ Констан Б. Об узурпации // О свободе: Антология западноевропейской либеральной мысли. С. 200.

¹²⁶ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 25–26.

¹²⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 420. Столь же ошибочное представление об Англии сложилось у Энгельса во время его пребывания в Манчестере в 1842 г. В статье, опубликованной в “Рейнской газете” Энгельс патетически заявляет: “Есть ли еще хоть одна страна в мире, где феодализм в такой же мере сохраняет свою несокрушимую силу и где он остается нетронутым не только фактически, но и в общественном мнении?”. В связи с этим Энгельс полагал, что английское государство “отстало на несколько столетий от континента”, что оно “по уши увязло в средневековье” (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 499). Гегель, несомненно, был гораздо сдержаннее в своей критике английского права.

ние промышленного капитализма, но и массовое разорение мелких производителей, обнищание трудящихся масс, пауперизм на фоне быстрого возрастания богатства новых крупных собственников. Именно это обстоятельство, по моему убеждению, и стало главной причиной столь критического отношения Гегеля к этой стране.

Гегель был убежденным противником феодальной системы производства. Он ссылается в “Философии права” на А. Смита и Д. Рикардо, солидаризируясь с их буржуазными экономическими воззрениями. Однако его ужасают социальные последствия промышленной революции, в особенности в такой богатой стране как Англия. “Нет страны, где бы столько производилось, как в Англии, страны, которая располагала бы таким рынком, и тем не менее ни в одной стране бедность и количество черни не достигли такой ужасающей степени, как в Англии”¹²⁸. В особенности поражает Гегеля ее столица: “В Лондоне, этом богатейшем городе, нужда, нищета, бедность столь ужасны, что мы даже не можем себе это представить”¹²⁹.

Гегель указывает, что фабричное производство радикально изменило положение работника, утратившего самостоятельность, которая была у ремесленника. Разделение труда делает его работу односторонней, малоквалифицированной, отупляет его, полностью подчиняет себе. Вследствие этой зависимости работник уже не способен найти другого способа обеспечить свое существование, если он, что зачастую случается, окажется безработным. “Бедняк легче оказывается вне правосудия, – подчеркивает Гегель, – без затрат нельзя добиться своих прав, без денег невозможно вести процесс”¹³⁰, т.е. он оказывается существом совершенно бесправным. И Гегель (пусть не покажется это парадоксальным) обрушивается на... капиталистов: “... трутни общества, они (капиталисты. – Т.О.) непродуктивны, не создают средства для других, они располагают этими средствами, но не создают их”¹³¹.

Может создаться впечатление, что Гегель – противник капитализма. Но это, конечно, не так. Он, как и другие буржуазные мыслители, был преисполнен веры в то, что ближайшим последствием упразднения сословных привилегий, феодальных повинностей и поборов, установления гражданских прав и свобод станет улучшение жизненных условий народа, рост его благосостояния. Таковы были буржуазно-демократические иллюзии, свойственные всем без исключения идеологам нового строя, который представлялся им обществом процветания. Но действительность беспощадно обманула радужные ожидания, обманула тем более убедительно потому, что массовое обнищание происходило в наиболее развитой, богатой, в известном смысле действительно процветающей, стране, в Англии, положение которой как бы предвосхищало недалекое будущее других европейских стран, так же вступивших на путь капиталистического развития. И Гегель, который доказывал *святость*

¹²⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия права. Приложение. С. 456.

¹²⁹ Там же. С. 437.

¹³⁰ Там же. С. 455.

¹³¹ Там же. С. 438–439.

