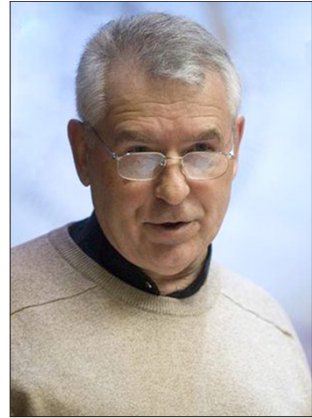


DOI: <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-3>
 УДК 37.011(Sittlichkeit):14(092Гегель)

Анатолій Лой

Поняття «Sittlichkeit» у філософії Георга Гегеля



Статтю присвячено з'ясуванню стрижневої значущості поняття звичаєвості – «Sittlichkeit» – у практичній філософії Георга Гегеля. На відміну від Канта Гегель у центр своєї практичної філософії ставить не мораль (у її імперативній версії трансцендентально належного), але право (як іманентну суспільству фактичність нормативності). Звичаєвість постає у філософії раннього Гегеля як основа соціальності: вона визначає соціальні чесноти та соціальні інститути. Звичаєвість постає тут як соціальна тотальність і самодостатність самовідношення: таким чином Гегель утверджує звичаєвість не лише як субстанційну мораль, але і як соціальну субстанцію загалом. Згодом, у єнській «реальній філософії» (1805/06 роки) звичаєвість виявляється сферою життя дійсного духу і набуває виразно динамічних рис. Гегель аналізує «абсолютно ідеальну тотальність народу», виявляючи закономірності її становлення від «природної звичаєвості» через формування/освіту (Bildung) і визнання до форм розвиненого громадянського суспільства, серед яких найважливішими є сім'я, ділові стосунки, право і насамкінець – держава. Таким чином, царина практичної філософії у Гегеля – це сфера дії об'єктивного духу, де домінують не суб'єкт-об'єктні, і навіть не суб'єкт-суб'єктні відношення, але – ставлення індивідів до субстанції їхнього життєвого процесу, де найголовнішим чинником постає звичаєвість, де вона субстанціальна за визначенням. Так, у звичаєвому матеріалі досвіду напряду присутні принципи розуму, який тут діє на засадах «здорового розуму». Далі Гегель переходить до розбудови філософії Абсолютного духу, у якій звичаєвість є важливим і обов'язковим щабелем його невпинного становлення. Гегель також пов'язує звичаєвість з дією «Божого закону». Мають місце два полюси гранично об'єктивного прояву духу у звичаєвих відносинах: один транслює в загальну царину духу парадигму рідності, її архаїчні зачатки, їхню святість, покриваючи недоторканість особистості, другий уособлює беззаперечний авторитет загалу, що втілений у державі. Соціальні інститути функціонують належним чином за умови здорового умоналаштування тих, хто цими інститутами відає і користується.

Ключові слова: звичаєвість, поширеність звичаїв, умовність звичаїв, звичаєва субстанційність, формування/освіта, практична філософія, здоровий розум, здоровий глузд, умоналаштування.

© Анатолій Лой, 2022

Вступ

Примітно, що працю Імануеля Канта «Метафізика звичаїв», яка з'явилася друком у 1797 році [Kant 1993], молодий Георг Гегель прочитав уже влітку наступного року. Насамперед йому впало в очі включення права у царину Sittlichkeit, що виглядало для нього позитивним кроком. Водночас, у філософії Гегеля суттєво міняються конотації терміну Sittlichkeit порівняно з кантівськими міркуваннями. Тут не просто об'єднуються під одним дахом моральні й правові прояви свободи, але при цьому їх синтез у вигляді «звичаєвості» виглядає більш вищим і значущим, аніж його складові. Для його назви поряд з терміном Sittlichkeit вживається попервах навіть інший – життя (Leben). Останній термін відпав і забувся, але його фрагментарна поява, подібно обмовці за Фройдом, говорить про спрямованість Гегелевого поняття звичаєвості: його цікавить життєвість звичаєвості. Помінялись фундаментальним чином значення пов'язаних з ним концептуально базових понять. Для Канта Sittlichkeit було скоріше супровідним додатком поняття моралі, і навіть вживалось як синонім моралі, але при цьому воно додатково підкреслювало роль мотиваційного чинника моралі як реального життєвого явища, про що йшлося вище. Тож коли Sittlichkeit виступає саме у ролі супутника моралі, тоді доречніше його перекладати українською як «моральність», що ми й робили, говорячи про Канта. Українська термінологічна пара «мораль–моральність» в такому разі виглядає суголосною з практикою вживання в латині відношень «moralis-moralitas».

Але в межах Гегелевої доктрини поняття Sittlichkeit не прив'язане до уявлень про мораль, а тим більше тут аж ніяк не йдеться про його підпорядкованість моралі. Помінялась роль провідних ідей у практичній філософії, в її загальній доктринальній структурі. Якщо Кант робив ставку на засадничість морально-практичного розуму в усьому ареалі практичної активності людей, то для Гегеля таким є поняття духа. Але перш ніж це поняття духа посіло своє «патріарше місце» – а це почалось з доробку єнського періоду – молоді й амбітні Гегель та Шеллінг [Schelling 1800] на початку XIX століття ініціювали докорінну реконструкцію ідеалізму, взявшись за його оновлення саме з практичної філософії.

Сказане стосується передусім Гегеля, бо Шеллінг уже встиг заявити про себе в жанрі трансцендентального ідеалізму й був більш схильним до проблем естетики та міфології [Schelling 1859]. Але Гегеля явно тягнуло до проблематики громадсько-політичного життя з властивими нюансами економічних, правових і релігійних стосунків. Опинившись, зокрема, у баварському містечку Бамберг, де йому прийшлося редагувати місцеву газету, він не надто ремствував на обставини провінційного життя, а жадібно цікавився подіями й станом речей в регіоні, намага-

ючись роздвигатися тенденції загального порядку. І це на тлі активних студій правничих, економічних, історичних та інших джерел, якими був наповнений тогочасний дискурс. Практичний інтерес супроводжував мислителя завжди. Саме з цих міркувань поняття *Sittlichkeit* стало одним із фундаментальних понять майбутньої Гегелевої системи. Якщо Гегель віддавав перевагу цьому поняттю перед мораллю, то це відобразило намір переформатування засад практичного розуму саме з погляду об'єктивного ідеалізму на відміну від ідеалізму трансценденталістського штибу, яким він поставав у Канта або Фіхте [Fichte 1845/1846]. Для прибічників трансцендентального ідеалізму важлива передусім *об'єктивна значущість* пропонувананих моральних принципів і здійснюваного на їхній основі законодавства. З точки зору молодих засновників об'єктивного ідеалізму подібної видимості явно недостатньо для конституювання практичного розуму як чогось дійсного й самодостатнього. Практичний розум має бути *дійсним*. Об'єктивність і дійсність були фундаментальним посилом Гегелевої філософії з самого початку. Уявлення про нерозривну пов'язаність розумного та дійсного еволюційно пронизує всю Гегелеву філософію. Тож унікальність феномену *Sittlichkeit* полягає в тому, що об'єктивність практичного розуму імплікована у його *бутті* (буттєвості), а не досягається завдяки об'єктивній значущості його проявів.

Звичаєве (Sittliche) – рушій усіх людських справ

Буттєвості суцього, в якому опиняється людина з належною їй свідомістю, властива безпосередність того, що наявно вже існує, та сприймається, приймається до уваги, але разом з тим це виявляється й обертається живим становленням цілісності (тотальності) відносин, в яких люди вже перебувають у сімейному, суспільному або ж державному (політичному) житті. Фундаментальні для нас «звичаєві стосунки» локалізовані, згідно з Гегелем, саме тут. Ми сприймаємо певні порядки суцього як беззаперчні й благі та справедливі для нас, бо ми задіяні в подібні стосунки у вигляді відносно завершених тотальностей опосередкованим чином саме так. Ми не просто сприймаємо життєві реалії, але й заразом, грубо кажучи, взяли вже на себе неявно «правила гри» того опосередковуючого процесу, який нас «уже» захопив своїм становленням. Не дарма для молодого Гегеля «звичаєва тотальність» (*sittliche Totalität*) асоціюється з рухливістю, становленням народного життя, його самоорганізацією. Саме народ слід вважати інстанцією «абсолютної звичаєвості»: «Абсолютно звичаєва субстанція є ніщо інше, як народ» [Heinrich 1960: 81].

Слід зауважити, що з часом Гегель відмовився від прив'язки звичаєвості до терміну «народ», бо модний у ті часи романтизм надто зловживав

цим поняттям. Мислитель не приховував бажання дистанціюватися від романтизму. Замість поняття народу прийшло інше – держава, вона стала вищим втіленням об'єктивної звичаєвості, інституціонально означаючи найповніший прояв звичаєвої субстанції. Розуміння субстанції від самого початку імпліковане в понятті звичаєвості. Важливо мати на увазі, що це, з одного боку, своєрідна природно-історична субстанція, яку не варто уявляти як щось пасивно наявне в досвіді, яка слугує його основою, такою собі станиною (носієм), на яку нанизуються здобутки досвіду. З іншого боку, субстанція не асистує досвіду пасивним чином, бо вона постійно утримує суб'єкта досвіду в собі, спонукаючи мінливим матеріалом досвіду до того, щоб той піднявся над обставинами, даючи можливість розкритись суті справи, досягати їй необхідної повноти (конкретності), вивільняючи дієвця задля буття для себе. Субстанція у взаємодіях із суб'єктом (дієвцем) підводить його до того, щоб той відповідав запитам життєвого процесу, в який він задіяний. Мотивуюча дія активно присутньої субстанції – це не змушування, присилування, приневолювання, що німецькою передається словом «*er-zwingen*», а це вже принципово інше значення, для чого вживається інший термін «*be-zwingen*», який передбачає щось подолати, осилити, покорити отримати перемогу над чимось, і нарешті оволодіти собою [Hegel 1969b: 418]. Як видно, це друге значення зорієнтоване на домінантність всередині цілокупності (тотальності) відношень (*Verhaeltnisse*), які притаманні звичаєвим тотальностям будь-якого рівня, необхідного для них самовідношення (*Selbstverhaeltnis*). Подібний підхід передбачає самоформування звичаєвих стосунків між суб'єктами досвіду, які конститууються самі по собі, спонтанно. Саме у взаємодіях суб'єктів значну роль відіграють «силові поля» самоспонувань, які при цьому виникають та проявляються у живих звичаєвих цілокупностях досвіду.

Тут явно проглядаються контури властивих Гегелю кроків мислення, його «фірмової матриці». Хоча Гегель у ранніх працях часто користується запозиченими у Шелінга схемами й термінологією, але власне його концептуальний стрижень вже явно означений. Маються на увазі дві перші праці з практичної філософії: «Про наукові способи опрацювання природного права, його місце в практичній філософії та його відношення до позитивних наук» 1802/03; «Система звичаєвості» 1802/03.

