

МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ
Харківський національний університет внутрішніх справ
Кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, факультет № 6

ТЕКСТ ЛЕКЦІЇ

з навчальної дисципліни «Філософія»
обов'язкових компонент
освітньої програми першого (бакалаврського) рівня вищої освіти

053 «Психологія» (практична психологія)

за темою: Німецька класична філософія кінця XVIII - початку XIX ст.ст.

Харків 2023

ЗАТВЕРДЖЕНО

Науково-методичною радою
Харківського національного
університету внутрішніх справ
30.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

СХВАЛЕНО

Вченою радою факультету № 6
25.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

ПОГОДЖЕНО

Секцією Науково-методичної ради
ХНУВС з гуманітарних та соціально-
економічних дисциплін
29.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

Розглянуто на засіданні кафедри соціально-гуманітарних дисциплін *(протокол від 25.08.2023 р. № 9)*

Розробник:

Професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін, доктор філософських наук, професор Шаповал Володимир Миколайович

Рецензенти:

Професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін ХНУВД, доктор філософських наук, професор Тягло О. В.

Професор кафедри культурології і медіакомунікацій Харківської державної академії культури, доктор філософських наук, професор Панков Г.Д.

План лекції

1. Поняття німецької класичної філософії.
2. «Коперніканський переворот у філософії», вчинений І. Кантом.
3. Філософська система і метод Г. В. Ф. Гегеля.
4. Філософія права Гегеля.

Текст лекції

1. Поняття німецької класичної філософії

Внаслідок успіхів досвідного природознавства, зокрема ньютонівської фізики, а також критики раціоналізму з боку англійських філософів, думка Німеччини вимагала своїх реформаторів. І вони з'явилися у образі представників так званої **німецької класичної філософії**. Це насамперед Іммануїл Кант (1724-1804), Йоганн Готліб Фіхте (1762-1814), Фрідріх Вільгельм Йозеф Шеллінг (1775-1854) та Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831).

У історії світової філософії розвиток німецької класичної філософії обіймає відносно невеликий проміжок часу – близько 70-80 років, тобто фактично вік життя однієї людини. Але попри такий короткий період, ця філософська гілка мала величезний вплив на всю духовну атмосферу Європи. Вона є, перш за все, певним завершенням новоєвропейської філософії. Розум, як її головне поняття, спочатку вважався якоюсь критичною силою, внутрішньо притаманною людині. Для неї, здавалось, не існує абсолютних авторитетів, усе може стати предметом розсуду, вся реальність, адже розум не обмежений ані ззовні, ані у собі самому. Він є повністю суверенним. До того ж підкреслювалась і внутрішня активність цієї сили. Активність розуму було доведено аж до панування над реальністю, до перетворення на розумних підставах того світоустрою, що склався. Останнє було найбільш притаманне просвітницькій лінії новоєвропейської філософії. З точки зору Просвітництва, розумні підстави, за якими треба було перебудувати реальність, це ті, які випливають з самої природи речей. Підлягає знищенню все, що не відповідає природі, бо воно є хибним і помилковим, тому – нерозумним.

Від часів Бекона вважалося, що **істинність** мислення визначається предметом мислення. Що ж до помилкових знань, то тільки вони і залежать від особливостей того, хто мислить. Відмінності між емпіризмом і раціоналізмом тут не торкаються авторитету розуму, вони йдуть у іншій площині. Емпіризм прокламує залежність вмісту думок від досвіду, а раціоналізм наполягає на важливості для пізнання наявності ясних ідей у самому розумі.

У чому ж криється найголовніша новина, яку вносить у ці центральні питання німецька класична філософія? Якщо сформулювати коротко, то відповідь буде така: **не стільки особливості того, що пізнається, скільки**

властивості суб'єкта є головним фактором, який визначає пізнавальний процес і навіть “формує” сам предмет пізнання. Цю тезу, вперше проголошену Кантом, і можна вважати головним змістом “*Коперніканського перевороту*”, вчиненого ним у філософії.

Навіть без заглиблення у змістовний аналіз наведеного фрагменту очевидно: йдеться у ньому про радикальну зміну позиції, з якої розглядається відношення суб'єкта і об'єкта у процесі пізнання.

2. «Коперніканський переворот у філософії», вчинений І. Кантом

Кант народився і провів усе своє життя у Кенігсберзі, що у Східній Пруссії (зараз – російський Калінінград). Його дід був шотландським емігрантом. Мати, німкеня за походженням, померла, коли хлопцеві виповнилось тринадцять років. Закінчивши середню (“латинську”) школу з релігійним вихованням, він з 1740 до 1745 року навчався в університеті, після чого протягом дев'яти років працював домашнім вчителем. У 1775 р. він став магістром, а згодом – приват-доцентом Кенігсберзького університету, паралельно виконуючи деякий час обов'язки бібліотекаря. З 1770 року і до кінця життя Кант – професор університету.

Попри досить слабе здоров'я, Кант відрізнявся напруженою повсякденною інтелектуальною працею, брав активну участь у “теоретичних баталіях” свого часу і здобув славу першого філософа не тільки Німеччини, а і, мабуть, усього світу.

У творчості Канта виділяють два періоди: **докритичний** (1746-1770) і **критичний** (бл. 1780-1800).

Протягом першого з них, викладаючи різні навчальні дисципліни (математика, фізика, фізична географія, логіка тощо), Кант мало цікавився суто філософськими темами. Найбільш відомий твір цього періоду “Загальна природна історія і теорія неба, або Спроба витлумачити устрій та механічне походження Всесвіту, виходячи з принципів Ньютона” (1755). Тут Кант виступає як оригінальний природознавець, він розробляє **космогонічну гіпотезу** походження Сонця і планет з первісної пилової туманності. Принципи **системності і розвитку** визначали нетривіальність цієї гіпотези. Вона відома як гіпотеза Канта – Лапласа дотепер.

Першою суто філософською працею, якій сам Кант надавав особливого значення, була його професорська дисертація “Про форму і принципи сенсигельного та інтелігібельного світів”. Дисертація почасти обґрунтувала і підготувала твори наступного критичного періоду, сформулювала проблеми, рішення яких здавалось Канту необхідним у першу чергу. Кант підкреслював, що у цій праці розроблені поняття, які не будуть змінюватися далі і дозволять перевірити усі метафізичні питання. А головним твором критичного періоду є “Критика чистого розуму” (1781), за якою і можна судити про сутність і зміст “Коперніканського перевороту” у філософії найповніше.

У назві “Критика чистого розуму” термін “*критика*” вживається у

значенні “дослідження”. Що ж до виразу “чистий розум”, то Кант прагнув підкреслити: у дослідженні мова йтиме про таку діяльність розуму, через яку він продукує апріорне знання, знання, що передуює досвіду. Тоді розум – це здатність до апріорного пізнання.

Стратегічною метою Канта протягом критичного періоду стало реформування філософії з використанням досвіду трансформації природознавства. Там, де бачили раніше безладдя і хаос, Ньютон навів суворий порядок, створив науку, упорядкувавши природничі знання за певними принципами. Ці принципи мали апріорний характер, проте матеріал, на який вони “накладались”, був емпіричний, тобто досвідного походження.

Кант розділяв науку у власному і невласному значенні слова. Тільки перша здатна претендувати на звання справжньої науки, оскільки її судження мають неспростовний, абсолютно істинний (аподиктичний) характер, що забезпечується математикою.

“Я стверджую, – писав Кант, – що у всякому окремому вченні про природу можна знайти науки у власному значенні слова лише стільки, скільки є у ній математики”. Адже саме математичні положення, як приклад апріорних суджень, надають науці теоретичного характеру.

Та настав час за таким зразком реформувати і філософію, особливо її головну частину – метафізику. *“Неминуче очікується, – був переконаний Кант, – повна реформа або, вірніше, нове народження метафізики за зовсім невідомим дотепер планом”.* Адже стара метафізика зайшла у глухий кут, залишившись позаду природознавства. У ній панував раціоналістично-догматичний метод, що безпідставно претендував на “наукове” дослідження надчуттєвих речей, виведеннях виключно з розуму, тобто таких, що не мали жодного досвідного підґрунтя.

Кант був упевнений в наявності у людини апріорних форм знання. Він замислився над тим, як поєднати апріорні форми мислення з досвідним матеріалом для того, щоб відмежуватися від старих, змертвілих спекулятивних систем і спрямувати метафізику на шлях науки.

Щоб вирішити таке завдання, треба його конкретизувати, вивести у площину послідовності часткових завдань, встановити чергу їх вирішення. У такому відношенні Кант висуває низку питань. Як можлива чиста математика, оскільки вона вже виправдала себе однією з ознак науковості? Як можливе чисте природознавство? Як можлива метафізика взагалі? Чи можлива метафізика як наука?

Розгляд вказаних питань – ще не саме реформування філософії і не створення її системи, а свого роду попередня, *пропедевтична* робота, завдання якої – з’ясувати в цілому можливість досягнення філософією звання науки. До вирішення поставлених питань слід взагалі відкласти будь-яку іншу філософську роботу і не витрачати марних зусиль. Фактично у цій частині йдеться про дослідження фундаментальних пізнавальних здатностей людини, дослідження умов і можливості пізнання. Тільки після цього можна братися за подальшу роботу. Саме такий пропедевтичний етап Кант і називав критичною філософією, що їй відповідає критичний або

трансцендентальний метод.

“Я називаю, – вчив мислитель, – трансцендентальним усяке пізнання, що займається не стільки предметами, скільки нашим способом пізнання предметів, оскільки таке пізнання має бути можливим а priori”. Термін “трансцендентальний” тут вживається у значенні характеристики умов можливого досвіду, завдяки яким відбувається перехід до знань (латиною *transcendo* – здійснювати перехід).