права, совершенно неожиданно выступает против тех правовых установлений, которые ставят под вопрос, а то и просто сводят на нет *право на жизнь* рядового, трудящегося члена гражданского общества, которое теперь уже трактуется как общество капиталистическое. “Жизнь как совокупность целей имеет право пойти наперекор абстрактному праву, – заявляет Гегель. – Если, например, жизнь может быть поддержана посредством кражи куска хлеба, то этим, правда, поражается собственность другого человека, но было бы неправомерно рассматривать этот поступок как обычное воровство”¹³². И поясняя свой эпатирующий вывод, Гегель утверждает: “Только нужда непосредственно настоящего может оправдать неправомерный поступок, ибо в несовершенстве его заключалось бы совершение неправа, причем наивысшего, а именно полное отрицание наличного бытия свободы”¹³³. Эти примечательные высказывания Гегеля высвечивают новую сторону его мировоззрения, в котором право на жизнь и право нужды противопоставляются существующему в буржуазном обществе правовому порядку.

Д. Лукач, прослеживая развитие мировоззрения Гегеля, начиная от первых, ранних его работ, предшествующих “Феноменологии духа”, и вплоть до формирования основных положений его философской системы, следующим образом оценивает отношение Гегеля к складывающемуся на его глазах капиталистическому строю: “Новый период в развитии взглядов Гегеля обнаруживается прежде всего в том, что он начинает видеть в буржуазном обществе основополагающий и неустранимый факт, в сущности и закономерности которого он должен теоретически и практически разобраться”¹³⁴. Именно в “Философии права” и “Философии истории” Гегель осмысливает, обосновывает необходимость не только упразднения феодальных отношений, но и перехода к новому, капиталистическому строю, несмотря на присущие ему антагонистические противоречия, которые Гегель подвергает гуманистической критике.

Главным фактором развития социально-философских воззрений Гегеля стало, по моему убеждению, освободительное влияние Великой французской революции. Исследователи этих воззрений обычно ссылаются на восторженную гегелевскую оценку этой революции как великолепного восхода солнца и праздника всех мыслящих существ. Это, конечно, в высшей степени важное высказывание Гегеля, значение которого для характеристики его мировоззрения невозможно переоценить. Но я хочу обратить внимание читателя на гегелевскую оценку французского Просвещения, в особенности французского материализма и атеизма. Вот одно совершенно неожиданное для *идеалиста* высказывание в “Лекциях по истории философии”: “Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями... он

¹³² Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 171.

¹³³ Там же.

¹³⁴ Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987. С. 137–138.

(материализм. — Т.О.) обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления и политического авторитета...”¹³⁵. Идеалист Гегель солидаризируется с материализмом и атеизмом, поскольку они ведут борьбу против феодального строя. Разногласия в собственно философских вопросах (а Гегель был суровым критиком материализма) выносятся, так сказать, за скобки, поскольку речь идет об общей борьбе за радикальное переустройство общества.

В другом месте тех же “Лекций...” Гегель подчеркивает: французские просветители “объявили войну всякому потустороннему авторитету государства, церкви и, в особенности, всякой абстрактной мысли, не имеющей наличного в нас смысла”¹³⁶. И ниже: конкретное, получившее название разума “благороднейшие из этих мыслителей защищали с величайшим воодушевлением и жаром: мысль, свободу убеждений, совести во мне они возвели в знамя народов”¹³⁷. Едва ли можно сомневаться, что так писать о социальных воззрениях французских просветителей может лишь человек, их разделяющий. Парадоксально, но факт! Факт, несмотря на то что *философские* воззрения французских просветителей (не только материалистов, но и идеалистов) Гегель отвергает самым решительным образом.

И в заключение: я вполне согласен с Ж. д’Онтом, который утверждает в своей книге “Потаенный Гегель”: “Но если мы теперь обретаем способность снять покрывало, которое Гегель набрасывает на некоторые источники своего учения, то мы тем самым лучше увидим, что его мощные и многочисленные корни вырастают из французской революции. Вот что он стремился скрыть”¹³⁸.