У пізніших працях локусом зображуваного Гегелем процесу само-спонування понять – і суцього водночас – є «рефлексійні визначення» на основі таких понять, як тотожність (*Identität*), відмінність (*Differenz*), протилежність (*Gegensatz*) та суперечність (*Widerspruch*). Це означало, що за ідентично мислимою сутністю приховується суттєва відмінність, за рахунок чого розрізнення тотожного переростає у відношення протилежностей, які відображаються одна в другій, завдяки чому їхня вну-

трішня взаємосуперечність спонукає (без зовнішніх сил і зусиль) до вияву нової повноти відносин, до оновленої дійсності. Звернімо увагу на те, що зображувана тут спонтанність невіддільна від явища, яке молодий Гегель уявляв у вигляді само-осилення, само-оволодіння, оволодіння чимось і собою водночас, себто *bezwingen*, про що говорилось вище.

Значений онтологічний момент важливий для розуміння погляду Гегеля на природу мотивації в структурі звичаєвості. У межах тотальності стосунків, до яких залучені свідомі суб'єкти дій, ніхто із них не чинить тиск – навіть поперемінно, як це припускалось у Фіхте, – бо актуалізація нових утворень у ході досягнення єдиної основи вивільняє обидві сторони суперечності, даючи для них можливості в подальшому. Це означає, що набувають вагомості інституціональні посередники (договори, судочинство тощо), які, здавалось би, будучи відчуженими й відстороненими, надзвичайно розширюють простір спроможностей для дієвців. Свобода інкорпорована в живі, наповнені суперечностями відносини, якими є звичаєві тотальності. Гегель підводить до думки, що в поціновуванні свободи варто бути реалістом й позбавлятися надмірних ідеалістичних ілюзій. Ідеалізм, який не веде до реалізму, позбавлений перспективи.

Молодий Гегель цікаво означив свою позицію щодо понять «ідеальне» (*ideelle*) та «реальне» (*reelle*). Ідеальне означало не просто здатність щось уявляти, сприймати чи мислити. Уявлюваним неявно хочуть оволодіти, цим самим мимоволі узалежнюють себе від нього. Подібне володіння обертається щодо нього його запереченням, яке може набувати різноманітних модифікацій, зрештою гублячись у спробах подолання ідеального презентанта. Ідеальне схильне зависати в наявних стосунках з реальним. Ідеаліст Гегель не міг, звичайно, відмовитись від зазначеного поняття, його не влаштовувало таке позиціонування ідеального як пояснювального принципу. Бо тоді важко збагнути, за рахунок чого досягається реальність уявлюваного, його дійсність. Тож доводиться припустити, що те, що протистоїть ідеальному, теж заслуговує на вагомість принципу. Справа в тому, як це з необхідністю проявляється. Ідеальне має сенс, коли воно опиняється на ґрунті реальності. На тому полі, куди ідеальне переноситься, панують скінченні інтереси, потяги, сприйняття тощо. Поняття не залишаються осторонь реальності, завдяки їх вдумливому застосуванню ми втягуємось в життєві справи, тож наявні у них відносини якраз і виявляють допоки невідомі сторони мислимого суцього, постають у їхньому дійсному значенні. Занурення понять в реальність спонукає до осягнення природи цих відповідних понять: коли в них виявляється суттєвість мислимого явища, тоді вони з ідеальних мимовільно перетворюються на реальні. Мислима суть справи виглядає так, що дійсність ніби сама говорить про себе мовою понять. Але зану-

рення понять в реальність вимагає попереднього розуміння того кола сущого, де подібне занурення має сенс. Це передбачає процедуру ідеалізації. Такою гранично мислимою реальністю звичаєвості якраз і виступає зазначена вище «абсолютно ідеальна тотальність народу», яка відтворюється у сукупності подібних тотальностей більш низьких рівнів.

З точки зору намірів та можливостей сучасності Гегеля, феномени звичаєвості – це своєрідні топоси здійснення (реальності) мислення в людській життєдіяльності. Гегель намагається відповісти на питання: як можлива фактичність практичного розуму. Для Канта беззаперечним «фактом розуму» була свобода. Гегель приймає цю тезу, але для її розуміння задає інший поняттєвий контекст. Тут ще немає поняття духа, його роль виконує поки-що поняття абсолюту.

У конструкції практичної філософії гегелівського штибу принципово з самого початку передбачається об'єктивне життя звичаєвих тотальностей, бо це взаємопов'язані явища одного суспільного цілого. Їх можна вважати складовими єдиного природно-історичного процесу. Коли потім Маркс говорив про природно-історичний процес (*der naturwuchsig-geschichtliche Vorgang*), то це можна навіть сприймати як кальку Гегелевої доктрини, а вживання поняття «ансамбль (Ensemble) суспільних відносин» з боку Маркса («Тези про Фюєрбаха») явно нагадує цілокупність (тотальність) звичаєвих відносин. Субстанційність обох типів відносин не викликає сумніву. Гегель дуже часто користується терміном «субстанція», коли йдеться про феномен звичаєвості. Адже звичаєвість історично розкручується навколо взаємодії субстанції та суб'єкта. Звичаєвість – це своєрідний синтезатор правових, моральних, економічних, політичних та релігійних стосунків у суспільстві. Останні також вкладаються, з точки зору молодого Гегеля, в канву звичаєвого життя суспільства, коли він порушує питання про «народну релігію й християнство», про «позитивність християнської релігії». Постановка цих питань відрізняється від способу осмислення в межах «Філософії релігії» пізнім Гегелем. Від ранніх праць про релігію віє скоріше духом прагматизму, аніж спекулятивної рефлексії.

Абсолютній звичаєвості притаманна універсальність охоплення найсуттєвіших згустків її активних субстанційних відносин [Hegel 1969a]. Гегель в «Системі звичаєвості» накидає ескіз найпростіших із них. Ця рину цих відносин він означає терміном «природна звичаєвість» («*natürliche Sittlichkeit*»), тут чинні насамперед чуття (*Gefühle*), потреби (*Bedürfnisse*), задоволення (*Genüsse*). Все це пов'язане зі споживанням, а це в свою чергу мотивує процес праці, який спонукає безпосередньо до окультурення споживання. Загально відомою є увага Гегеля до ролі засобів праці, що саме в них сконцентрований колективний досвід, а це означає, що, соціалізуючи операційну сторону засобів праці, ми опиня-

ємся в стосунках із надбанням цілого суспільства, діємо в силовому полі його субстанції, перебуваємо під впливом його норм та настанов. Сказане стосується не тільки механічних засобів праці, але й окультурених рослин чи тварин (Pflanze und Tiere), де мимоволі доводиться проявляти почуття і стримувати (bezähmen) їх. Завдяки праці виникає опосередкований простір можливостей, наповнений потребами. Тут складатися відношення між «заволодінням» (Besitzergreifung), «діяльністю праці» (Tätigkeit der Arbeit) та «володінням продуктом» (Besitz des Produkts); у цьому пункті здавалось би таке природне для праці бажання заволодіти об'єктом діяльності мимоволі набирає соціально-економічних значень володіння чимось. На цьому ґрунті з'являється відповідне поняття, а це означає, що відношення між працею та продуктом за посередньою участю інтелекту (Intelligenz) постає як взаємовідношення формування, обробки, утворення (Bilden), і охоплюється поняттям Bildung (оформлення/освіта), яке можна вважати одним із провідних понять практичної філософії Гегеля. Розум тут дедалі більше проявляє себе як серцевина й посередник у взаєминах суб'єктивного й об'єктивного. Цілком очевидними є відношення в трикутнику «дитина-інструмент-мовлення» («Kind-Werkzeug-Rede»). Це один із небагатьох сюжетів у Гегеля, де фігурує мовлення. Робиться наголос на мовлення як модус практичного інтелекту, де дитина відчуває та сприймає мотивації мовленнєвого середовища. Через мовлення діти долучаються до колективного інтелекту, навчаються уловлювати його багатоманітні значення. Саме в такий спосіб пробуджуються мотивації інтересу до того, про що говорять і думають, і що є актуальним та суттєвим для загалу: «практичне чуття» зазнає звичаєвого оформлення (Bildung) прямо у витоках філогенезу. Гегелева інновація в цьому разі унікальна.

Наступні групи звичаєвих відносин дотичні до правових та економічних реалій одночасно. У попередньому сюжеті молодий Гегель звернув увагу на перебуванні дітей в об'єктивованому середовищі колективного інтелекту. Тут пропонується до уваги суто соціальна модифікація звичаєвих відносин, де дієвці мають справу з відчуженим середовищем. Ідеться про ряд явищ іншого порядку «машина-достаток-власність/право», за яким тягнеться вервечка категорій «вартість/ціна-обмін-договір». Це своєрідний перетин економічної та правової площин звичаєвості, яка їх об'єднує.

Гегель не міг не зачепити тему «Панування та служіння» (Herrschaft und Knechtschaft), яка потім почала асоціюватись із загальновідомою інтерпретацією ним феномена «визнання» (Anerkennung), й стала ключовою в Гегелевій доктрині звичаєвості. Потім у працях єнського періоду – а тим паче у «Феноменології духа» – зазначена тема постане у більш завершеному вигляді.

Наразі у «Системі звичаєвості» ми маємо справу з ескізом звичаєвості, де представлені окремі групи базових понять, які у властивому їм поєднанні слугують вузлами звичаєвих відносин, що вони, згідно із задумом Гегеля, не зависають у свідомості дієвців, а вже існують в наявній дійсності їхніх стосунків й неявно (завдяки чеснотам) транспонують їхнє значення у звичаєво мислиму реальність, забезпечуючи їм необхідну об'єктивність.

Складається враження, що думка про тотальність (цілокупність) звичаєвих відносин у Гегеля має своєрідний «топологічний» характер, якщо скористатись для цього роздумами Гайдегера. Останній саме з приводу етосу у листуванні з Арендт заговорив про уміцєвленість буття (Ortschaft des Seins), його топологічність [Arendt, & Heidegger 2002: 234]. Суцє вартує того, щоб бути й розумітись, *по-міцю* перебування його події, де воно себе заявило і означило. Семантика етосу передає сенс «міцєперебування», актуальність саме такого порядку, такої конфігурації того, що стало життєво вагомим для нас.