У змістовному відношенні наука являє собою сукупність упорядкованих суджень, котрі бувають аналітичними або синтетичними. Перші мають пояснювальний характер остільки, оскільки у їх предикатах немає приросту нового знання, а лише у іншому вигляді повторюється те, що вже передбачено у суб’єктах. Так, судження *“Всі тіла об’ємні”* – аналітичне, бо властивість мати об’єм вже закладена у понятті тіла. Аналітичне воно тому, що створюється шляхом простого розкладення змісту предиката, ніяк не поширюючи нашого знання про тіло. Проте пізнання передбачає збільшення обсягу знань, цій вимозі відповідають синтетичні судження. Твердження *“Деякі тіла мають вагу”* містить у предикаті щось таке, чого немає у загальному понятті про тіло. Це вже буде синтетичне судження, оскільки з’єднано разом два поняття: *“тіло”* і *“вага”*.

Далі Кант поділяє синтетичні судження на два класи: судження досвіду і апіорні судження. Перші мають той недолік, що в них відсутня загальність і необхідність, а для дійсно наукового судження виконання цих вимог обов’язкове. Звідси виходить, що справжнє пізнання, результати якого відрізняються необхідністю і загальністю, складається з апіорних синтетичних суджень. Прикладом їх є положення математики. Так, скажімо, $(7+5) = 12$ – цей вираз є синтетичним апіорним судженням тому, що поняття суми вказує лише на операцію, котру слід провести з числами, проте при цьому ще не мислиться число, що охоплює 7 та 5, тобто 12.

Істотною рисою чистого (неприкладного) математичного пізнання, котра відрізняє його від інших видів апіорного пізнання, є те, що воно виникає через конструювання понять. Конструювати поняття, за Кантом, значить робити їх “чуттєвими”, переводити в спостереження, інакше кажучи – приєднувати спостереження до поняття. Забігаючи наперед, зауважимо, що на відміну від математики чиста філософія є пізнання розумом через одні лише поняття, без посередництва чуттєвого спостереження.

Нагадаємо, що чистим пізнанням Кант називав те, яке впливало з чистого розуму незалежно від будь-якого досвіду. Крім математики, апіорні синтетичні судження притаманні природознавству. Метафізика теж, принаймні за своєю метою, складається з таких суджень.

Оскільки приклад математики, природознавства і метафізики демонструє наявність апіорних синтетичних суджень, то далі проблема конкретизується у питанні: як взагалі можливе, як здійснюється апіорне синтетичне пізнання? Відповідь на нього починається з констатації: *“Існують два основних стовбури людського пізнання, які виростають, можливо, з одного спільного, але невідомого нам кореню, а саме чуттєвість*

і розсудом: за допомогою чуттєвості предмети нам подаються, розсудком же вони мисляться". Інакше кажучи, чуттєвість постачає дані, а через активність розсудку виникають поняття.

Чуттєві враження від предметів – це відчуття. Якщо спостерігання виникає внаслідок відчуття, то воно називається емпіричним. Предмет емпіричного спостерігання Кант називає **явищем**. Та частина явища, котра відповідає відчуттям, є його матеріал (матерія), а та, завдяки якій цей матеріал упорядковується, може вважатися формою явища. Форми усіх явищ знаходяться у нашій "думці" з моменту народження, вони апіорні і тому їх можна розглядати окремо від будь-якого відчуття. Чиста форма чуттєвості, у якій відсутні будь-які відчуття, може бути також названа чистим спостеріганням. Умови і можливості нашої чуттєвої пізнавальної спроможності Кант розглядає у частині "Трансцендентальна естетика" (слово "естетика" тут береться в його вихідному старогрецькому значенні, яке асоціюється з українським "чуттєвий"). Розділ, присвячений принципам чистого мислення, має назву "Трансцендентальна логіка".

У "Трансцендентальній естетиці" Кант показує, що апіорні форми чуттєвості – це простір і час. Відчуття, які отримує людина, спостерігаються нею завдяки простору і часу, тобто упорядковуються та сприймаються як явища. Труднощі кантівського розуміння сутності простору і часу пов'язані з прагненням витлумачити їх або як природжені форми (коли погодитись з Кантом), або як об'єктивні зовнішні умови існування предметів (коли йому заперечувати). Насправді Кант не погодився б ні з тією, ані з іншою інтерпретацією. Простір і час як форми чуттєвості є певна позасвідомо діяльність нашого духу, спонукою якої виявляються зовнішні враження. Самі поняття простору і часу виникають лише після того, коли ми усвідомлюємо свою спочатку позасвідому діяльність по упорядковуванню відчуттів.

Кант вважав, що обидва ці поняття є набутими, їх абстраговано не з чуттєвого сприйняття об'єктів, а з власної діяльності нашого розуму, котра приводить у порядок чуттєві враження на основі сталих законів.

З такого розуміння простору і часу Кант робить висновок про можливість апіорного знання. Трансцендентальна естетика завершується важливими твердженнями про те, що, по-перше, зовнішні предмети сприймаються нами не такими, якими вони є самі по собі, а такими, якими вони постають через єднання відчуттів і апіорних форм чуттєвості; по-друге, апіорні форми спостерігання (простір і час) виявляються необхідною частиною та умовою пізнавального процесу, спрямованого на вироблення апіорних синтетичних суджень.

Перехід до "Трансцендентальної логіки" пов'язаний з розглядом пізнання як мислення. Сама ця частина праці розпадається на два розділи: *трансцендентальна аналітика і трансцендентальна діалектика*.

Обґрунтування можливості пізнання безпосередньо пов'язане у Канта з питанням про досвід. Поняття досвіду в усій новоєвропейській філософії є, мабуть, серед найважливіших і має своє специфічне значення. Один з фундаторів емпіризму – Джон Локк – вважав, що все наше пізнання

починається з досвіду і жодного іншого джерела знань не припускав.

Кант лише частково погоджується з Локком. Він додає, що крім емпіричного начала, існує ще і апріорне джерело пізнання. *Будь-який досвід, пояснював він, складається, по-перше, з спостереження, яким предмет подається для пізнання, і, по-друге, з поняття, завдяки якому він мислиться.* Окремо ж ці види уявлень ще не дають повної картини пізнання.

Виходить, що даність речей через досвід полягає у поєднанні чуттєвого спостереження і апріорних понять. *Сам досвід виникає лише завдяки тому, що до сприйняття додається поняття розсудку,* стверджував Кант.

За Кантом, досвід, предмети і природа – у чомусь тотожні. Досвід є поєднанням явища і поняття як апріорної форми розсудку. Результат такого поєднання є не що інше як предмет. Сукупність же предметів, предметний світ позначається одним словом – природа. Про природу тут йдеться не як про річ саму по собі, а як про об'єкт, котрий пізнається нами. Тому і говорить Кант, що сам досвід (а ми додамо також – предмет, природа) є видом пізнання.

Здатність мислити є розсудок. Перше питання, котре тут виникає: що саме мислиться, що є матерією мислення? Мисляться “предмети” чуттєвого спостереження. Мислення немає, якщо відсутні чи то чуттєвість, чи то розсудок. *“Думки без змісту порожні, а споглядання без понять сліпі”*, – резюмує Кант. Пригадаємо ту вихідну проблему, що поставлена критичною філософією: як можливі синтетичні судження? Відтепер особливу увагу слід звернути на два терміни: “судження” і “синтетичні”, бо вони мають безпосереднє відношення до діяльності розсудку. Розсудок взагалі можна визначити як здатність створювати судження, і його діяльність саме і полягає у реалізації цієї здатності.

У трансцендентальній логіці Кант теж звужує дослідження, виділяє лише ту частину мислення, яка має своє джерело виключно у розсудку, тобто говорить про *чистий розсудок*. Витоком такої відносно самостійної частини є спонтанність пізнання. Інакше кажучи, розсудок у змозі самостійно продукувати уявлення, але уявлення другого порядку, бо уявлення першого порядку постачає нам чуттєвість зі своїми апріорними формами. Уявлення першого порядку немовби демонструють свою чуттєву багатоманітність, однак спонтанність нашого мислення вимагає, щоб це розмаїття було якось переглянуте, сприйняте і пов'язане для отримання з нього знання. Таку активність Кант називає синтезом і надає їй виняткового значення в усьому функціонуванні розсудку. Спонтанність мислення ґрунтується на початковій, рухливій готовності людської душі до синтезу. Однак функцію зведення цього синтезу до поняття виконує власне розсудок. Апріорне поняття виникає тоді, коли розсудок фіксує у собі діяльність відносно “чистого синтезу”, тобто одну лише форму синтезуючої діяльності.

Синтез означає сполучення, зв'язок. *“Але пов'язання міститься не в предметах, – проголошує Кант, – і не може запозичуватися в них через сприйняття, щоб таким чином допіру тоді прийматися в розсудок, навпаки, воно є функцією розсудку ...”*. Цю свою думку філософ називає вищим

основоположенням в усьому людському пізнанні: згадаємо тут ще раз про “Коперніканський переворот”.

Чистий розум дає ідеї душі, світу і Бога. Ідея розуму, з одного боку, вказує на фінальну інстанцію послідовного руху пізнання від кожного чергового обумовленого до безумовного, щоб досягти повного поняття об’єкта. А з іншого боку, вона приписує правило, як треба просуватися до безумовного, хоч воно й ніколи не досягається. Ідеї мають лише регулятивне значення, вони немовби цілі, на які спрямоване пізнання. Але вони недосяжні. Кант показує, що ідеям розуму не може відповідати реальний предмет, мислитель ілюструє цю тезу, звертаючись до суперечливого характеру суджень про предмети видимості. Оскільки тут стикаються суперечливі положення, Кант називає їх *антиноміями*.

Особливість антиномії полягає у тому, що кожна з двох її суперечливих складових має таке ж вагоме обґрунтування, як і інша. Наприклад, можна однаково переконливо доводити справедливість двох тверджень: *світ обмежений у просторі і має початок у часі – світ не обмежений у просторі і не має початку у часі*.

Такі антиномії свідчать: предмети, котрим приписуються суперечливі властивості, не можуть бути мислимими за законами досвіду. Вони є *речами самими по собі, ноуменамим*, тобто тим, що можна лише мислити, але чого не можна подати у чуттях. А коли так, то ноуменальний світ для науки є недосяжним.