Теперь становится понятнее, почему Гегель не опубликовал ни “Философской пропедевтики”, ни “Философии истории”, ни “Лекций по истории философии”, ни “Лекций по эстетике”, хотя все эти труды были вполне подготовлены для издания. Гегелю было что скрывать в условиях полуфеодального прусского государства. Однако эти скрытые для печати мысли и зачастую основополагающие положения, которые я приводил в статье, сплошь и рядом высказывались Гегелем в его лекциях и, конечно, в письмах к друзьям. Таким образом, амбивалентность учения Гегеля о государстве, противоречия этого учения, которые иной раз выступают как малопонятная, несовместимая с мощью гегелевского интеллекта несуразица, объясняются не только (и не столько) несостоятельностью идеалистических посылок, сколько социальными условиями, политическим гнетом, который вынуждал Гегеля иной раз высказываться вопреки основному духу его учения. Осмысление этих обстоятельств, как и всего гегелевского учения о государстве, позволяет полностью опровергнуть распространенное, но необоснованное представление о том, что Гегель в своем учении о государстве якобы высту-

¹³⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. третья. С. 385.

¹³⁶ Там же. С. 395.

¹³⁷ Там же.

¹³⁸ D’Hondt J. Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. P., 1968. P. 144.

пает в качестве апологета прусского абсолютизма. Я вполне согласен с В.С. Нерсесянцем, который пишет: “По сути дела Гегель и в конце своего творческого пути остается верен антифеодальным и антидеспотическим настроениям своей юности, верен навеянным французской революцией идеям свободы и прав человека”¹³⁹.

АВТОНОМИЯ – СОЦИАЛЬНАЯ ГЕТОРОНОМИЯ – ТЕОНОМИЯ. ТЕОРИЯ НРАВСТВЕННОЙ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ У ФИХТЕ

*Эдит Дюзинг**

Современные социологические концепции склоняются к тому, чтобы определять идентичность Я (Ich-Identität) или “картину самого себя” (Selbstbild), выстраиваемую той или иной личностью, как “стратегию” изошренной самопретензии, с помощью которой должны быть получены “вознаграждения” и предотвращены “фрустрации”¹. Если допускают такую исключительно гедонистическую определенность, то в поле зрения вряд ли появится моральная субъективность. Суть дела понимается так, будто “личностная система” формируется благодаря приспособлению к различным “ролевым структурам”². Самость (das Selbst), которая в просветительских и идеалистических теориях предстает в качестве нравственно автономной, здесь [в контексте обсуждаемых социологических концепций] в этическом отношении сводится к лишь чувственным социальным потребностям, а в онтологическом аспекте – всего лишь к функциональной величине в рамках одной из измеримых и исчисляемых общественных матриц.

В этой статье последовательно этическое обоснование понятия идентичности Я – убедительное обоснование, которое в виде наброска

¹³⁹ Нерсесянц В.С. *Философия права Гегеля*. М., 1998. С. 33.

* Профессор Эдит Дюзинг – известный в ФРГ специалист по истории философии и педагогике. В 1969–1977 гг. училась в Кёльнском университете философии, математике и педагогике. В 1977 г. в этом университете защитила кандидатскую диссертацию “Конституции личностной идентичности у Дильтея, Ницше и Гегеля”, а в 1984 г. – докторскую диссертацию на тему “Интерсубъективность и самосознание. Бихевиористское, феноменологическое и идеалистическое теоретические обоснования у Мида, Шутца, Фихте и Гегеля” (опубликована в виде книги в 1986 г.). Автор многочисленных публикаций по проблемам теории субъективности, теории личности, по проблемам этики и педагогики. С 1984 г. по настоящее время – профессор в Кёльне, Дортмунде, Марбурге, Маннхайме, Дуйсбурге. В 1989–1994 гг. избиралась членом Президиума Международного фихтевского общества.

Текст данной статьи, опубликованной в Fichte-Studium (1995. Bd. 8. S. 59–85), любезно предоставлен автором для перевода в “Историко-философском ежегоднике”. Перевод Н.В. Мотрошиловой.