Дійсний дух звичаєвих відносин

Про Гегелеву концепцію звичаєвості у ХХ столітті майже забули, лише Шелер у перші десятиліття епізодично нагадав про її актуальність на тлі поширених тоді етичних версій кантіанства. Тема звичаєвості як така, й особливо у Гегеля, викликала інтерес завдяки повороту філософів та соціологів, а за ними й широкого кола гуманітаріїв, до феномену спілкування, інтеракції, а звідси, як наслідок, новий поворот до розуміння природи соціальних інтеграцій, солідарності, емансипації тощо. Зокрема, в пробудженні інтересу до Гегелевої концепції звичаєвості в контексті поняття інтеракції зіграв, мабуть, загальновідомий нині філософ Габермас, який уміло «вторгається» також в проблемне поле соціології. Актуалізуючи тему відносин між працею та інтеракцією, відштовхуючись від лекцій Гегеля єнського періоду, Габермас потім зачепив дотичну до неї іншу тему, про мінливі стосунки між моральністю й звичаєвістю, та їх принциповий характер у Канта та Гегеля, і головне, як це виглядає з позицій сьогоднішніх реалій. Присвятивши цьому полемічному моменту спеціальну журнальну публікацію ще в середині 80-их рр., він не зміг знову оминати її у ювілейній доповіді на честь свого 90-ліття у 2019 році («Ще раз: про відносини моральності та звичаєвості»).

Дослідники не дарма згадують єнську «реальну філософію» (1805/06 роки): тут Гегель чітко виписав свою позицію щодо фундаментальної конститутивної ролі «визнання» (Anerkennung) в структурі звичаєвих відносин. Практична філософія вже не перебувала на чільному місці, а поступилась проблематиці характерної для Гегеля філософії духа. Тож поняття практичної філософії перекочували в експозицію духа, й зокре-

ма, «дійсного духа», що фігурував поряд із «суб'єктивним» й «абсолютним духом». Хоча останній вважався вершиною поряд з обома іншими, але, мабуть, ключовою для доктрини духа була по суті його об'єктивна іпостась (форма). Для Гегеля те явище, яке потім в його системі філософії іменуватиметься «об'єктивним духом», в енському ескізі філософії духа виглядає як «дійсний дух». Не випадково тут же місцями спливає вислів «духовна дійсність» («geistige Wirklichkeit»).

Вище вже говорилося, що в Гегелівій онтології поняття дійсного співвідносно з поняттям розумного. Тож коли в аналітиці звичаєвості мислитель відчув потребу в застосуванні щодо цього випадку категорії дійсності, це означає, що в мислимому ним явищі виявився новий принциповий поворот. Задля цього вводяться нові для звичаєвості характеристики – дійсність плюс дух. Звичаєвість опиняється під патронажем дійсного духа. Зрушення в розумінні звичаєвості відбулося за рахунок виявлення нового елемента в структурі звичаєвих відносин, який називається визнання (Anerkennung). Хоча на світ божий витягнув це поняття Фіхте, у того воно залишилося нерозкритим. Гегель тонко збагнув, що за цим поняттям приховується особливий ракурс міжсуб'єктних відносин з явним звичаєвим підтекстом. Феномен визнання, як помітив Гегель, онтологічно має свого «генетичного» попередника у вигляді любовних стосунків.

Активна спрямованість закоханих на завоювання прихильності, приязні, уваги до власної персони з боку іншої є не чим іншим, як діяльністю, що неявно спрямована на самосвідомість іншої персони. Самосвідомість закоханих мимоволі виходить за межі самоуявлень кожного із партнерів. Саме тут відкривається можливість відчутти й збагнути власну «достеменну самість» в ситуації, коли закохана особа уловлює, що вона не цілком належить собі, й виходить за межі себе, надає себе, свою самість люблячій особі. У любовних стосунках буття кожної зі сторін набуває значень «буття-для-іншого». Ці стосунки опиняються в царині звичаєвості. Гегель зазначає: «Це стихія звичаєвості, але не сама звичаєвість. Це лише передчуття її» [Hegel 1967: 203]. В неї вривається необхідна для звичаєвості рухливість та напруга у мотиваціях. Царина любові – це своєрідна прелюдія звичаєвості. Взаємовизнання сторін в стосунках можна вважати найголовнішим завоюванням цієї стадії звичаєвості. З одного боку, у зазначених стосунках наявний момент безпосередності, коли люблячим сторонам варто власною самістю пересвідчитися у суттєвості пережитої драми, з іншого – в цій драмі опосередковано виявляється ще один персонаж у вигляді загальної для всіх волі, що присутня у масових (хоча й розпоршених) актах згоди (Bejaung) дієвців, які взаємодіють. Ці акти виходять за межі персональних взаємин і стосуються ділових та правових відносин, в які інкорпорована звичаєвість. Загальна воля в любовних стосунках перевершує вольові наміри закоханих сторін й мо-

тивує їхні дії до створення сім'ї, виховання дітей й забезпечення сімейного добробуту.

Феномен визнання досягає повноти своїх проявів у громадській та діловій сферах суспільного життя. Взаємними визнаннями тут просякнуті всі стосунки, їхня значущість надзвичайно висока. Завдяки визнанню індивіди перестають бути окремишніми самостями, як вони себе зазвичай уявляють, вони неявно набувають значень правових суб'єктів. Загальна воля, яка охоплює їх усіх, ніким зверху не нав'язується: вона появляється на світ у спонтанному процесі взаємних визнань, які суспільство з необхідністю вимушене здійснювати: «визнане визнано як *безпосередньо* значуще, завдяки *його буттю...*» [Hegel 1967: 206]. І далі: «У визнанні самість перестає бути одинаком (Einzelne); вона є правовою у визнанні, себто не є більше у своєму безпосередньому наявному бутті (Dasein). Визнане є визнаним як безпосередньо значуще, завдяки його буттю, але це буття вже породжено із поняття; воно є визнане буття. Людина стає необхідно визнаною та необхідно визнаючою (notwendig anerkennend). Ця необхідність є її власною, а не нашого мислення супроти змісту. Як визнання вона є сама рухом і цей рух уже знімає природний стан. Вона є визнанням» [Hegel 1967: 206].

У цьому пункті не можна не погодитись з думкою відомого дослідника Людвіга Зипа, що поняття визнання аж ніяк не обмежується «боротьбою за визнання», як це може здаватись, бо «рух визнання» скоріше виглядає «телосом», ціллю у розгортанні практичного духа, і зрештою Гегелевого розуміння соціальних відносин (Beziehungen) загалом. То ж не є випадковим, що виникле на базі «Феноменології» та єнських творів поняття визнання мислитель називає «істинним» поняттям соціальних відносин: він убачає його здійснення у певному розумінні сучасного права, моралі та релігії [Sier 2000: 98-99].

Буття визнаності (Anerkanntsein) – це своєрідна «фактичність свободи» на теренах звичаєвості, де буття визнаності в стосунках з іншим поєднується з необхідністю цілком певно визначатись у своїх діях та позиціях. Взаємне визнання вимагає від індивідів чіткої визначеності й певності (Bestimmtheit), позбавляє їх від «страждань непевності» (Leiden an Unbestimmtheit), коли треба уміло й відповідально користуватись свободою, що виникає. Суспільна практика взаємних визнань слугує благодатним ґрунтом для проростання й розвою правових відносин. Право є цілком підручним для здійснення визнання. «Право є *відношенням* особи у її стосунках до іншого, це загальний елемент її свободного буття (ihres freien Seins) або ж є визначенням, обмеженням її пустої свободи. Це відношення не мною для себе придумано або привнесене, предмет є сам утворенням права загалом, себто *визнавального (anerkennenden) відношення*» [Hegel 1967: 206].

Практика правових стосунків несе в собі буття визнаності, поєднуючи досвід безпосередньої участі особи, яка тут якраз і постає правовою особою, з осяганням загальної волі, що виростає на цьому поприщі. У «бутті визнаності» треба «вже бути» самим актом (ідеальної) причетності до визнання, щоб відчутти на собі сфокусованість навколишніх правових стосунків у вигляді такого собі «цілого» («Ganze»). Буття визнаності, що огортає всіх, і є реальністю права. Можна сказати так: фактичність визнаності перетворюється на правову свободу. Потім в «Основах філософії права» Гегель зауважить: «Право – це щось *святе взагалі* хоча б тому, що воно – це буття абсолютного поняття, самоусвідомленої свободи... Мораль, звичаєвість, державний інтерес – кожне з них є своєрідне право, бо кожне з цих формоутворень (Gestalten) є визначенням й буттям свободи» [Hegel 1970a: 84]. Імплементация формоутвореннями духу правових засад стає неодмінною умовою присутності в них свободи. «Духовна дійсність» звичаєвості без внутрішньої причетності до неї правових відносин немислима. Це можна вважати суттєвим нюансом розуміння «фактичності свободи» за Гегелем. Стихія загальних для всіх індивідів правових відносин саме як «буття визнаності» стає правовою актуалізацією обов'язку стосовно один одного: саме «в обов'язку індивід звільняється задля субстанційної свободи» [Hegel 1970a: 298]. «Звідси обов'язок – це не обмеження свободи, а лише її абстракції, тобто не-свободи: він досягає сутності, й добивається стверджувальної свободи (affirmative Freiheit)» [Hegel 1970a: 298].

Піднімаючись в опосередкований спосіб до спільної для всіх субстанції волі, остання досягає змоги поєднуватись із інтелектом (розумом), – а це і є ознакою «дійсного духа», – завдяки чому правове облаштування загального співіснування набирає ознак певної самодостатності. Подібне явище можна навіть кваліфікувати як своєрідне самовідчуження всередині об'єктивного духа. Потім у «Феноменології» саме у розділі про «Дух» Гегель спеціально продумує поняття відчуження у контексті метаморфоз епохи Просвітництва, складнощів «формування» (Bildung) суспільного життя. Але це скоріше необхідний момент в його розгортанні. На цьому тлі закон, що презентує субстанцію «цілого» (цілокупних відносин звичаєвості), і який гарантує для особи справедливість, постає онтологічно вищою сутністю, аніж особа. Таким є онтологічний статус закону, «що має силу»: закон «зберігає нас у нашому бутті». Зрештою «держава є духом дійсності» [Hegel 1967: 214].

Така в загальних рисах тенденція експозиції Гегелевої концепції звичаєвості, яка в наприкінці єнського періоду набула відносно завершеного вигляду. Її основні позиції відтворюватимуться й змінюватимуться за рахунок нових нюансів у «Феноменології духа», «Філософії духа» і, нарешті, в «Основах філософії права».