Обговорюючи антиномії про світ у цілому, Кант торкається дуже важливої для філософії теми, *теми свободи*. Він її розглядає у зв’язку з поняттям причинності і формулює так: 1) причинність за законами природи не є єдиною причинністю, з якої можна вивести усі явища у світі, адже для пояснення явищ слід припустити ще й причинність через свободу; 2) ніякої свободи немає, усе у світі здійснюється тільки за жорсткими законами природи. Треба одразу зауважити, що тут йдеться про свободу стосовно світу цілком, тобто у космологічному розумінні. Тому свобода є трансцендентальною. З досвіду, пояснює Кант, ідея такої свободи не виникає, бо досвід і природа свідчать, що в них панує *природна причинність*. Натомість розум сам собі створює “ідею спонтанності” (свободної причинності), котра здатна починати причинно-наслідковий ланцюг без попередньої причини. Так мислима свобода є не щось емпіричне, а *інтелігібельне*, тобто те, що досягається виключно розумом. Насправді, якби свобода – як безумовно перша причина – фіксувалась у досвіді, то вона належала б *світу явищ*, підпадала б під поняття природи, де панує та жорстка причинність, котру вивчає природознавство. Тоді залишається, щоб врятувати свободу, припустити її інтелігібельність та якимось “поєднати” свободу і природу. Бажане “поєднання” можливе лише у один спосіб: треба визнати за усіма явищами здатність мати подвійні ознаки: емпіричні й інтелігібельні. Останні залишаються недосяжними для науково-теоретичного пізнання.

Ще раз звернемо увагу на те, що Кант розглядає свободу стосовно світу

цілком, тобто як ідею світову, а не тільки відносно людини. Трансцендентальність ідеї свободи передбачає її пристосовність до усіх явищ, у тому числі і до людини. Людина сама є лише одне з явищ чуттєвого світу, але як така має розсудок і розум. Слушно припустити, виходячи з загальної схеми, що саме розум є причиною усіх довільних вчинків, але внаслідок інтелегібельного характеру цієї причини вона нам до кінця не зрозуміла, а залишається назавжди прихованою “річчю самою по собі”.

У останньому розділі “Критики чистого розуму” під назвою “Трансцендентальне вчення про метод” ставиться завдання визначити формальні умови для всієї системи чистого розуму. Тут можна знайти чимало цікавих думок, зокрема про дисципліну розуму, його системність, принципи застосування. Говорячи про дисципліну розуму, Кант ще раз застерігає від даремних спроб проникнути за межі досвіду – у “привабливі зони інтелектуального”, у сфери надчуттєвого. Обмежуючи пізнавальні можливості розуму і в той же час підкреслюючи нестримний його порив за рамки емпіричного, мислитель пропонує такі кінцеві цілі розуму: *свободу волю, безсмертя душі і буття Бога*. Чисті теоретичні здобутки розуму тут мазерні, що засвідчують антиномії, проте ці три тематичні сфери (свобода, душа, Бог) важливі практично. Тут мають місце, наприклад, моральні закони, які торкаються практичного застосування чистого розуму.

Сфера практичного розуму включає в себе також **право**. Для визначення специфіки права у його відношенні до моралі, встановлення поняття права слід згадати, що людський розум виступає подвійним законодавцем:

- по відношенню до природи, де панує жорстка причинність, механічна необхідність;
- по відношенню до царства свободи, де панує не примус, а змушування чи спонукування під тиском обов’язку.

Закони свободи на відміну від законів природи називаються моральними. У тому випадку, якщо вони стосуються лише зовнішніх вчинків, Кант називає їх *юридичними*; коли ж моральні закони самих себе висувають підставами вчинків, вони позначаються як *етичні*. На цій підставі поділяються етичні і юридичні норми. Перші засновані на принципі обов’язку, який є також глибинним мотивом вчинків, а друге спеціально не бере таких мотивів до уваги, тобто припускає й іншу мотивацію. *Морально-етичний закон* не гарантує безумовного виконання своєї вимоги, він є лише внутрішньою вимогою, а зовнішні людські вчинки можуть не співпадати з нею. Навпаки, правовий закон ґрунтується на можливості і умовах зовнішньої вимоги, зовнішнього законодавства.

Виходячи з таких попередніх міркувань, Кант визначає сутність права: “*Право це є сукупність умов, за яких воля одного сумісна з волею іншого з точки зору загального закону свободи*”. Очевидно, що право безпосередньо стосується емпіричних стосунків людей у розвиненому суспільстві, де склалося уявлення про автономність кожної особи, носія ідеї свободи. Таке суспільство вимагає певного загального правового принципу, що,

враховуючи автономію особистої свободи, був би покладений у підґрунтя позитивного, “писаного” права. І Кант формулює його як імператив, називаючи загальним правовим законом: *“Вчиняй завжди так, щоб вільний прояв твоєї волі був сумісним з свободою кожного, відповідно загальному закону”*.

Через проблему права Кант виходить у світ міжлюдських стосунків, які охоплюють родину, громадянське суспільство, державу і міждержавні відносини. Міжлюдські стосунки на основі власності, сім’я і шлюб розглядаються у розділі про *особисте (“приватне”) право*, тут центральною є проблема власності. Громадянське суспільство і держава – то область *публічного права*, куди входить і право міжнародне. Мислитель рішуче наполягав на **принципі розподілу гілок влади**, виділяючи законодавчу, виконавчу та судову її гілки.

Загальним знаменником у всіх проявах правових відносин визначається **первинна свобода індивіда**. Проте не завжди і не в усьому Кант послідовно проводить цей принцип. Так, права голосу позбавляються жінки і слуги, оскільки вони не мають громадянського статусу, а їх існування – *лише присутність*. Непослідовним виявляє він себе і тоді, коли говорить про відношення громадян до верховної влади. З одного боку, визнається свобода кожного не підкорятися жодному іншому закону, крім того, на який громадянин дав свою згоду; а з іншого боку, категорично – під загрозою смертної кари – забороняється будь-який протест чи революційне повстання проти зловживань верховної влади. Правда, коли Кант у 1797 році видав “Метафізику звичаїв”, у якій розглянув це питання, вже завершилась перемогою Велика Французька революція і треба було внести деякі корективи. Тому він припустив: коли *“революція вдалася і встановився новий лад, то неправомірність цього починання і здійснення революції не може звільнити підлеглих від обов’язку підкоритися – як добродійних громадян – новому порядку, і вони не мають змоги ухилитись від чесної покори уряду, котрому тепер належить влада”*.

Розглядаючи міжнародне право, Кант торкається дуже важливої для нього ідеї – *права народів на мир*. Більш детально він розробив цю тему трохи раніше, у праці 1794 року “До вічного миру”. Встановлення загального і вічного миру між народами і державами складає кінцеву мету вчення про право. *“Війна не є той засіб, яким кожен повинен домагатись свого права”*, – резюмує Кант.

Естетичні погляди Канта викладено у “Критиці здатності судження” (1790). Коротко їх можна звести до таких тверджень. Естетичне посідає проміжне місце між **істиною** і **добром**: **красота** немовби зливає ці два полюси воедино. Сприйняття прекрасного – це в той же час окрема галузь людської духовної активності, воно потребує певних зусиль, часу і рівня культури. Естетичні судження базуються на почутті задоволення чи незадоволення. Задоволення ми можемо відчувати і від доброго, і від корисного, маючи на увазі утилітарне використання. До естетичного ж належить гарне само по собі, тут доцільніший вираз *“незацікавлене присмне”*.

Це чисте спостереження, у якому затихають будь-які бажання, занепокоєння волі, ми не прагнемо нічого одержати від предмету, ані пізнати, ані використати його. Естетичні судження – це судження смаку виключно на основі задоволення чи незадоволення. Предмет такого задоволення і зветься прекрасним.

Філософська система Іммануїла Канта завершується вченням про людину, яке він виклав у творі “Антропологія з прагматичної точки зору” (1798). Людина – головна мета і головний предмет, заради якого здійснюються усі досягнення науки та культури. У своїй останній роботі Кант виступає як гуманіст. Він не зачаровується людською природою, далеко не ідеалізує її. В людях більше дурості, ніж злості, є і високомірність, і користолюбство тощо. Властива їм і *“недоброзичлива товариськість”* як антагоністичне сполучення прагнення до спілкування і готовності до суперечки, вияву злого начала. Та Кант має віру в прогрес з допомогою розуму, так що добрі нахили, які є в людях, врешті-решт одержать відповідний розвиток, коли не в конкретній обмеженій людській істоті, то в прогресуючому людстві, в усьому людському роді. Він бачить суспільну недосконалість, далекі від ідеальних якості людей, проте вірить в те, що вони вийдуть *“із стану неповноліття”*, зуміють скористатися своїм розумом як слід. *“Нам часто не розуму не вистачає, – вважав він, – а рішучості і мужності у користуванні цією могутньою зброєю, яку нам даровано”*.

Кант усім своїм життям, потужною творчою спадщиною – результатом тривалої повсякденної праці – вчить пильно вдивлятися у оточуючий нас світ, у глибини нашого внутрішнього Я, сміливо і відповідально ставити та вирішувати складні проблеми.

3. Філософська система і метод Г. В. Ф. Гегеля.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770-1831) народився в Штутгарті (Німеччина), де його батько займав досить високу державну посаду. У чотирнадцять років Гегель втратив матір, яку з любов'ю згадував усе життя. Там же в Штутгарті він одержав домашнє виховання, закінчив латинську школу, гімназію – і скрізь був зразковим учнем. З 1788 по 1793 рік Гегель – студент теології Тюбінгенського університету, де вивчав філософію і одержав магістерський ступінь. Від духовної кар'єри він відмовився, натомість вчителював у Берні, а пізніше і у Франкфурті, не припиняючи своїх філософських занять.

З 1801 року Гегель уже в Ієні, де прожив сім років, працюючи спочатку доцентом, а потім професором тамтешнього університету. Викладав історію філософії, логіку, метафізику, феноменологію духу. Ієнський період завершується публікацією Гегелем одного з його головних творів – *“Феноменологія духу”*.

Далі протягом семи років він працював директором гімназії в Нюрнберзі. Це був період, наповнений напруженою роботою. З 1816 по 1818 рік Гегель – професор Гейдельберзького університету, викладає розроблену

ним енциклопедію філософських наук, історію філософії, логіку й ін. У 1818 році Гегель одержав запрошення на посаду професора Берлінського університету, де працював аж до самої смерті у 1831 році. Останні два роки він був ректором цього університету.

Серед значних творів, виданих самим Гегелем, крім “Феноменології духу”, можна назвати також “Науку логіки”, “Енциклопедію філософських наук”, “Філософію права”. Після смерті Гегеля до виданих ним праць додалися також записи лекцій, що склали серію томів з історії філософії, естетики, філософії релігії, філософії історії.

Філософія Гегеля систематично викладена у його “Енциклопедії філософських наук”, яка складалася з трьох великих послідовних робіт: “Наука логіки”, “Філософія природи” і “Філософія духу”.

Наука логіки

Предмет логіки Гегель визначає в цілому традиційно: *“Предмет логіки є мислення”*. Однак не просте мислення, а мислення про мислення, або *“мисляче саме себе мислення”*. Порівнюючи сучасну йому логіку з практикою мислення, Гегель констатує разючу невідповідність їх одна одній, очевидне відставання теорії мислення від практики. Головний недолік традиційної логіки він вбачав у безмістовності її формул, у її байдужості до істини. На його думку, основна мета традиційної – ще від Аристотеля – логіки полягала у забезпеченні несуперечності, а не істинності пізнання.

І все ж попередня логіка поставила задачу аналізу форм мислення і вірно виділила деякі з них. Гегель віддає цій науці належне і робить висновок, що вона може бути обвинувачена у безмістовності скоріше за способом розгляду й тлумачення логічних форм. Цей спосіб виявився у двох основних недоліках. По-перше, логічні форми вважалися усталеними, вічними й незмінними; вони не виводилися, а просто виділялися з практики мислення. По-друге, ці незмінні форми мислення ставилися лише у зовнішнє, тобто випадкове відношення одна до одної, довільно обране і байдуже до сутнісного зв'язку між ними. Гегель висуває вимогу, щоб усі категорії, а саме їх він вважає логічними формами, були виведені з найбільш простих основних категорій. Ця процедура повинна здійснюватися так, щоб кожна наступна категорія (форма думки) містила у собі у знятому вигляді попередню, тобто утримувала її позитивний зміст.

Процес виведення однієї категорії з іншої уявлявся Гегелю так: кожна категорія повинна бути точно визначена і це здійснюється завдяки абстрактній або розумовій діяльності. Подальший аналіз змісту категорії досліднику покаже, що вона сама є складною і внутрішньо суперечливою; те, що мислилося спочатку як єдине, розділяється на протилежні визначення. Цю поділяючу діяльність мислення Гегель називав *діалектичною* або *негативно розумною*. Наступний третій етап полягає у дослідженні протилежних визначень, на які розділилася категорія. Оскільки встановлюється, що існує певна єдність виявлених протилежностей, то слід закріпити цю єдність у новій категорії. Нова категорія не цілком заперечує

попередню, а дещо від її змісту зберігає у собі. Об'єднуючу діяльність розуму, що схоплює протилежності у їх єдності, Гегель визначає як *спекулятивну* або *позитивно-розумну*.

Три зазначені послідовні кроки Гегель називає діалектичним методом і стверджує, що, тільки користуючись ним можна скласти дійсно систему категорій, а не хаотичне зібрання, що давала стара логіка. Лише узгоджена система категорій як форм мислення здатна відобразити справжній зміст логіки і дати *“зображення царства думки філософськи, тобто у його власній іманентній діяльності, або, що те ж саме, у його необхідному розвитку”*.

Гегель починає рух категорій “Науки логіки” з *буття* як чогось ще зовсім невизначеного, безпосереднього.

Взагалі, у будь-якій науці проблема початку – досить серйозна проблема. Будь-яка аксіоматично побудована і розгорнута у дедуктивний спосіб теорія являє собою систему визначень. Але в рамках даної теорії вихідна точка (аксіома, поняття і т.п.) береться готовою, без усякого попереднього визначення. Визначення вихідного поняття у якій-небудь конкретній науці вимагає виходу за межі даної предметної сфери і використання матеріалу іншої. Але не так це є у логіці, котра позбавлена всякої “предметності” і має справи з чистою думкою, з формами мислення. Тут якості вихідною може бути лише така категорія, яка не виражає ще жодної думки, а є, так би мовити, *“пусте мислення”*. Тому Гегель і звертається до *буття* як до такої загальної абстракції, що нічого собою не виражає, а тільки фіксує факт, відповідно до якого готовність мислити є, але мислити ще нічого. У такому випадку *буття дорівнює ніщо*. Це перша парадоксальність, з якою зустрічається пересічний читач “Науки логіки”. Але Гегель підбадьорює його йти далі і не дивуватися. У справедливості ототожнення буття і ніщо можна переконатися хоча б на такому прикладі. Люди схильні уявляти собі буття, скажімо, як чисте світло, а ніщо як чисту темряву. Однак у абсолютному світлі, як і в абсолютній темряві, нічого не розрізнити.

Єдність буття і ніщо дає третє поняття – *становлення*. Становлення виражає такий рухливий, нетривалий стан, коли речі коливаються між своєю визначеністю і невизначеністю, між буттям і ніщо. Становлення, відповідно до Гегеля, є *“хитким неспокоєм, що осідає, переходячи в деякий спокійний результат”*. Цей спокійний результат у вигляді чогось суцього є *наявне буття*, тобто щось існуюче, певне буття. Певність буття є *якість*.

Вже з перших кроків у межах “Науки логіки” видно, що Гегель іде за **принципом тріадності**: *теза – антитеза – синтез*. Спочатку висувається деяке положення, потім формулюється його заперечення, а далі настає черга *заперечення заперечення*. Так від *буття* йшов перехід до *ніщо*, а від *ніщо* – до *становлення*. Перехід від однієї категорії до іншої підкорюється принципу *зняття*. Гегель пояснює, що в німецькій мові “зняття” (Aufhebung) має подвійний сенс: воно означає збереження, утримання й у той же час припинення, закінчення. Саме характеризуючи заперечення, Гегель і вживає

термін “зняття” для проведення думки про єдність двох моментів: зникнення й одночасне збереження, збереження позитивного результату, що складає підставу наступного кроку. Таким є зовнішній вигляд руху категорій від однієї до іншої.

Повернемося знов до *якості*. Якість відрізняє один предмет від другого і одержує у Гегеля таку дефініцію: “*Якість є взагалі тотожна з буттям визначеність ... Де що є завдяки своїй якості тим, що воно є, і, втрачаючи свою якість, воно перестає бути тим, що воно є*”. Людину, що звикла до наочних прикладів, може не задовольнити таке визначення якості. Так, воно дуже абстрактне, як і усе, про що йдеться у “Науці логіки”. Але більш точно сказати, що ж саме таке втрачає предмет, коли він втрачає свою якість і стає іншим, – це зовсім не справа логіки, а завдання конкретної науки, що вивчає конкретний предмет.

Якість не тільки визначає наявне буття будь-якої речі, вона також є її границею, намічає її перехід у інше, а те, в свою чергу, має своє кінечне. Кінечні речі “*женуть себе далі*”, далі свого буття. Ставши іншим, предмет знову прагне далі, за свою границю. Цей ряд можна продовжувати до нескінченності.

Якщо хто-небудь зосередиться на такому уявленні про нескінченність, коли вона протилежна кінечності, то він одержить так звану “*дурну нескінченність*”, неістинну. Остання містить у собі протиріччя, оскільки передбачається, що є щось кінечне і є щось нескінченне, обидва вони виступають як два окремих світи. Дійсна ж, істинна нескінченність зв'язана з кінечним. Наочним прикладом такої єдності Гегель називає коло: замкнута геометрична фігура, що не має ані початку, ані кінця. Цей образ дає можливість зрозуміти зміст наступної категорії – *для-себе-буття*, у якій відображається і кінечність, і нескінченність буття. *Для-себе-буття* полягає у такому виході за свої межі, що воно нескінченно повертається до себе.

Далі Гегель переходить до категорії *кількості*. Кількість є характеристика предмета, байдужа до його буття. Кількість не усуває буття предмета, але тільки до певної межі, досягши якої предмет утрачає свою якість. Так поєднується кількість і якість; категорією, що виражає цю єдність, є *міра*. Міра вказує на кількісні межі, у яких предмет зберігає свою якість, своє буття як певний предмет. Це – своєрідний інтервал перебування предмета як певного, сталого. Самі по собі кількісні зміни, скільки б вони не відбувалися, характеризуються поступовістю лише доти, доки не досягають міри, кінця інтервалу. Перехід же в нову якість здійснюється як *стрибок*, адже поступовість припиняється. Тут Гегель зауважує, що чисто кількісний поступовий рух уперед припиняється абсолютно тільки з якісної сторони, коли відбувається стрибок у нову якість. Що ж стосується самих по собі подальших кількісних змін, то вони можуть і далі продовжуватися. Але і цього мало. Якісні зміни у тому самому носії чергуються в такому порядку, що створюють деяку “*вузлову лінію відносин міри*”. Те, що можна назвати носієм вузлової лінії відносин міри, приводить нас до думки про наявність деякого субстрату, як неусувної основи усіх змін, “*певної матерії*”.

Пізнання не обмежується фіксацією різноманіття наявного буття, воно припускає подальше поглиблення, коли у бутті проглядається *сутність*. На етапі сутності немов зникають попередні визначення буття, але не зовсім. Визначення у сфері сутності мають іншу природу, ніж процес визначень у сфері буття. Сутність виступає першим запереченням буття на шляху до поняття, вона знаходиться між буттям і поняттям, опосередкує їх. Визначення сутності через ряд категорій чимось нагадують попередні, але тут вони носять рефлексивний характер, тобто як відображені у іншому, вторинні.

Сутність Гегель розглядав у трьох вимірах: спочатку як *рефлексію в саму себе*, потім як *явище* і, зрештою, як *дійсність*. У кожному з названих вимірів думка рухається за допомогою багатьох важливих категорій, з приводу яких у природознавстві й історії філософії відбувалися жваві дискусії і мали місце серйозні розбіжності.