Індивідуальне та загальне – вісьова лінія звичаєвості. Дорефлексійний елемент досвіду

Субстанція звичаєвості виявила фундаментальну рису духа – його зануреність у буття: «дух у формі буття» не ширяє над реальністю, над світом (Welt), він органічно просякнутий мотиваціями його здійснень, він небайдужий до того, що відбувається з індивідами (дієвцями), їхньою заангажованістю в «перебіг світу» (Weltlauf). «Дух являє собою звичаєве життя народу, бо він є безпосередньою істиною – індивідом, який є світом» [Hegel 1907: 286]. Остання фраза не повинна викликати сум'яття щодо індивідності світу. Для Гегеля народ формує себе завдяки власному досвіду. Здійснення народом власної звичаєвості перетворює людність на унікальне культурно-історичне утворення з притаманними відносинами, умоналаштуваннями, традиціями. «Свій» світ – це своєрідна купель звичаєвої субстанції, в якій формується суб'єкт, що здатен на конкретній культурній основі тут і тепер бути суголосним вимогам часу й обставин. Звичаєвий світ духа, не зважаючи на його загальність, не є універсальним, його не можливо довільно переміщувати з одного географічного локусу в інший, з одного історичного топосу до другого. Його загальність не суперечить його індивідуальності, а його істина відкривається тим, хто в ньому живе, невіддільна від нього.

Гегель підвів до думки, що, починаючи з духа, варто говорити не про гештальти (формоутворення) свідомості, а про гештальти світу, які і є «реальними духами». «Вони є реальними духами, достеменними дійсностями, й замість гештальтів свідомості є гештальтами духа» [Hegel 1907: 286]. «Перебіг світу є подалі для чесноти не лише перевернутим через індивідуальність загальним, але й абсолютний порядок водночас є спільнотним моментом (gemeinschaftliches Moment), наявним у перебігу світу не лише як суцільна дійсність (seiende Wirklichkeit) для свідомості, але й як внутрішня сутність її самої» [Hegel 1907: 249]. У царині звичаєвості дух цілковито поглинутий світом, зосереджений на ньому, коли світ виявляє себе єдиним чином, де зникає відмінність між зовнішніми та внутрішніми проявами дій у ньому.

До речі, поєднання в єдиному цілому зовнішнього та внутрішнього слугує ознакою того, що ми маємо справу з цариною дійсності. Не свідомість, а сам перебіг світу з ангажованими в ньому діями спонукає до повороту від пустих моральних ілюзій та забаганок до «буття реальності», до «дійсності загального». «Тож істина, на відміну від цієї істини, що кутається в суб'єктивність почуття та уявлення, є величезним переміщенням внутрішнього в зовнішнє, облаштуванням розуму в реальність, над чим трудилася вся світова історія й завдяки чому освічена людськість досягла дійсності та свідомості розумного існування, державних

установ і законів» [Hegel 1970a: 419]. Світ схиляє дівців до відповідних умонастроїв та дій, які набувають значень «чеснот» (Tugende), які не заважають в реальності, а вписуються в неї.

У проблематиці «Феноменології» якраз головним фігурантом «досвіду духа» виступає процес звичаєвих відносин у вигляді рухливого й мінливого світу, де дівцю з наявними у нього ілюзіями та честолюбством важко даються бажані уроки зрілості та розуміння. Один із параграфів так і називається «Чеснота та перебіг світу». Згаданий тут епізод – один поряд з іншими, які зображують карколомну історію духа, де міняються не тільки індивіди, їх «звичаєвий умонастрій» (sittliche Gesinnung), але й світ також, й притаманна йому поняттєвість. «Звичаєвий досвід світу» («sittliche Welterfahrung») зазнає змін, на які приречені обидві сторони, і цей процес має явні ознаки формування соціумом звичаєвих відносин, в які імпліковані адекватні часу вимоги «блага та справедливості» (das Gute und das Rechte). Загалом цей процес, проходячи через напруження, відчуження й боротьбу, тим не менше означає набування суспільством, його звичаєвими стосунками, як і самими їхніми учасниками, певної досконалості та взаємоузгодженості загального й індивідуального начал. «Перебіг світу» постає дійсністю загального в індивідуальному, при цьому сповнена чеснот свідомість бореться з перебігом світу: «...те, що він їй пропонує, є загальним, й не лише як абстрактне загальне, але й як оживлене індивідуальністю для іншого дійсне благо (das wirkliche Gute)» [Hegel 1907: 252]. Через суперечності в перебігу світу, де світ хоча й позбавляє епізодично індивіда досягнутого, коли індивідуальність жертвується здавалось би за, як стороною індивідуальності» [Hegel 1907: 254]. Благо, якщо його розглядати з точки зору його реальності та істини (Realität und Wahrheit) є самим буттям (Sein): тож індивідуальність все-таки добивається свого у «перевертаннях» (Verkehrungen) протилежностей, коли «рух індивідуальності є реальністю загального. Індивідуальність світу може виглядати для себе егоїстично; вона є ліпшою, аніж про неї думають; її дія водночас є в собі суцзя, загальна дія. Коли вона чинить егоїстично, то вона не знає, що вона робить; й коли вона запевняє, що всі люди діють егоїстично, то вона лише стверджує, що всі люди не усвідомлюють того, чим є дія» [Hegel 1907: 255-256]. Індивідуальність, яка несе в собі потугу загальності, є реальною (reell), себто дійсною, буттєвою в-собі та для-себе.

У поперемінному змаганні сторін досягається реально можливе «примирення» (Versöhnung) з дійсністю, що для Гегеля означало «бути в дійсності», а отже бути життєвими, впевненими реалістами, бути людьми практичного розуму. Процес набування в досвіді суспільством ознак розумної досконалості та гармонії характеризується у Гегеля поняттям Bildung, про яке я вже згадував. У його перекладі насамперед упадають

в очі значення, пов'язані з освіченістю, формуванням, спрямуванням, удосконаленням людей, які перебувають в процесі «формування», й на собі зазнають благодатного впливу освіти, культури, високих зразків соціального досвіду загалом. Феномен Bildung можна вважати надбанням епохи Просвітництва, а його реальні значення виходять далеко за межі науки, освіти чи навіть культури, й сягають політики та соціальних інститутів, що Гегель показує на сторінках «Феноменології». Втрата рушійними силами французької революції елементарної розсудливості в момент народження громадянського суспільства говорить про викривленість звичаєвих відносин як одного із конституентів тогочасного «перебігу світу». Гегель не міг обійти цього кричущого факту. Філософські прибічники революційного терору, зокрема Робесп'єр, навіть артикулювали питання про «чеснотність терору» («Tugendterror»). Гегеля обурило ігнорування особливостей неоднорідної соціальної реальності: народ руйнує інституції, які він сам створив раніше, бо ті суперечать абстрактній «самосвідомості рівності». Гегель відображує цю обставину у розділі «Абстрактна свобода та жакіття». Розсудливість передбачає врахування особливостей моменту, специфічних інтересів, статусу станів та груп тощо у відносинах суспільних сил, вона не падає з неба, а це та загальна чеснота, яка з'являється на вимогу звичаєвої субстанції і невіддільна від поцінування свободи. Адже однобічне й ідеалізоване уявлення свободи, яким захоплювались революціонери, було «...тим абстрактним самоусвідомленням, яке розчиняє всяку відмінність і всяке існування відмінності. Як така вона постає предметом; жакіття смерті є спогляданням її негативної свободи» [Hegel 1907: 384]. Подібне самоуявлення позбавлене реальності, у ньому немає «стверджувальної свободи», воно не могло бути усталеним елементом такого роду «звичаєвої субстанції», а тому пролітало повз суспільну дійсність.

Процес формування (Bildung) індивідів протікає в атмосфері громадянського суспільства, про що Гегель пише вже на сторінках «Філософії права», й вимагає «самовідданості, почасти огрублених знань та впертого бажання», користуючись «зовнішньою розумністю», досягаючи «форми загальності» [Hegel 1970a: 344]. Заразом відбувається непримітна трансформація зовнішніх проявів формування у внутрішні. «Звідси формування в його абсолютному визначенні є звільненні та роботою вищого звільнення, власне, абсолютний проміжний пункт до вже не до безпосередньої, природної, а до духовної звичаєвості, так само піднесеної до форми загальності суб'єктивної субстанційності» [Hegel 1970a: 344-345]. Формування досягає такого доконаного вигляду, коли суб'єктивність його дій опиняється в зоні практичних проявів звичаєвої субстанції, де власне суб'єктивність зазнає самозаперечень, й набуває значень внутрішнього іманентного процесу, що об'єктивно діє

сам по собі, коли для індивідів їх самовизначення виглядає природним і об'єктивним. «Завдяки такій роботі це формування виглядає так, що суб'єктивна воля сама в собі досягає *об'єктивності*... Це погляд, що він виявляє *формування* як іманентний момент абсолютного і його нескінченну цінність» [Hegel 1970a: 345]. У подібний спосіб формування набирає значень загального суспільного явища в «перебігу світу».

Розмірковуючи над історично розгорнутим досвідом звичаєвих відносин під егідою духа, Гегель насамперед акцентував увагу на стосунках індивідуального й загального, але при цьому нагадував про вагомість особливого, що опосередковує їхні взаємини. Пригадується зауваження Фюрбаха: якщо доктрину Шелінга називають філософією тотожності, то Гегелю можна вважати філософією відмінностей, адже для неї було важливо виявляти істотні відмінності у мислимому предметі, бо саме у тонкощах розрізень і виявляється його сутність. Без культивування цієї ментально акцентованої уваги до особливостей розмаїтих соціальних явищ неможливо уявити повноту відносно зрілих звичаєвих відносин, як і чеснот також. Гегель тут актуальний як ніколи.

Отже, «царина формування» (Reich der Bildung) дійсного духа вирівнює у різних варіаціях відношення індивідуального й загального, і це стосується відносин всередині спільнот (Gemeinwesen) і народу (Volk). Загальне має характер звичаєвої субстанції. Це дух, який для себе – завдяки відображенням в індивідах – і в собі є субстанцією – бо підтримує її в собі. Як дійсна субстанція він є народом, як дійсна свідомість – громадянином (Bürger) народу» [Hegel 1907: 289]. На сторінках «Феноменології» Гегель навіртає до думки, що на рівні духа ми повертаємось до того пункту, який у початковій експозиції досвіду на рівні онтогенезу виглядав як «істина чуттєвої достовірності», коли мова йшла про дію сприйняття. Адже сприйняття «приймає» за істинне те, з чим має справу, як воно є. Гегель своєрідно тлумачить семантику слова Wahrnehmung (сприйняття за істину), коли достовірність (die Gewissheit) сприйнятого має безпосередній характер. Дух уже на рівні власних практичних здійснень досягає того пункту, де дія духа нагадує очевидність чуттєвої достовірності, але для розуму. «Цей розум, яким він [дух] володіє, і як такий ним спостерігається, він і є розумом, який у ньому є дійсним і є його світом, саме так він є в своїй істині; він є духом, він є дійсною звичаєвою сутністю» [Hegel 1907: 286].