Так, першою категорією Гегель називає *видимість*. Видимість виникає, коли прагнуть розглядати безпосередність буття стосовно сутності. Безпосереднє буття речей є ширмою, що приховує сутність. І коли говорять: усі речі мають сутність, то цим хочуть сказати, що насправді вони не такі, якими видаються. Ця форма даності речей і є *видимість*. Наявність видимості становила, за Гегелем, привід для розвитку скептицизму, а також ідеалізму Лейбніца, Канта і Фіхте. Одні використовували у своєму вченні термін “*феномен*”, інші – “*явище*”, але це усе – “*видимість*”. Видимість виникає у ситуації, коли сутність береться як щось безпосереднє, за аналогією з наявним буттям. Конструктивний хід категорій продовжується тоді, коли розглядають *видимість* сутності у самій собі, а це є рефлексія.

Серед понять, що визначають рефлектуючу сутність, Гегель розглядає *тотожність*, *відмінність*, *протилежність*, *протиріччя*. У розділі про підставу Гегелем вводяться категорії *форма*, *зміст*, *матерія* і *умова*. Усі вони сприяють всебічному визначенню сутності. За наявності підстави і умов здійснюється *існування*. Сутність у своєму існуванні є *явище*. Тут у Гегеля зустрічається одне цікаве висловлення: “*усе, що є, існує*”. Воно наштовхує на важливість розрізнення речі й існування, подібно тому, як розрізняють щось і його буття.

Річ, як *явище*, є прояв сутності. У світі явищ виділяється істотне *явище*, що називається *законом*. Єдність *сутності* й *існування* дає наступну категорію – *дійсність*. Дійсність розглядається у таких її моментах, як *можливість* і *необхідність*. Дійсність – це не тільки здійснена можливість, а й реальні можливості подальшого розвитку. Від *реальних можливостей* Гегель відрізняє *абстрактні*, котрі не мають умов для перетворення у дійсність. Розгляд такого моменту дійсності як *необхідність* йде поряд з *випадковістю*. Завершується вчення про *сутність* аналізом категорій *причини* і *взаємодії*, після чого здійснюється перехід до *поняття*.

Вчення про поняття складає третю і останню частину “Науки логіки”, її Гегель ще називає *суб'єктивною логікою*. Зіставляючи цю частину з попередніми, можна визначити поняття як “*істину буття і сутності*”.

“Істина” тут має сенс єдності, оскільки буття і сутність по відношенню одне до одного і до самих себе давали однобічність. Сутність стосовно буття була його першим запереченням, *поняття* – друге заперечення, або заперечення попереднього заперечення. *Поняття*, про яке тут йдеться, слід відрізнити від поняття в звичайній логіці. Там воно розглядається як вихідна, найпростіша форма мислення, отримана у результаті діяльності думки, що абстрагує. У контексті “Науки логіки” *поняття* теж можна назвати абстрактним, якщо під конкретним розуміти лише почуттєво-конкретне, те, що безпосередньо сприймається. “*Поняття як таке*, – ще раз звертається Гегель до тих, хто вступив у царину філософії, – *не можна обмацати руками, і ми повинні взагалі залишити осторонь слух і зір, коли справа йде про поняття*”. Конкретність *поняття* науки логіки забезпечена тим, що воно містить у собі в якості “знятих” усі попередні визначення мислення. Від “буття” до “поняття” зростає потенціал конкретності мислення як багатства його визначень.

Діалектичний процес, що здійснюється в сфері *поняття*, Гегель називає розвитком. Він відрізняється від діалектичного процесу в *бутті* і *сутності*. Для сфери *буття* був характерний перехід у інше, а для сутності – видимість у іншому. Для розвитку ж властиво покладання тільки того, що вже було наявним, тобто його розгортання. Саме тому у заключній частині “Науки логіки” майже немає нових категорій. Розпадається вона теж на три розділи: *суб'єктивність, об'єктивність, ідея*.

У розділі про суб'єктивність зустрінемо знайомі з формальної логіки елементи мислення – *поняття, судження, умовивід*. Однак Гегель надає їм тут трохи іншого значення. Так, коли говорять про поняття, то його, як правило, визначають як загальне уявлення. Відповідно до цього, говорять про поняття рослини, тварини і т.п., вважаючи, що ці поняття виникають завдяки абстрагуванню від усього особливого, що відрізняє конкретних тварин, рослин, і збереженню того, що є в них загального. Але це, так би мовити, повсякденна робота нашої думки. Гегель же звертається до історичної роботи людської думки. Потрібні тисячі років, щоб у свідомість людей увійшла ідея загального, що лежить у поняттях. Отже, у Гегеля мова йде немов про *метапоняття, метасудження і метаумовивіди*. Названі елементи, форми мислення мають ще й інше значення. Усі вони – моменти розвитку *поняття*. Тому тут цілком доречні вирази: *поняття як поняття, поняття як судження, поняття як умовивід*.

І, нарешті, що ж значить “суб'єктивність” у першому розділі? Тут немає нічого загального з “суб'єктивністю” у звичайному сенсі слова. Гегель просто хоче сказати, що спочатку *поняття* є істиною тільки для себе (тут може бути доречною віддалена аналогія з “буттям” у фазі безпосередньої даності). Якщо покласти історичний розвиток мислення на зазначені моменти *поняття*, то розсудку відповідає поява здатності мати поняття взагалі, а розуму – здатність до судження й умовиводу.

Другий розділ має назву “Об'єктивність”. Тут розглядаються явища нашого мислення, що мають назву *механізм, хімізм і телеологія*. Що

стосується першого, то можна говорити про механічний спосіб представлення, про механічну пам'ять, звичку, про механічні дії. В усьому цьому об'єктивність виявляється як проста цілокупність поняття. Ця перша форма об'єктивності є поверхневим, бідним думкою способом розгляду предметного світу, недостатнім навіть для осягнення природи, а тим більше – вивчення духовного світу.

Хімізм свідчить про те, що об'єкти мислення не байдужі один одному, а якщо до їх відносин додається ще і мета, то відбувається перехід до *телеологізму* як способу осягнення світу. У цій частині можна знайти ряд цікавих зауважень. Так, говорячи про співвідношення засобу і мети, Гегель зауважує: *“Плуг щось більш гідне, ніж безпосередньо ті вигоди, що доставляються їм і служать цілям. Знаряддя зберігається, у той час як безпосередні вигоди минуці і забуваються. За допомогою своїх знарядь людина панує над зовнішньою природою, хоча за своїми цілями вона скоріше підлегла їй”*. Викликає інтерес і вказівка Гегеля на *“хитрість розуму”*. Ця *“хитрість”* полягає у тому, що, дозволивши об'єктам діяти відповідно до їх природи, давши їм волю виснажувати один одного у взаємодії, без видимого втручання розум усе-таки здійснює свою власну мету. Звідси виникає думка: а чи не так вчиняє з людьми *“історія”*, *“доля”* і т.д., якщо через їх, здавалося б, вільні дії, складається невідомий людям план, *“історичний проект”*, *“логіка історії”* і т.п.?

Останній розділ вчення про поняття і всієї *“Науки логіки”* – *“Ідея”*. Слово *“ідея”* – багатозначне, ним люди користуються у повсякденному житті у значенні *“думка”*, *“уявлення”* тощо. Відомо воно з найдавніших часів і у філософських вченнях. Кант додав йому значення *“поняття про безумовне”*, про щось трансцендентне щодо світу явищ. У нього *“ідея”* вживається у сенсі мети, до якої можливе лише асимптотичне наближення, і яка служить самим загальним орієнтиром вчинків.

Для Гегеля ідея є *“істина в собі і для себе, абсолютна єдність поняття й об'єктивності”*. Мислитель відрізняє істину у філософському сенсі від істини у повсякденному розумінні. В останньому випадку більше б пасувало слово *“правильність”*. У глибшому філософському сенсі *істина є тотожність об'єктивності і поняття*. Так, коли говорять про істинну державу, істинний твір мистецтва, то мають на увазі, що вони є такими, якими повинні бути, тобто їх реальність відповідає їх поняттю. Ми можемо поряд з цим сказати і так: погана людина – це та, яка не вчиняє у відповідності зі своїм поняттям і своїм призначенням. У такому випадку фіксується розбіжність між існуванням предмета (людини) і його поняттям, істинність розпадається, хоча формальна правильність судження і може зберегтися.

Ідея, за Гегелем, є історичним досягненням людської думки, вона присутня у людей, присутня тут-і-тепер у кожній свідомості, нехай іноді у послабленому вигляді, але, у всякому разі, не так як у Канта – десь далеко і потойбічно. *Доказ того, що ідея є істина*, підкреслює Гегель, *не слід шукати тільки в останньому розділі твору, ідея є результатом усього ходу думки*.

Усі викладені в науці логіки категорії – не що інше, як моменти ідеї, і усі вони є доказом істинності ідеї.

Ідея як істина є процес, що проходить три ступеня: *життя, пізнання і абсолютна ідея*. У формі життя ідея з'являється у вигляді безпосередності; у формі пізнання має образ теоретичної і практичної ідеї; у формі абсолютної ідеї, де остаточно переборюються усі розходження, припиняються всілякі переходи, вона є *“чиста форма поняття, яке споглядає свій зміст як самого себе”*.

Отже, останнім категоріальним акордом “Науки логіки” виявилась сакраментальна *“абсолютна ідея”*. Вона і омега цієї частини гегелівської системи, і альфа наступної. Тому думка увесь час обертається навколо одного: що ж усе-таки ховається за *“абсолютною ідеєю”*, який її зміст.

От ви тільки-но прочитали “зміст”, а, між іншим, у “Науці логіки” ця категорія має своє місце і свою черговість появи. Категорія змісту сама є моментом *абсолютної ідеї* і складовою частиною системи категорій логіки. І якими би іншими пояснювальними категоріями ми не формулювали свої запити до *абсолютної ідеї*, ми б щораз висловлювали ті чи інші її аспекти, моменти, нюанси, що уже зафіксовані логікою. Виходить, що *абсолютна ідея* містить у собі усе багатство категоріальних засобів, упорядкованих у систему. Тобто за “змістом” вона є усе те, що викладено Гегелем у “Науці логіки”. У вузькому значенні цього слова вона сама є окремою категорією, верхівкою системи, що має проекцію на кожен елемент системи. Можна ще сказати, що *абсолютна ідея* є компактно вираженим зібранням змістів усіх попередніх категорій, своєрідний їх компендіум, поняття усіх понять. Це цілісний плід у формі підігнаних один до одного листів – наочним прикладом-образом тут послужить капуста. Знімаючи з неї лист за листом, ми одержимо низку категорій, аж до найпершої, найбіднішої (*буття*), прийдемо до початкової точки.

Створивши “Науку логіки”, Гегель виконав грандіозну роботу. Нехай по-своєму, але він спромігся упорядкувати майже усі понятійні пізнавальні засоби, що були вироблені у ході духовного розвитку європейських народів. Це була генеральна ревізія понятійного інструментарію з наступною організацією категорій у строгій субординації і координації. Гегель переконався, що накопичені за тривалий час терміни нагромаджуються один на другий, створюючи безладдя; різнопланові значення просвічуються через оболонку одного й того ж терміну, перетинаються з такими ж значеннями інших. Натомість йому удалося навести певний порядок. *“Вища задача логіки, – писав Гегель, – очистити категорії”*. Для опису цього порядку треба було звернутися до спеціальної термінології, до мови власного винаходу, щоб не відбулося додаткової накладки змістів тих термінів, що досліджуються, і тих, за допомогою яких проводиться дослідження. Ця специфічна мова додає труднощів у розумінні “Науки логіки”. Часом і самому Гегелю не дістає службової термінології, і він звертається до слів-метафор, що можуть зовсім збити читача з пантелику. І все-таки тренований на гегелівських текстах читач швидко звикає до особливостей стилю

великого філософа й одержує задоволення від глибини його думки, від “дисципліни свідомості”.

У абсолютній ідеї наука логіки осягла своє власне поняття. Однак ця ідея є ще тільки логічною ідеєю, вона перебуває у формі чистої думки. Говорячи інакше, чиста ідея пізнання замкнена у суб'єктивність і тому дослідження не довершене. Прийнятий Гегелем метод філософського дослідження вимагав зняття першої форми існування (суб'єктивності у даному випадку), заперечення її, тому логічна ідея прагне перейти у форму об'єктивності, у природу. Якщо ми глянемо на останню сторінку “Науки логіки”, то прочитаємо там з цього приводу наступне: *“Отже, перехід слід тут розуміти скоріше так, що ідея сама себе вільно відпускає, абсолютно впевнена у собі і перебуваюча всередині себе”*. Перехід абсолютної ідеї у природу завжди вважався найбільш темним місцем філософії Гегеля, багато хто вбачав тут чисту містику чи суто “ідеалістичну” нісенітницю. Усі ці обвинувачення можна деякою мірою відкинути, якщо чітко визначитися, де – суть справи, а де – звичайна метафоричність. У всякому разі, не логіка переходить у природу, не “абсолютна ідея” прямує у природу чи набуває вигляду природних явищ. Можна говорити тільки про мислений “перехід” логічної ідеї до природи; не стільки сама ідея, скільки наука про неї (тобто логіка) переходить і, до того ж, не до природи, а до філософії природи.

Філософія природи

“Філософія природи” складає другу частину гегелівської “Енциклопедії філософських наук”. Цей капітальний твір одержав, напевно, найбільше критичних зауважень як від учених-натуралістів, так і від філософів. Як би не був Гегель обізнаним в успіхах природничих наук, він не міг охопити усі досягнення природознавства, дати їм належну оцінку і визначити напрямки розвитку. Навіть за його часів “Філософія природи” не могла задовольнити таких учених, як, скажімо, В. Гумбольдт і К.-Ф. Гаус. Пізніше негативне ставлення до натурфілософських побудов Гегеля висловлювали Г. Гельмгольц, Б. Рассел, В. Гейзенберг... Причини такого ставлення були різні, почасти через невідповідність деяких суджень дійсним науковим фактам, почасти через протест проти спроб філософа привести в деяку систему природознавство. Сьогодні навряд чи було б доречно акцентувати увагу на деталях тих чи інших уявлень Гегеля про природні процеси, вони майже цілком відійшли в історію і можуть цікавити головним чином істориків науки. Ми торкнемося лише філософського аспекту роботи Гегеля і з'ясуємо її місце у системі поглядів мислителя.

Не будемо забувати, що Гегель створював енциклопедію **філософських наук** і писав **філософію природи**, тобто сферою його наукової діяльності була **філософія**. Предметом же філософії є мислення, матеріалом для якого може бути усе, що завгодно, будь-який напрямок людської діяльності. Філософія як наука про мислення може звести предметну орієнтацію мислення в три напрямки – мислення про процес мислення, мислення про природу і мислення про суспільство. Ці напрямки і дають нам три

філософських науки: логіку, філософію природи і філософію духу. Передбачається, що на період формування зазначених наук вже існує “чисте знання”, досягнута достатня зрілість мислення у повному обсязі понятійного апарату, згорнутого в цілісність під назвою *абсолютної ідеї*. Відтепер резонно виникає питання: навіщо потрібна філософія природи як особлива наука? Якусь частину відповіді на це питання Гегель уже дав на останній сторінці “Науки логіки”. Додаткові пояснення він пропонує у вступі до “Філософії природи”.

Людина відноситься до природи подвійно: теоретично і практично. Останнє означає використання окремих продуктів природи (а не засвоєння природи як цілісності) для задоволення своїх – природних же – потреб безпосередньо чи через виготовлення певних знарядь. Теоретичне відношення до природи називається фізикою, вона прагне засобами мислення пізнати загальне у природі: закони, певні роди, класи і т.п. Філософія природи теж має своїм предметом загальне, але відрізняється від фізики формами, способами мислення, характером самого підходу до питання “Що таке природа?”. Специфіку фізики не слід вбачати винятково у її емпіричному фундаменті: *Якби фізика ґрунтувалася лише на сприйняттях*, – говорить Гегель, – *і сприйняття були б не чим іншим, як свідченням наших чуттів, то робота фізики складалася б лише в огляданні, прослуховуванні, обнюхуванні тощо і тварини, таким чином, були б також фізиками*”. Насправді ж бачить, чує і т.д. “дух”, істота, що мислить. Отже, фізика є мислення природи, вірніше, розумове пізнання природи. Відмінності між філософією природи і фізикою впливають з послідовності їх ставлень до природи. Фізика на основі емпіричного дослідження накопичує й узагальнює матеріал щодо природи; філософія природи підхоплює і переводить на мову поняття отримане від фізики “розсудково загальне”. Можна було б сказати і так: філософія природи має своєю задачею переклад розумового фізичного матеріалу в сукупність загальних визначень мислення, тобто категорій, що являють собою “алмазну сітку”, у яку ми вводимо будь-як матеріал і тільки цим робимо його зрозумілим.

Фізика споріднена філософії узагальнюючою діяльністю мислення. Мислячи предмети, ми перетворюємо їх у щось загальне, у щось суб'єктивне і “*жива діяльність природи змовкає в тиші думки*” – як фізичної, так і філософської. Теоретичне відношення до природи саме собою виводить фізику на проблеми сутності людського пізнання. Візьмемо, приміром, поняття природи. Чи породила його фізика? Напевно, ні, тому що тоді б воно не було для неї проблемою. Очевидно, поняття природи виникло за межами фізики і до усякої фізики як результат історичного розвитку пізнання і багатобічного відношення людини до навколишнього світу. Тому розглядати поняття природи як поняття – прерогатива філософії. Поняття ж природи у всій своїй повноті цілком вміщає у себе зміст *абсолютної ідеї*, що являє собою єдину “алмазну сітку”, сплетену з універсальних категорій. І тому стає зрозумілим, що для Гегеля природа й ідея є те саме, тільки у іншій формі – формі об'єктивного існування.

“Філософія природи” складається з трьох розділів: *механіки, фізики і органічної фізики*. У механіці розглядається проблема простору й часу, матерії і руху. У центрі уваги тут суто кількісні процеси. Якісність матерія здобуває у фізиці. Якісні форми матерії – *світло і “тіло індивідуальності”*, яке пов'язано з чотирма стихіями: повітрям, вогнем, водою і землею. Гегель стоїть тут цілком на позиції давньогрецького натурфілософа Емпедокла. Позиція може бути цілком зрозумілою, якщо взяти до уваги, що людина у повсякденній практиці аж ніяк не має справи з атомами й молекулами, а дихає *повітрям*, п'є *воду*, користується *вогнем*, засіває *землю*, тобто обертається у світі стихій. Хімічні абстракції – елементи – з'являються тоді, коли увага зосереджується на розпаді стихій. За розглядом суті хімічних процесів йде перехід до органічної природи – *“від прози до поезії природи”*.

У третьому розділі йдеться про “три царства”: *мінеральне, рослинне і тваринне* (або про геологічну природу, природу рослин і організм тварин). Живе є найбільш високим способом існування поняття у природі і утілюється воно, у підсумку, в *конечне одиничне* (індивід, рід, вид). Проте форма одиничності не адекватна загальності ідеї, тому ця форма повинна бути *знята*. Так з'являється дух, свідомість і ідея знаходить існування у самотійному суб'єкті, що і втілює загальність. Здійснюється перехід природи в дух. У цьому місці Гегель фактично уникає питання про походження людини.

Філософія духу

Третю частину гегелівської системи складає “Філософія духу” як наука про *абсолютну ідею у її для-себе-бутті*, або, інакше, наука про *абсолютну ідею*, що самоусвідомлює себе. У дусі ідея повертається сама до себе і здійснюється тепер уже не як логічно конкретне, а як послідовне визначення себе через наявне пізнання, через діючий дух. Гегель не хотів би, щоб його зрозуміли так, начебто природа є щось абсолютно перше, а дух є дещо нею покладене, навпаки *“природа покладається духом, а дух є абсолютно перше”*. Дух сам породжує себе з тих передумов, які він собі створює: з логічної ідеї і зовнішньої природи, будучи однаковою мірою істиною їх обох. Якщо де Гегель і говорить про виходження духу з природи, то *“це виходження варто розуміти не тілесно, а духовно – не як виходження по єству, а як розвиток поняття”*.