Для духа істотно бути в світі й жити світом. «Дух є звичаєвим життям народу, оскільки він є безпосередньою істиною, – індивідом, який є світом» [Hegel 1907: 286]. Достовірність конкретних (цілокупних) звичаєвих відносин народу сама по собі достатня, аби сприймати їх за істинні з боку індивідних суб'єктів життєдіяльності. Це означає, між іншим, що складові звичаєвого досвіду, тобто звичаї (Sitten) або, власне, «звичаєві

закони» (sittlichen Gesetze), які здебільшого *фігурували у ранніх творах і навіть деінде з'являються у пізніших*, відображують також печать «абсолютності». Можна згадати зауваження Гегеля у вступній частині «Філософії права» про те, що царина практики «... – це шлях творення себе як волі, що як практичний дух є найближчою істиною інтелекту...» [Hegel 1970a: 49]. Ця обставина найповнішою мірою стосується практичності звичаєвих відносин світу, в які занурюється дух, тому істина виглядає презентованою в реальності звичаєвого світу, який ми приймаємо (сприймаємо) за істину.

Варто зазначити, що індивідні риси, на думку молодого Гегеля, мають не лише окремі люди, але й народи, носії звичаєвих тотальностей. Вони також індивідні утворення, але вищого порядку: індивідними є звичаєві тотальності кожного з народів. Хоча у тій же «Феноменології» Гегель намагається не зловживати поняттям абсолюту, весь час варто пам'ятати його специфічний сенс, бо це не порожній термін задля посилення значень вживаних понять.

У царині практичної філософії, та відповідно доктрини об'єктивного духа, домінують не суб'єкт-об'єктні відношення, а ставлення індивідів до субстанції їхнього життєвого процесу, де найголовнішим чинником постає звичаєвість, де вона субстанціальна за визначенням. Тому-то «звичаєвий світ» у процесі свого перебігу навіює індивідним учасникам суспільних відносин умонастрої, які виглядають достовірно саме такими, адже таким є світ. Звичаєвий світ запрограмований на сприйняття самосвідомістю у притаманній йому самодостатності. Фактична причетність до звичаєвої субстанції цього світу роблять людей довірливими у його достовірному прийнятті. У «Філософії духа» це виглядає так: «Оскільки субстанція є абсолютною єдністю одиничності та загальності свободи, то *дійсність* та *діяльність* кожної *одиничної істоти*, які полягають в тому, щоб бути й турбуватися задля себе, такою самою мірою зумовлені як попередньо передбаченим цілим, в пов'язаності з яким вони тільки й існують, так і переходом у загальний продукт... – Умонастрій (Gesinnung) індивідуумів є знанням субстанції та тотожності всіх їхніх інтересів з цілим; і те, що інші одиничні істоти спільно знають себе у цій тотожності, і насправді існують в ній, є *довірою* (Vertrauen) – достеменним, субстанціальним умонастроєм» [Hegel 1970b: 271]. Завдяки сприйняттю (прийняттю) власної субстанції за істинну, звичаєве як система відношень «...формує *розумність* цієї самої системи. У такий спосіб вона – є свободою, або в собі й для себе суцєю волею, як об'єктивне коло необхідності, що його моменти постають як звичаєві сили, що керують життям індивідів...» [Hegel 1970a: 295]. Будучи залученим в субстанцію, її сприйняття постає «*дійсною самосвідомістю*», а отже, її можна вважати водночас дійсною, розумною та об'єктивною. «Для суб'єкта звичаєва субстанція, її

закони й сили мають ... як предмет те відношення, що вони – у найвищому значенні самодостатності, – абсолютний, нескінченно твердий авторитет та влада, подібно буттю природи» [Hegel 1970a: 295].

У відносинах індивідів до їхньої субстанції породжуються звичаєві обов'язки (*sittliche Pflichten*). Якщо моральні обов'язки зосереджені у ставленні суб'єкта моральної дії до самого себе, бо тут важливі зв'язки мотивів і намірів з учинками, а їх реалізації – з наслідками, то в структурі звичаєвості розуміння обов'язку виглядає попередньо «замовленим» (чи «запропонованим») наявною цілокупністю взаємин, в яких індивід перебуває, а тому обов'язок виглядає чимось природним і очевидним. Тут обов'язок не змушує, бо звичаєва субстанція самодостатня для звичаєвої мотивації, вона невіддільна від відчуття суб'єктом природності власних звичаїв, її спонування відбуваються спонтанно – ось що вирізняє Гегелеву позицію. Недарма Гегель нагадує про те, що звичаєвість то є взаємини, в яких ми живемо у наших мінливих стосунках з іншими.

Звичаєвість становить нашу «другу природу» (*zweite Natur*). «У простій *ідентичності* з дійсністю звичаєве постає як її загальний спосіб дії – як *звичай* (*Sitte*), його *звичка* (*Gewohntheit*) як *друга природа*, що заступила першу суто природну волю і виступає проникальною душею, значенням і дійсністю свого наявного буття (*Dasein*), живим і наявним як світ *духом*, чия субстанція така ж первинна, як і *дух*» [Hegel 1970a: 301]. Коли символічним чином говорять про другу природу стосовно звичаєвості, то це може означати, що причетні до неї дієвці, у своїй самосвідомості долають поріг суб'єктивності у її сприйнятті. Вона видається їм чимось надлюдським, надсуб'єктивним і квазіприродним. Водночас це виглядає дією їхньої же внутрішньої другої (іншої) природи: субстанціальні спонуки діють самі по собі, ніби за звичкою. Подібний стан скоріше говорить про досягання об'єктивної довершеності звичаєвих відносин, в яких перебувають індивіди. Це означає, що звичаєвість у цьому пункті відповідає власному питомому поняттю. Відчуття об'єктивного стану нашої другої природи дає нам своєрідний прихисток, можливість захищено й впевнено поводитися, завдяки чому ми повною мірою відчуваємо наші спроможності, органічно сприймаємо їх як свої. Наповнений духом світ звичаєвості воістину відкривається так, як він існує у повсякденних й живих, наповнених сенсом стосунках.

Метафора другої природи відносно часто зустрічається у творах пізнішого періоду. Ця метафора потім перекочувала до Маркса, але той явно змістив її поняттєве значення. Другу природу Маркс уявляє як довікля, що постійно упредметнюється суспільним виробництвом, наповнюючись продуктами життєдіяльності. В цьому масиві неконтрольованої діяльності людина скоріше приречена на втрату своєї індивідуальності в технологічних накопиченнях другої природи. Гегелеве поняття другої

природи зосереджено на царині суто звичаєвих стосунків, й хоча воно передбачає пріоритетність загального (звичаєвої субстанції), але беззаперечно зберігає й оберігає онтологічний статус особистості з властивими їй інтересами. Спонтанний процес звичаєвості завжди відновлює баланс загального й індивідуального, без чого звичаєвість втрачає життєвий сенс. Друга природа – це надбання вирівнювань і взаємопорозумінь в усьому розмаїтті суспільних відносин, квінтесенцією яких виступають звичаєві відносини. Вони очевидні та похvatні за будь-яких обставин, що перетворює їх у надійний притулок для людських справ. Це те, що завжди з нами.

У розмаїтій сукупності стосунків (політичних, моральних, правових, економічних тощо) існує об'єднавчий каркас, яким, на думку Гегеля, є звичаєві відносини. З іншого боку, цей каркас виглядає глибоко зануреною субстанцією в історично здобутому досвіді. Гегель тут не зупиняється перед метафорами й порівняннями, щоб підкреслити археологічну глибину успадкованих настанов звичаєвості, їх «...абсолютний, нескінченно міцний авторитет і владу, як буття природи» [Hegel 1970a: 301]. Умисне зважання на за давнений та незмінний характер узвичаєних настанов, якими є звичаї (Sitten), слугує своєрідним натяком на те, що ми маємо справу з принципово іншим типом досвіду, який передує всім іншим типам відносин. Чого варте коротке зауваження Гегеля: «Що ще не стало правом та мораллю, є звичаєм (Sitte), себто духом (Geist)» [Hegel 1970a: 302]. Першим уповноваженим представником духа в людських стосунках виявляється звичаєвість. Сказане означає первинність звичаєвості за її сутністю, де вона грає первинну конститутивну роль стосовно моралі та права.

Первинність та суттєвість звичаєвості, її органічна пов'язаність з духом виявляється у тому, що у звичаєвому матеріалі досвіду на пряму присутні принципи розуму, який тут діє на засадах «здорового розуму» («gesunde Vernunft»). До речі, згадана категорія із лексику «Феноменології». В царині звичаєвого досвіду не намагаються судити про щось, аби потім законоподібним чином ухвалити вердикт, коли по суті вже відомо, про що йдеться. Натомість тут важливо, як бути з актуальною справою, як до неї ставитися, який її сенс. А це вже питання принципів. Завдяки присутності у звичаєвості практичної культури принципів вона здатна навіювати певний умонастрій в моральних або правових оцінках, дає змогу позиціонувати себе. Тут встановлюється фактичність припустимості/неприпустимості цілком певного явища. Звичаєм (Sitte) у філософському сенсі слова можна кваліфікувати лише ту практику *с-прийняття* фактів, яка однозначно претендує на принциповість подібного позиціонування. Це фактичність, яка безпосередньо стає принциповістю і, відповідно, загальністю. Завдяки достовірності принципової

звичаєвої поведінки, вона набуває ознак сталості й загальної чинності, стає надіндивідуальним надбанням, що з боку індивіда свідчить про «постійність характеру». Принципова фактичність прецедентів звичаєвості, яка тут же в практиці спілкування добивається бажаного визнання, претендує на благосхильне розуміння загалом чеснот, його поваги до загального блага та справедливості, наповнює звичаєвість сенсом. Активна й принципова залученість звичаєвості до життєвого процесу, давала привід Гегелю зауважити: «Звичаєве є не абстрактним, як благо (das Gute), а дійсним в інтенсивному сенсі» [Hegel 1970a: 306].

Це практика звичаєвих відносин, яка повсякчас відновлюється, але навіть в зображенні самого Гегеля набуває рис чогось давнього й сакрального, хоча сам мислитель захопливо зображує при цьому сучасні перипетії звичаєвості. Але у такий спосіб передається думка, що звичаєвість має пряму дотичність як до конституювання правових стосунків, так і до власне політичних, економічних, або навіть релігійних відносин. У кожного із цих типів стосунків існує зона їх первинного конституювання, завдяки яким вони постають окремими феноменами сучасного суспільного життя. Кожен із цих феноменів зберігає в собі досвід свого первісного конституювання, і цей досвід у трансформованому вигляді продовжується донині. Сучасна феноменологія іменує подібний досвід «дорефлексійним». Гегеля можна вважати одним із фундаментальних ініціаторів, які звернули увагу на первинну царину конституювання різних типажів суспільних відносин та властивих їм формоутворень свідомості. Спекулятивний стиль приховує глибокий реалізм Гегеля в розумінні проблеми.