Що ж таке *дух*? Гегель з різних сторін підходить до визначення й характеристики цього поняття. З одного боку, він є *“дійсна ідея, що знає сама себе”*. З іншого боку, дух характеризується ідеальністю, що виникає завдяки діяльності духу по переводу зовнішнього у внутрішнє. З третьої сторони, сутністю духу є воля, тобто незалежність від чого-небудь іншого. З формальної точки зору наявність духу фіксується появою “Я”, тобто людської самосвідомості.

Складається “Філософія духу” теж з трьох розділів: *суб'єктивний дух, об'єктивний дух і абсолютний дух*. Сфера суб'єктивного духу вивчається антропологією, феноменологією і психологією, їх предметами є душа,

свідомість і дух (теоретичний, практичний і вільний). Психологічний погляд на дух стосується лише його форми. *Об'єктивний дух* реалізує себе у формі права, моралі і моральності, остання охоплює родину, цивільне суспільство і державу. Перехід до *абсолютного духу* – це пошук найбільш адекватної форми втілення духу. Тут він співвідноситься тільки сам з собою, оскільки споглядає, уявляє й усвідомлює свою власну сутність. Спогляданню відповідає така форма *абсолютного духу*, як мистецтво, уявленню – релігія, усвідомленню (або знанню себе) – філософія, історія філософії. Оскільки *суб'єктивний* і *об'єктивний дух* виявляють себе і розвиваються в окремих індивідах, співтовариствах, державах і народах, тобто у обмежених формах, то Гегель називає такі форми “*конечним духом*”, на відміну від нескінченного *абсолютного духу*. Таким чином, філософія є найбільш адекватною формою духу, вона, зрештою, і є мисляча себе ідея, істина, що знає себе як така.

Те, що колись було схематично викладене Гегелем у “Філософії духу”, розгорнулося у широкі дослідження. Вони присвячені дослідженню права, релігії, мистецтва, історії філософії і склали більше десяти томів. Щодо кожної з цих сфер людського буття і діяльності великий німецький філософ залишив багато думок, спостережень, оригінальних суджень. Спираючись на власну методологію, Гегель прагнув побудувати всеохоплюючу систему науки про всі прояви людського духу. Це була, напевно, остання спроба однієї людини дати енциклопедичний виклад Знання. І хоча незабаром нестримне збагачення Знання й історичні Умови показали марність усяких спроб побудувати закриті Системи, усе-таки залишається гідною подиву титанічна робота одного мислителя. А вивчення його думок буде повчальним ще для багатьох поколінь людей.

4. Філософія права Гегеля

Загальна концепція права

У передмові до своєї праці “Філософії права” Гегель, перш за все, зупиняється на обставинах, які спонукали його звернутися до більш ґрунтовного вивчення права. Зазначивши, що існують закони двоякого роду: ***природні закони*** і ***закони права***, мислитель відзначає, що закони природи абсолютні у тому сенсі, що мають силу через своє існування. Їх дію не можна обмежити, хоча у деяких випадках їх можна порушити. Закони природи ми пізнаємо такими, які вони є і “*наше пізнання нічого їм не додає*”, вони не можуть стати глибшими чи кращими, “*глибшим може стати лише наше пізнання їх*”. Помилковими вони бути не можуть, можуть бути неточними чи хибними лише наші уявлення про них.

Закони права, з одного боку, подібні до природних законів, а з іншого – відрізняються від них. Як і природні, пише Гегель, закони права пізнаються такими, як вони є: “*Саме так більше чи менше знає їх громадянин, і юрист, що вивчає позитивне право, також виходить з того, що є*”. Різниця ж полягає у тому, що закони права не абсолютні, вони виходять від людей, тож

міра їх істинності знаходиться в самій людині, яка вимагає, щоб припис законів права відповідав її власному критерію.

Якщо істина законів природи визначається самим їх існуванням, то істинність законів права не пов'язана з одним лише їх існуванням, адже наявні закони права можуть бути помилковими, невірними, а отже і не належними. А відтак, зауважує Гегель, тут *“можлива колізія між тим, що є, і тим, що має бути, між в собі і для себе суцільним правом, що залишається незмінним, і свавільним визначенням того, що є право”*. Саме ці протилежності між **належним** і **наявним правом**, *“якому свавілля надало силу права”*, і викликають, на думку філософа, потребу ґрунтовного вивчення права.

Задля пізнання належного права *“слід прагнути зрозуміти право як думку”*, розглянути його розумність. І мова тут має йти не про одиничні випадкові міркування щодо змісту права, а про його поняття, адже *істинна думка про право - це не мінливе міркування, а незмінне поняття права*. Однак поняття предмету дослідження, зауважує Гегель, не дається людині від природи. *“У кожної людини є пальці, – пише він, – вона може отримати пензля та фарби, але це ще не робить її художником”*. Теж саме і з мисленням. Від природи кожна людина має здатність мислити, але не кожна є філософом, спроможним знаходити поняття речей, досягати їх розумність.

Тож за Гегелем філософська наука про право є необхідною, оскільки тільки вона спроможна пізнати розумність права і його істинну сутність, в якій знімається суб'єктивність випадкових міркувань про право. Результатом такого зняття є **поняття права**, у відповідності до якого, як до своєрідного еталону, мають розвиватися різноманітні форми існуючого права, набуваючи своєї розумності.

Перехід поняття права від нерозвинутого, а тому абстрактного стану, до розвинутого, конкретного і складає зміст гегелівського труда *“Філософія права”*.

Поняття права, за Гегелем, проходить в своєму розвитку три стадії: **абстрактне право, мораль і моральність**, що визначає складові частини розглядуваного твору. *“Коли мова йде про право, ми маємо на увазі, – пояснює Гегель, – не тільки цивільне право, яке зазвичай під цим розуміють, але також і мораль, моральність та всесвітню історію”*. Усе це, на його думку, належать до поняття права.

Філософська наука про право, зазначає Гегель, має своїм предметом **ідею права**, яка включає у себе **поняття права і його здійснення, існування**. Поняття права та його існування є різними і в той же час єдиними моментами ідеї, подібно тому, як душа і тіло є різними та єдиними моментами живого взагалі. Для кращого усвідомлення цього взаємозв'язку Гегель наводить приклад із насінням і деревом: *насіння має дерево у собі і містить всю його силу, хоча воно не є саме деревом*. Тож дерево, що розів'ється з насіння, є тілом, яке є наслідком втілення душі (поняття) дерева, що у нерозвиненому (згорненому) вигляді містилася у насінні. Таким чином ідея права виявляється не просто єдністю існуючого права і його поняття – це повне їх

взаємопроникнення. Існуюче право має бути тілом поняття права, котре є його душею. Якщо ж тіло не відповідає душі, то воно жалюгідне, випадкове, нерозумне, а отже, за Гегелем, є хоча й існуючим, але не дійсним.

Далі, наповнюючи конкретним змістом ідею права, Гегель зазначає, що **ідея права є свобода**, істинне розуміння якої досягається лише тоді, коли вона (свобода) буде пізнана у її понятті та у наявному існуванні цього поняття. *Свобода ж, продовжує Гегель, дійсна лише як воля, як суб'єкт*, тож подальше викладання представляє собою відображення розвитку вільної волі, переходу її від одних форм існування до інших.

Абстрактне право

Вільна воля, що виступає як одиничне, говорить Гегель, є **особа** (Person). Тож особа – це не будь-який суб'єкт, а лише той, котрий усвідомлює і має вільну волю у собі, адже тільки вільна людина як особа стає основою абстрактного права. Звідси веління права проголошує: *“будь особою і поважай інших у якості осіб”*.

Свою реалізацію свобода особа знаходить у праві **приватної власності**. *“Особа, – пише Гегель, – має дати собі зовнішню сферу своєї свободи, щоб бути як ідея”*. Такою сферою і стає власність. Що ж таке власність і як вона виникає?

Особа має право переносити свою волю в кожен річ, яка завдяки цьому стає **моєю**, отримує мою волю як свою субстанціальну ціль..., як своє визначення і душу; це **абсолютне право** людини на присвоєння всіх речей.

Тож речі, на які людина переносить свою волю, переробляє їх, вносячи в них свою мету, стають її власністю. *“Я даю живій істоті в якості моєї власності іншу душу, не ту, яку вона мала; я даю їй мою душу”*, тому вона і стає моєю. Кожен має право робити свою волю річчю, створюючи власність.

Але з рівності осіб в їх однаковому праві на приватну власність, зауважує Гегель, зовсім не впливає однаковий розмір власності.

Твердження, буцімто справедливість вимагає, щоб власність кожного була рівною власності іншого, помилкове, адже справедливість вимагає лише того, щоб кожна людина мала власність.

Що ж до розміру власності, то він залежить від працьовитості і здібностей людини, тож навіть, якщо б і розподілили майно порівну, ця рівність через деякий час однаково була б порушена. Тому вважає Гегель, *“те, що здійснено бути не може, не слід і намагатися здійснити”*.

На питання, чи правомірним є стан, коли одна людина є власністю іншої, тобто чи правомірне рабство, Гегель дає негативну відповідь. Якщо твердо дотримуватись твердження, що людина – це вільна воля, то цим, вважає Гегель, заперечується рабство. Але він зауважує, що рабство як неправо є діянням не тільки тих, хто перетворює людей на рабів, чи тих, хто гнобить народ, але і самих рабів та пригноблених. Тож рабство, на його думку, належить світу, у якому неправо ще є правом, і з необхідністю знаходиться на своєму місці.

Наступним моментом реалізації свободи за Гегелем є *договір*. Власники можуть обмінюватись речами на основі договору, тож через договір здійснюється подальший розвиток особи як розуму.

Для виникнення договору потрібні дві згоди на дві речі, зазначає Гегель. По-перше, згода набути власність, по-друге, відмовитись від власності. Наявність цих двох моментів для кожної із сторін договору робить договір реальним, бо кожен *“відмовляється від власності і набуває її, залишаючись у самій відмові власником”*. Якщо ж одна із сторін лише набуває власність або лише відмовляється від неї, то на думку Гегеля має місце *формальний договір*.