Інституційні топоси звичаєвості

Започатковуючи тематику практичної філософії, яка потім була трансформована у філософію духа, Гегель уявляв звичаєвість у вигляді цілокупності (тотальності) певного порядку, і зрештою вся множина подібних цілокупностей узгоджено витворювала звичаєвість цілого народу, яка зображувалась як абсолютна. Хоча поняття народу і далі вживається, але вже не так часто: на його місце приходять поняття держави. Отже фінальним пунктом єднання загального й індивідуального у звичаєвих відносинах дійсного духа є держава. Вона уособлює граничну звичаєву тотальність вищого порядку. Наявна в суспільстві звичаєвість поєднує три складові: родина, громадянське суспільство і держава. Кожен тип звичаєвих відносин отримує однозначну інституціональну локалізацію. Такий підхід передбачає, що відповідаючи на питання, а що таке родина, громадянське суспільство чи держава, варто посилатися на тип звичаєвих відносин, з якими їх ідентифікують. Подібна схема,

звичайно, насторожує сучасника, для якого подібні інституції асоціюються з певними соціальними системами, з колом їхніх функціональних навантажень тощо. Пояснення кожного із цих інститутів наявною в них «субстанцією звичаєвих відносин» теж може викликати певну напругу. Але Гегель дивиться на проблему, керуючись своєю доктринальною позицією.

Всі прояви звичаєвості сфокусовані на одному з типів звичаєвості, і що важливо, на відповідному типі інституційності. Якщо звичаєвість не може бути пристосована до якогось із наявних інститутів, то вона виглядає чимось зайвим, випадковим або ж просто несуттєвим. Аксель Гонет, зокрема, доречно зауважив з цього приводу про подібне ставлення до феномена дружби, явища настільки очевидного, масовидного й фундаментального в житті суспільства, значущість якого у скріпленні особистісних контактів виглядає безсумнівною. Гегель, звичайно, високо оцінює дружбу та її неоціненний потенціал у формуванні (Bildung) особистостей, що перебувають у дружніх стосунках. Але вона не має жодної перспективи набування інституційного статусу порівняно з любовними стосунками, на основі яких утворюється шлюб, а отже повновартісно тут виглядає родина із загально визнаними й узаконеними правами й обов'язками, яка скріплена не тільки почуттями, але й майновими відносинами. Дружба не може бути інституційно локалізованою. Вона існує в поза-інституційному стані, сприймається фактично як звичаєвість другого порядку [Honneth 2001: 108-114]. Зазначена обставина говорить про те, що інститути не зовсім покривають життєвий простір інституційності.

В ієрархії інститутів уособлюються різні спрямування дієвих звичаєвостей. Вище вже говорилося про домінуючу лінію відношень всередині звичаєвості – це моменти її загальності, яка презентує її субстанційність, з одного боку, та індивідуальність (індивідність) дієвців – з іншого. Обидва моменти активно взаємодіють на всіх трьох ступенях інституційної субординації. Але звичаєвість родинного рівня головно зорієнтована на буттєвість індивідів, їх формування у родинному колі, держава натомість дбає про достатні умови розвитку всього загалу (народу, суспільства), і як наслідок, тут загальне в розумній мірі має переважувати над одиничним задля інтересів самих громадян. Об'єднальним началом як для родини, так і для держави є спільна «звичаєва субстанція»: «Звичаєва субстанція як самосвідомість, що існує для себе й у поєднанні зі своїм поняттям, – це *істинний* дух родини та народу» [Hegel 1970a: 306].

Цікавими, на мій погляд, виглядають нюанси всіх трьох інститутів у їхніх звичаєвих контурах, як вони постають у Гегеля. І це передусім стосується родини. Починаючи з раннього ескізу «Системи звичаєвості», у його лексиконі з'являється поняття «природна звичаєвість» («natürliche Sitt-

lichkeit»), і воно насамперед стосувалося родинної форми самооблаштування життєвого процесу. Це означало, що люди як біологічні істоти значною мірою інтегровані у природні засади існування. Багатий матеріал сучасних соціобіологічних досліджень підтверджує цю Гегелеву інтуїцію.

Але водночас Гегель проводить також іншу думку: «природна» боротьба за виживання мимоволі міняє значення здавалось би природних факторів, коли життєво необхідний процес праці іманентно вбирає в себе настанови й нормативність звичаєвого порядку, додаючи цьому процесу сталості й узвичаєності. Не дивно, що до «природної звичаєвості» зараховуються і праця, і родина, і мовлення. Завдяки цим проявам звичаєвості у процесі становлення людини дух від самого початку присутній у звичаєвих засадах буття. Тож значення здавалось би суто природних складових суттєво міняється. Хоча родинні стосунки передбачають психофізіологічні контакти між чоловічими й жіночими особинами, але наявна у них любов містить ідеально спонукальні чинники духовного (звичаєвого) порядку, завдяки чому мають місце шлюбні відносини. «Тому шлюб ліпше визначати, що *він це правова моральна любов, через що із нього зникає минуле, непотійне й просто суб'єктивне*» [Hegel 1970a: 309]. Гегель схиляє до того, що звичаєвість причетна до набуття родинними стосунками усталених форм, завдяки чому вони постають і виглядають «дійсними» на тлі всього кола (цілого) життєвих відносин. Хоча «звичаєве буття родини» можна уявляти як щось безпосереднє, але не природні відносини її членів роблять його дійсним: «... оскільки звичаєве (das Sittliche) є самим по собі загальним, *звичаєвий зв'язок членів сім'ї не є ані зв'язком відчуття, ані ставленням любові. Видається, що звичаєве мусить полягати у ставленні окремого члена родини до всієї родини як до субстанції, тож його дія та дійсність мають в ній мету та зміст. Але свідому мету, якою є дія цілого, а свідома мета, оскільки вона до неї скерована, власне і є окремішністю (das Einzelne)*» [Hegel 1907: 291]. Отже, звичаєвість родинних відносин сфокусована на індивідах, членах родини. Вони захищають та забезпечують статусність індивідів всередині родини, дають потенційну перспективу перебігу життя особистості поза її межами, в просторі відносин громадянського суспільства та держави. Ба більше, вони готують особистість до такого виходу у відкритий світ. При цьому справа виглядає так, що спільнота, яка зацікавлена у виході індивіда у відкритий світ соціуму, діє певним чином також проти родини, витягуючи на світ дівця-одинака, «подавляючи його природність та окремішність, й витягуючи його для чеснот, для життя *в і для загального (Allgemeine)*. Достеменною метою родини є окремий індивід (der Einzelne) як такий» [Hegel 1907: 291].

Цінність особистості надзвичайно вагома у звичаєвій атмосфері родини. Якщо всередині громадянського суспільства або держави

індивідність (персона) поціновується в наявних проявах її діяльності, то в пам'яті родини вона постійно присутня не окремими проявами, а цілісним чином. З боку інших членів родинного кола вона пошановується як «цілісна індивідуальність» (der ganze Einzelne) з властивою їй гідністю, як прижиттєво, так і опісля смерті.

Роздвоєна звичаєвість

Сказане вище підводить нас до одного з найделікатніших сюжетів «Феноменології», який називається «Звичаєвий світ, людський та божественний закон, чоловік і жінка». Гегель намагається показати роздвоєність звичаєвого світу в залежності від інституційної позиції його дієвців. Звичаєва сутність людського життя опиняється під двовладдям двох типів законів: людського та божого.

Сучасного читача може насторожувати вживання Гегелем терміна «божий закон» (das göttliche Gesetz). Та це не має жодного стосунку до вживання цього поняття в теології чи релігійній практиці. Цей конструкт Гегель запровадив радше із власних концептуальних міркувань. Він означає ту царину «природної звичаєвості», про яку йшлося ще в «Системі звичаєвості», і має пряму дотичність до згаданої вище сутності «цілісної особистості», образом якої керується родинне життя. Він стає узагальненням, вагомим для інтеграції індивіда в спільноту загалом. Його право на солідарність та підтримку у цьому разі, як і навпаки його обов'язок перед іншими членами родини (і померлими також) не ставиться під питання, воно неосудне, воно «сакраментальне». Для підсилення сакраментального значення пам'ятування в досвіді фігурує інколи уявлення про «підземне царство», і тоді набуває реальності дещо інший акцент, коли хтонічний елемент асоціюється з непередбачуваною потугою природи, до чого чутлива звичаєвість. Гідність приналежного до роду (родині) індивіда має бути звичаєво убезпечена і бесумнівно відстоюватись, не може бути знехтуваною, кинutoю на поталу. З цього погляду родина не може розглядатися винятково як довільний, обопільний союз із суто раціональних міркувань. Настанови та обов'язки родини перевершують за своїм звичаєвим й духовним спрямуванням власне існування родини як такої і набувають ореолу святості. З божим законом варто беззаперечно рахуватися, бо так влаштований світ, і він постає саме так. Родинний устрій, його звичаєвий спосіб взаємопов'язаності несуть на собі печатку сакральної присутності.

Власне, те, що Гегель тут позначає як «божий закон», можна інтерпретувати як протилежність абсолюту у вигляді «народу» (і «держави»), про що ми говорили з самого початку. Отже, мають місце два полюси гранично об'єктивного прояву духа у звичаєвих відносинах: один тран-

слює в загальну царину духа парадигму родинності, її архаїчні зачатки, їхню святість, покриваючи недоторканість особистості, другий уособлює беззаперечний авторитет загалу, що втілений у державі. Якщо у ранніх творах наголос робився на абсолютності народу, його устоїв та звичаєвості, то у «Феноменології», Гегель винахідливим чином трансформує свою позицію, посилюючи онтологічний статус іншого полюсу – індивідуальності. Навіть символічно асоціюючи індивідуальність та її родинну укоріненість з божим законом, мислитель підкреслює їхню роль й означає їхню перспективу для духа, але все-таки домінантність загального залишається у пріоритеті. Водночас презумпція «буття реальності» передбачає, що «рух індивідуальності є реальністю загального» [Hegel 1907: 255].

«Людський закон» («das menschliche Gesetz») окреслює дію звичаєвих настанов та приписів, що закорінені в громадське й державне життя народу. Чинність духу виявляється в тому, як він сприймається дієвцями. «Звичаєва субстанція у цьому визначенні є дійсною субстанцією, а дійсний дух реалізується в розмаїтті наявної свідомості; він є спільнота... Він – це дух, який, підтримуючись для себе і в собі, є субстанцією. Як дійсна субстанція він є народом, «дійсною свідомістю громадян народу» [Hegel 1907: 289]. У цьому разі важливо, як проявляється дієвість та вагомість відомих законів та наявних звичаїв (Sitten), «...їхня дійсна достовірність (Gewissheit) в індивідуумі взагалі» [Hegel 1907: 290]. Ідеться про чинність звичаєвих приписів та законів для загалу індивідів, які складають народ і представлені в особі чинної влади (уряду).

Народна спільнота «...організується в системи персональної самостійності та власності, персонального та речового (dinglichen) права, таким же чином способи праці задля окремих цілей – придбання чи задоволення – об'єднуються або відокремлюються. Духом загального поєднання є простота й негативна сутність ізольованих систем. Щоб не поглиблювати ізоляцію та утримати ціле від розпаду, а дух не покидав його, уряд повинен влаштовувати їм потрясіння час від часу завдяки війнам, порушуючи налагоджений порядок і право самостійності, спантеличуючи індивідів...» [Hegel 1907: 294]. Хоча війна опускає індивідів до грубого природного існування, і їм доводиться важко переносити її негативні наслідки, на думку Гегеля, «самість свідомості» утримується завдяки гранично напруженим випробуванням і набуває сили. «Негативна сутність проявляє себе як достеменна потуга (Macht) спільноти й сила її самоутримання (Kraft seiner Selbsterhaltung)» [Hegel 1907: 295]. Складається враження, що уряд іманентно спонукає до можливих воєн, щоби спільнота долала жорстокі бар'єри випробувань, здобуваючи уроки само-

утримування, удостоверяючись у чинності та силі звичаєвих устоїв духа, які властиві народу. До речі, Кант також не був пацифістом і позитивно висловлювався про місце воєн у суспільному житті, хоча для більшості він відомий ідеєю вічного миру.

Гегель не виключає трагічних розв'язок у конфлікті між людським та божим законами у житті дівців звичаєвих відносин. Їх ілюстраціями постають сюжети античних трагедій та їх героїв. Зокрема, Антігона з однойменної драми Софокла зображується активним поборником божого закону, яка всупереч заведеним законам настійно добивалась належно похоронити убитого в бою брата, який з точки зору загалу не проявив належної участі, відваги й рішучості, хоча й став жертвою гарячого зіткнення сторін. Він попадав у категорію боягузів, що ухилилися від бою. Це означало, що він принципово не міг бути похороненим, а його тіло треба було залишити під відкритим небом. Жорсткі й однозначні вимоги й звичаї полісу не підлягали сумніву. Це класичний прояв дії «людського закону», за Гегелем, коли пріоритет народу, втіленого в державі, понад усе. Вагомість такої позиції втілена у вчинках представника влади (уряду) Креонта. Своєю чергою Антігона персоніфікує чинність «божого закону», який передбачає неодмінну увагу до всіх членів роду (родини), до їхніх честі та гідності. Відстоювати гідність померлих членів родини – це вже предмет честі й обов'язку живих родичів, їхніх друзів і близьких. Цілість особистості, як члена роду, є сталою, подібно до вічності, не залежить від кон'юнктури та життєвих обставин. Тож для Антігони похоронити брата – це питання честі для свого роду й для себе особисто, зрештою питання власної ідентичності, бути чи не бути.

Щоб бути на рівні вимог того чи іншого закону, варто проявити рішучість дії щодо кинутих викликів. Говорячи якраз про Антігону, Гегель зауважив: «...те, що є звичаєвим, мусить бути дійсним (wirklich); адже дійсність мети є метою діяння (Handelns). Діяння виражає єдність дійсності та субстанції, виражає те, що дійсність не випадкова щодо сутності, а разом з нею нічому не дається, що не є істинним правом (Recht)» [Hegel 1907: 306]. Правова діяння вписується у відповідні відносини «звичаєвого світу», в якому живуть люди. Хоча сакраментальне у родинній царині право особистості витісняє та придушує сила державного закону, людського закону загалом, реально воно зберігає сенс. «Але індивідуальність та дія (Tun) утворюють принцип одиничності (Einzelheit), який у його чистій загальності був названий внутрішнім божим законом. Як момент відкритої спільноти він проявляє не лише якусь хтонічну дію й потойбічну чинність, але й відкрите, дійсне наявне буття та рух дійсного народу» [Hegel 1907: 309].

Людський закон державно оформленого загалу несе на собі символічні риси маскуліності (Männlichkeit), натомість божий закон наділе-

ний якостями жіночості (Weiblichkeit). Останній робить наголос на перевагах родинного начала над загалом (народом). Гегель не обходиться без іронічного зауваження стосовно намагань жіноцтва подолати своє подавлене становище й занижений статус в інституційній ієрархії. «Ця – вічна іронія спільноти – міняє завдяки інтризі загальну мету урядування на приватну мету, перетворює її загальну діяльність у справу певного індивіда та перевертає загальну власність держави у володіння й прикрасу родини» [Hegel 1907: 310]. Приватне життя – а саме з ним більше пов'язується роль жіночого начала (і божого закону) – має багато можливостей здобувати реванш.

Отже, в державно організованому суспільстві божий закон поступився пальмою першості людському закону, але аж ніяк не втратив свій вплив на повсякденну звичаєвість. Суспільний загаль «узвичаїв» у реальних практиках чинних відносин спроможність поєднувати обидва типи символічно означених Гегелем законів. Запропоновані ним ідеалізації не втратили своїх життєвих значень.

Звичайно, в кожному епоху Гегеліві думки про «трагічне роздвоєння» звичаєвості трактувались по-своєму. В середині XIX століття появилися цікаві дослідження культур-антропологічного характеру (Баховена, Морган), де показувалася роль матріархату й патріархату в еволюції первісних суспільств, і це не могло не схилити багатьох дослідників й читачів до інтерпретації гегелівського сюжету в дусі подібних ідей. Гегельянство завжди зазнавало впливів певних суспільно-політичних рухів, особливо на початку минулого століття. Тут теж цікаві новації, зокрема, з боку теоретиків лівого табору. Одним з них був угорський філософ-марксист Дьєрдь Лукач, який у відомій праці «Молодий Гегель» торкнувся теми божого та людського закону, не називаючи це прямо, як це зробив Гегель у «Феноменології». Мабуть, філософ атеїстичних переконань зробив це навмисно. Автор веде мову про підземне царство або стихію природних сил, які присутні у людській життєдіяльності та соціальних стосунках, хоча по суті мається на увазі царина божого закону. Зрештою, подібна стилістична гра не сприяє сприйняттю тексту. Лукач проте цікавий тим, що за суперечністю обох законів, за трагедією звичаєвості бачить фундаментальніше явище – феномен суспільного відчуження, яке для теоретика-марксиста є насамперед капіталістичним відчуженням. Мені здається, що Гегелева версія неподоланої дистанції між діями обох законів не обмежується панівними капіталістичними відносинами. Те, що у Гегеля діє під знаком божого закону, в Лукача в рівній мірі стоїть всього стихійного, природного, невідконтрольного, що протистоїть суспільному й цивілізованому. У такий спосіб гегелівська позиція надто спрощується й нівелюється. Але не може не імпонувати думка, що в людській дійсності відбувається неусвідомлюване нами «нездоланне

оновлення природного стану», згадується зауваження Гегеля: пограбування, насилля та інші злочини, як то «фанатизм спустошення» (Чингисхан, Тамерлан) – й тут на пам'ять приходять «Система звичаєвості» – всі вони відроджуються через природний стан. Акцент Лукача слідом за Гегелем на входженні природних мотивацій в культуру й соціальну поведінку не позбавлений сенсу.

Просвітницька традиція, на думку Гегеля, модифікує дилему божого й людського законів у протистояння потойбічного та поцейбічного світів, коли потойбічний світ наївно сприймається як прояв відчуженого стану поцейбічного світу. Проблема звичаєвої роздвоєності редукується до боротьби з відчуженням, його подоланням. Зокрема, на цьому тлі актуалізується поняття «морального світогляду» («moralische Weltanschauung»). Але то вже тема, яка заслуговує окремої уваги.

Гегелева ідея співіснування в соціумі двох секторів, а по суті двох «звичаєвих світів» («sittliche Welten»), з притаманним кожному з них своїм «звичаєвим умонастроєм» («sittliche Gesinnung») не втратила актуальності донині. Сьогоднішній устрій людності з властивими кордонами, інституціями, їхнім структурно-функціональним облаштуванням ми зазвичай називаємо «суспільством» («Gesellschaft»). Щоб постати у нинішньому вигляді, кожне конкретне суспільство пережило притаманний йому досвід «усуспільнення» («Vergesellschaftung»). Енергію творення й мотивації власного усуспільнення кожна окрема людність, кожен народ черпав із субстанції власної звичаєвості.

Єдиний звичаєвий субстанції властива не тільки акциденція суспільності, головний тренд якої позначений дією людського закону, й символізується маскулінністю, а й інша прихована, але не менш потужна, акциденція спільнотності (Gemeinschaftlichkeit). Гегелеве поняття божого закону символічно відображає повсякчасну актуалізацію в звичаєвому досвіді певного народу стурбованості (та настороженості) щодо можливості власного відтворення й існування як певної ідентичності, про збереження індивідуальності власної колективної цілості (тотальності), себто народу, і як наслідок, персональної індивідності кожного члена роду. Коли Гегель заводить мову про «підземне царство», то йому йдеться не лише про пам'ять про мертвих, а також про неявну глибинну присутність в звичаєвих умонастроях сучасників внутрішніх звичаїв (Sitten) із досвіду предків, про що він сам часто говорив. У скрутні часи спрацьовує ефект резонансності умонастроїв, і тоді загострене усвідомлення відповідальності досягає воістину духовного єднання «і мертвих, і живих, і ненароджених», коли для народу (нації) питання «бути чи не бути» набуває граничного значення. Мабуть це той випадок, коли чинна (жива) звичаєвість народу виявляє свою тотальність та історичність, водночас нагадуючи пульсуючий квант енергії. Як бачимо, думка моло-

дого Гегеля про живу тотальність властивого народу етосу (звичаєвості) не позбавлена сенсу. Щойно людність (народ) відчуває критичний момент загрози власному існуванню, глибинна пам'ять історичного досвіду мимовільно актуалізує в суспільстві звичаєве умоналаштування в режимі спільноти й люди на собі відчувають дію того, що Гегель назвав «божим законом».

Сучасні філософи та соціологи привчили нас до думки про віджилість спільноти як способу самоорганізації соціуму. Тож коли ми чуємо про спільноти, то у нас виникають асоціації з домодерними, докапіталістичними, традиційними життєукладами або з тоталітарними, фашистськими утвореннями, які не бажають бути громадянськими суспільствами й відторгають стан цивілізованої суспільності. Не варто в такому разі однобоко розглядати спільноту лише як модель деградації суспільства. Подібним чином загалом вихолощується раціональний сенс спільнотності, коли та є «своє інше для себе» в житті суспільства. Гегель своїми роздумами торкнувся теми спонтанної взаємодії та взаємного відображення двох ідеальних моделей – божого й людського законів – в межах звичаєвості. Пріоритетність для нього звичаєвих відносин громадянського суспільства безсумнівна, він був першим із авторитетних інтелектуалів, хто увів в обіг поняття «громадянське суспільство» («bürgerliche Gesellschaft»).