Розглядаючи сутність і форми договору, Гегель не обминає питання щодо договірної теорії виникнення держави. *“Останнім часом, – пише він, – стали досить часто розглядати державу як договір всіх з усіма. Усі, як стверджують, уклали договір з государем, а він в свою чергу – з підданими”*. Проте, зауважує Гегель далі, оскільки предметом договору є лише одиничні зовнішні речі, які свавільно можуть відчужуватись особою, то не можна підводити під поняття договору ані брак, ані державу.

У договорі мають місце дві волі, які є особами, що бажають залишитися власниками, тож договір виходить із бажання чи небажання особи, яке є довільним. Що ж до держави, то тут справа зовсім інша, адже індивіди не можуть за своїм довільним бажанням (свавільно) відокремитись від держави, оскільки вони є її громадянами по природі.

Розумне призначення людини – жити в державі, а якщо ще немає держави, то існує вимога розуму, щоб вона була заснована.

Вихід чи вхід до держави не може залежати від свавілля окремих людей, на це має давати дозвіл держава, яка залишається метою в собі і для себе і кожний не може, як це було в середні віки, діяти по відношенню до неї, керуючись приватними угодами.

До сфери абстрактного права, окрім власності та договору Гегель відносить і *неправо* у його різних формах: *обман, примус і злочин*.

Обман Гегель визначає як *“загальне, що зведено особливою волею до чогось тільки удаваного у договорі”*. Щодо примусу Гегель зазначає: *людину як живу істоту можна примусити, тобто підкорити її владі інших з фізичного або іншого зовнішнього боку, але вільна воля примушена бути не може*. І уточнює, що *“примусити до будь-чого можна тільки того, хто хоче щоб його примусили”*. Примус як насилля, що порушує буття свободи у його конкретному вигляді, порушує право як право, і є *злочин*. Отже, злочин є негативне, є запереченням права, є несправедливість, яка має бути знята. Заперечення права, що виникає внаслідок злочину знімається *покаранням*. Покарання є також негативне, але воно є запереченням заперечення, тобто виступає поновленням права, а отже справедливим по суті. До того ж *“покарання не тільки справедливе в собі, – зазначає Гегель, – а разом з тим є також право”*.

За подальшою логікою Гегеля зняття злочину через покарання призводить до *моралі*, розгляду якої присвячується друга частина «Філософії

права».

Мораль

Становлення особи абстрактного права моральним суб'єктом, мотиви і цілі вчинків якого починають набувати особливого значення, Гегель зображує через такі поняття як **навмисність і провина, намір і благо, добро і совість**.

Зазначивши, що людина проявляє свою вільну волю через вчинки, які мають різноманітні наслідки, Гегель розводить такі поняття як вчинок та діяння з тим, щоб визначити межі винності особи за наслідки своєї діяльності. На його думку правом волі є право визнавати в діянні **своїм вчинком** не весь обсяг діяння, а лише те, що містилось в її навмисності, а відтак приймати провину за наслідки не в повному обсязі діяння, а лише за те, що вона усвідомлювала і бажала в своєму діянні.

Намір, за Гегелем, виникає тоді, коли суб'єкт діяльності усвідомлює не тільки свій одиничний вчинок, але й те всезагальне, що проявиться як наслідок його вчинку, і бажає його реалізації. Задоволення наміру Гегель характеризує як благо або щастя, яке складає мету діяльності кожної окремої особи, адже реалізація власного наміру є реалізацією своєї свободи.

Але, зауважує далі Гегель, *“намір сприяти своєму благу, як і благу інших (в цьому випадку він називається моральним наміром) не може служити виправданням не правовому вчинку”*. Таке виправдання, коли злочини і думки, що їх скеровували об'являлись правовими та розумними лише через те, що вони йшли від серця, бажання блага, філософ називає самою хибною максимою свого часу.

На підтвердження неприпустимості подібного стану він наводить відому відповідь кардинала Ришельє якомусь пасквілянту, котрий на виправдання своїх брудних вчинків заявив, що *“треба ж мені якимось жити”*. Кардинал сказав: *“Я не бачу у цьому необхідності”*. Тож для Гегеля навіть *“життя не необхідне, якщо воно протистойть більш високому, свободі”*. Непримиренним залишається Гегель і до менш значних порушень права. Коли св. Криспін, пише він, *крав шкіру, для того щоб шити взуття бідним, то його вчинок моральний, але разом з тим неправомірний*.

Разом з тим, Гегель – не педант абстрактного права, як може здатися на перший погляд. Глибоко відчуючи різницю в цілях неправових вчинків, він зауважує таке.

Якщо, наприклад, життя може бути підтримане шляхом крадіжки шматка хліба, то цим, звичайно, порушується власність іншої людини, але було б неправомірним розглядати цей вчинок як звичайну крадіжку.

Тож, за переконанням Гегеля, *“життя як сукупність цілей має право піти всупереч абстрактному праву”*, адже людина як вільна воля не може бути принесена в жертву праву. Інакше, продовжує він, *“якщо б людині, життю якої загрожує небезпека, не було дозволено діяти так, щоб зберегти його, вона була б визначена як безправна, і цією відмовою їй в житті заперечувалась би вся її свобода”*.

Отже, у Гегеля ані благо без права, ані право без блага не є добром, тому неприпустимо, на його думку, щоб вимога *“Нехай здійсниться справедливість...”* мала своїм наслідком припущення *“...навіть якщо загине світ”*.

Обмежені у собі абстрактне право і благо, за логікою Гегеля, знімаються у **добрі**, яке має абсолютну перевагу по відношенню до абстрактного права власності та особливих цілей блага. Кожен з цих моментів, оскільки його відрізняють від добра, має значимість лише у тій мірі, в якій відповідає і підвладний добру. Єдність суб’єктивного і об’єктивного моментів добра, добра по відношенню до себе та до інших утворює сферу моральності, де відбувається примирення права та моралі.

Моральність

Моральність, говорить Гегель, є ідея свободи, що як живе добро через усвідомлення себе і реалізовану волю стає духовною дійсністю, єдністю. Саме у моральності, на думку філософа, відбувається зняття людської природності й суб’єктивності волі, наслідком чого є народження другої природи людини, а саме духовної природи. Людина як природна істота стає духом, що утворює духовну єдність у формі **сім’ї, громадянського суспільства та держави**.

Сім’я, за Гегелем, є безпосереднім моральним духом. Це єдність, що відчуває себе, єдність, основу якої складає **любов**. Моментами цієї духовної єдності Гегель називає шлюб, майно і піклування про нього, виховання дітей.

Розглянувши сутність шлюбу та його різні значення для дівчини та парубка, він зауважує, що призначення дівчини полягає лише у шлюбі, а отже вимога полягає у тому, щоб любов набула форми шлюбу, у якому різні моменти любові тільки і набувають своєї розумності.

Громадянське суспільство у Гегеля є формальним моральним духом. Це єдність, що базується на **зовнішньому упорядкуванні** особливих і загальних інтересів. Її моментами є **система потреб, правосуддя, поліція і корпорація**.

У громадянському суспільстві, за Гегелем, *кожен для себе є мета, а усі інші для нього ніщо*. Але без співвідношення з іншими особистість не може досягнути своїх цілей у повному обсязі. Тому вона змушена вступати з іншими у взаємодію, таким чином використовуючи їх як засоби. Але задовольняючи свої цілі через цю взаємодію, особистість тим самим дає змогу задовольнити цілі іншим, адже сама також виступає для них засобом. *Тож виходить, говорить Гегель, що задоволення особливих цілей веде до задоволення блага всіх, а отже до задоволення цілі всезагального, адже “засоби існування, благо одиничного і його право переплетені із засобами існування, благом та правом всіх, засновані на цьому зв’язку і тільки в цьому зв’язку дійсні і забезпечені”*. Такому об’єктивному зв’язку особистостей Гегель дає назву *“зовнішня держава, як держава потреби і розсудку”*.

Держава, за Гегелем, є заключною формою єдності людини як духовної істоти. Держава – це розумний моральний дух. Це єдність, яка знає

сама себе, єдність, основу якої складають **закони**. Моментами цієї єдності є **державний устрій** або **внутрішнє державне право, зовнішнє державне право** та **всесвітня історія**.

Держава, пояснює Гегель, є організмом, що є політичним ладом, який витікає із держави і зберігає її. Розвиток держави представляє собою “розвиток ідеї, що розпадається на свої відмінності, які утворюють різні влади, їх функції та сфери діяльності”. Отже, подібно до Локка і Монтеск’є, Гегель вважав необхідним розподіл влади у державі, що “у своєму істинному розумінні, з повним правом могло б розглядатися як гарантія публічної свободи”. Але, зауважує він далі, розподіл влади з позицій абстрактного розсудку тлумачиться, з одного боку, як “помилкова абсолютна самотійність влад по відношенню одна до одної”, з іншого – як “однобічне розуміння їх відношення як чогось негативного, як взаємного обмеження”. У такому розумінні принципу розподілу влад, зазначає Гегель, закладається взаємну ворожнечу, страх кожної із влад перед тим, що інша здійснює проти неї як проти зла.

Критична оцінка Гегелем абстрактно розсудливого розуміння розподілу влади зовсім не означає, що він заперечує необхідність будь-якого розподілу.

Влади в державі повинні, насправді, бути розділені, але кожна повинна у самій собі утворювати ціле і містити у собі інші моменти. Говорячи про розподіл діяльності влад, не треба впадати в суттєву помилку, розуміючи це так, наче кожна влада повинна перебувати для себе абстрактно, бо ж влади мають бути розділені тільки як моменти поняття.

У іншому випадку, додає Гегель, “зрозуміло, що дві самотійності не можуть створити єдність, але мають породити боротьбу”. Натомість потрібно, щоб розділені влади усі разом відтворювали поняття держави у його цілісності.

Таким чином, німецька класична філософія представляє собою, перш за все, систематизацію значної частини пропередньої доробку філософської думки з позицій ідеалізму та панлогізму. Особливо у особі Гегеля, вона претендує саме на енциклопедизм – тобто на створення довершеної філософської системи, в якій Абсолютна Ідея доходить свого самопізнання: в цьому сенсі це є дійсно «кінець класичної філософії». Але, як показали подальші події, ця надзвичайно сильна претензія досить швидко була піддана різнобічній і влучній критиці.