Звичаєвість громадянського суспільства

Гегеля явно не влаштовувало раніше вживане ним поняття «Gemeinwesen», яке можна розуміти водночас як громаду, спільність людей, їхній загал. Значущість терміну напрошувалась сама собою, бо виникало й оформлювалось світське життя, де в аристократів, представників третього стану й інтелектуалів виявлялись спільні теми, взаємні інтереси, й таким чином утворювалась атмосфера взаємного зацікавлення. Гегель тонко відчув необхідність принципово нового поняття, яке передавало би потребу у всебічному партнерстві й контактах у ділових, політичних, юридичних чи, навіть, релігійних стосунках, та й просто у звичайному житті. Такі стосунки мають бути сталими й надійними в своїй основі, де повинні шануватись особистість кожного незалежно від станової або корпоративної приналежності. Атмосфера толерантності, достатній мінімум освіченості та культури були присутні в атмосфері *самосвідомості активних верств громадянства*. Поняття суспільства було одним з тих, завдяки яким для його членів відбулася остаточна легітимізація їхнього часу, їхньої доби, в якій вони жили. Здається, Ганс Блюменберг точно кваліфікував це явище, назвавши його «легітимацією Нового часу».

Звісно, тогочасна звичаєвість разом із супутніми їй мораллю (включено з протестантською етикою) та правом виявляються тими засадами, які були необхідні для переформатування людського загалу, що був налаштований на сприяння самостійній ініціативі та зацікавленості в пошуках можливостей задовольняти свої потреби. Не дарма у Гегеля на першому місці серед базових чинників громадянського суспільства стоїть «система потреб»: «Потреби й засоби як реальна наявність стають *буттям для інших*, через чії потреби й роботу взаємно зумовлюється задоволення» [Hegel 1970a: 350]. Гегель звернув увагу на те, що в суспільстві потреби переміщуються із царини приватного (родинного) життя в простір «загальності», де проявляється «*буття визнаності*», що знову-таки важливо для суб'єктності осіб, їхнього «*уявлення*» себе, відчуття ідентичності в системі потреб. Як бачимо, загальна система потреб знову-таки включає в себе відносини визнання, про які вже йшлося раніше.

Через майнові та станові стосунки дівці реалізують себе в системі потреб, де вони проявляють старання і вміння, щоб бути ланкою громадянського суспільства, турбуючись про визнаність в його уявленні, в уявленні інших. «Тому звичаєва умоналаштованість у цій системі – це *порядність та честь стану* зробити себе, і саме через власне визначення завдяки власній діяльності, старанності та умінням стати часткою моментів громадянського суспільства, і як таким триматися, і лише через таку опосередкованість загальністю турбуватися про себе...» [Hegel 1970a: 359].

Система потреб вимагає здійснення правосуддя. І тут Гегель звертає увагу на те, що суспільство не може обмежуватись фактом достатньої наявності законів. Статус права як закону окрім формальних процедур ухвалення законів передбачає їх відповідне сприйняття з боку громадянського загалу. Право набирає реальної чинності, а отже легітимності, за умови панування в середовищі сталої порядності (чесності), для чого вживається термін «Reschtschaffenheit». «Тільки через культивування сприйняття воно стає здатним до загальності (Allgemeinheit)» [Hegel 1970a: 364]. Подібна постановка питання суголосо з позицією сучасного класика, автора відомої праці «Теорія справедливості» Джона Ролза, який послідовно проводив тезу «справедливість як чесність (Fairness)». Гегелева ідея загальності застосування права передбачає відповідну звичаєву налаштованість з боку суспільства, його готовність чесно слідувати приписам закону. За такої умови закон може наповнюватися конкретикою, позбавляючися абстрактності й формалізму: зрештою «... право має усвідомлюватись у процесі обдумування, воно має бути системою в самому собі, тільки як таке воно може бути чинним в освічених націй» [Hegel 1970a: 364]. Отже, від культивування сприйняття (Zucht

der Auffassung) залежить правовий стан суспільства, правова культура якого закорінені в його звичаєві відносини. У такий спосіб Гегель мислить життєвість права, його фундаментальність для суспільства.

Мислитель зачепив проблему легітимації соціальних явищ й інститутів у громадянському суспільстві. Легітимації, тобто «узаконення» для живого й діяльного суспільства незвичних для попередників порядків, не могло існувати для традиційних спільнот, бо сам статус громадянства індивідів не мав належної ваги. Там, де статус громадянства набував правових форм, – а це відбувалось разом з процесом «усупільнення» (особливо інтенсивно у містах) чинність легітимності зростала. Гегель у цьому разі звернув увагу на легітимацію законодавства в міському середовищі, де поціновується дисциплінованість і чесність, на основі чого змінюються звички й спілкування. Мені спадає на думку епізод, описаний відомим істориком Ричардом Пайпсом у книзі «Росія за старого режиму». Характеризуючи класово-станову структуру російського суспільства кінця XIX – початку XX століть автор, присвятивши тамтешній буржуазії навіть окремий параграф, попри те доволі дивно, як видається, назвав його «Буржуазія, якої не було». За фактом обставин вона, звичайно, існувала в суспільному житті: володіла значним фінансовим капіталом, фабриками й заводами, величезною нерухомістю тощо; найвидатніші буржуа були відомими меценатами, спонсорами медичних та культурних закладів; й, нарешті, буржуазні партії були представлені в уряді, думі, місцевих органах влади. Інституційна та життєва атрибутика російського буржуа принципово не відрізнялась від європейської. Але чомусь європейські буржуа попри повоєнні потрясіння зберегли своє становище в соціальній ієрархії, російська буржуазія натомість хутко зникла: в суспільному житті не було нічого фундаментального, за що вона могла учепитися, що могло утримати її на плаву. На мій погляд, російські міста не «відповідали своєму поняттю», якщо це називати термінологією Гегеля: в них не існувало культурної атмосфери міста в європейському значенні цього слова. Бо міста в адміністративному порядку дуже часто виникали на місці вчорашніх сільських поселень, просто до них додавалися адміністративні інституції: поліція, школа, лікарня тощо. Міста ставали локаціями промислового виробництва, але знову-таки практично на пустому місці. Європейські міста проходили довгу еволюцію, коли ремісництво і торгівля здійснювалися під орудою різноманітних гільдій та цехів, своєрідних корпорацій. Міське середовище було надзвичайно корпоративне, як і загалом життя пізнього середньовіччя. Своім укладом місто поступово привчало до порядку й дисципліни, до чесності й обов'язку. І це на тлі регулярної діяльності судів, склад яких обирався самими ж містянами, що вільно обирали й магістрат. У магістраті були

представлені основні цехи та гільдії. Названі обставини сприяли формуванню ментально довершеної звичаєвості міського середовища, яка зрештою утворює ядро суспільних відносин європейського капіталізму. Утворився ущільнений простір «загальності», про який говорить Гегель. У ньому легітимовані громадянські відносини капіталізму, що виникає в Європі. Порівняно з ним до більшовицького заколоту російський капіталізм, про який згадує Пайпс, не мав у суспільстві достатніх легітимних основ, не підкріплювався власною «субстанцією звичаєвості», а отже не мав дійсності, не був закорінений в ній, і як наслідок, не поціновувався у суспільному загалі. Проіснувавши в суспільстві, він так і не був «заявленим» тотальною звичаєвістю тогочасного російського суспільства.

Якщо на рівні родини жива субстанція звичаєвості існує у вигляді чогось безпосереднього та природного, то в громадянському суспільстві вона постає як «відносна тотальність відносних стосунків самостійних осіб у формальній загальності (Allgemeinheit)» [Hegel 1970b: 359]. Гегель намагається підкреслювати відносно відсторонене, винесене у загальний простір спілкування, де наділені правами особи входять у контакт з іншими, реалізуючи власні потреби та власну волю. Індивіди з необхідністю відчують момент відчуження, занурюючись у царину формальної загальності; «... і водночас безпосередня загальність *дійсності* як *звичаю (Sitte)* перетворила самоусвідомлювальну *свободу на природу*» [Hegel 1970b: 318]. Мається на увазі звичаєвість у значенні другої природи, коли вона виглядає настільки органічною для загалу, що її здійснення стає чимось спонтанним. В загальному суспільному обігу індивіди користуються масивом формально-правових посередників, які їх «розвантажують» від рутинних функцій, даючи можливість зосередитись на істотніших речах. Невипадково Арнольд Гелен свого часу в розробці концепту розвантаження відштовхувався від Гегелевої ідеї «дійсного духа».

Гегель усвідомлює масштаби економічних суперечностей всередині громадянського суспільства, коли на тлі росту національного багатства виникає значний шар збіднілих верств суспільства (голота), а тому підтримка їхнього існування є проблемою для цілого суспільства та держави, їхніх звичаєвих відносин. Не дарма в розділі про суспільство спливає образ «поліції» (Polizei), – а скоріше «поліцеї» (грецьке politeia), – який можна вважати символічним прообразом майбутньої «соціальної політики». Цікава деталь – про поліцію, а поряд з нею і про корпорацію, Гегель настійно згадує саме наприкінці роздумів про суспільство. Це може свідчити про те, що поняття суспільства виглядало би незавершеним й ущербним без належного продумування соціальної політики. Німецька гуманітарна традиція ще до Гегеля перейнялася цією темою, а тому

навіть виокремився комплекс дисциплін, куди підключалися правничі, економічні, демографічні й інші студії застосовного характеру для майбутніх управлінців і чиновників, і він був вельми престижним серед політичної еліти. Все це називалося малопопулярним для нашого загалу терміном «поліціальні науки» (die Polizeiwissenschaften) [Maier 1980]. Традиція поліціальних наук проіснувала не менше двохсот років аж до середини XIX століття, мала попит і популярність у політичному й громадському середовищі. На тлі надзвичайно важкого становища німців внаслідок пережитої чуми, затяжних й виснажливих релігійних воєн на німецьких територіях суспільство виробило чутливість до всіляких дій та ініціатив влади заради поліпшення умов життя надто збіднілого населення. Тут важливу роль грали міські органи комунального самоврядування, коли поліції приходилось окрім боротьби зі злочинністю та встановленням порядку, забезпечувати нормальний епідеміологічний і санітарний стан, елементарну лікарську допомогу, діяльність закладів для безнадійно хворих тощо. Опираючись на громадську самоорганізацію міст, розраховуючи на сприяння влади згори, інституція «доброго поліціанта» мала підтримку знизу, і як наслідок, орієнтувалась на діяльність виникаючого громадянського суспільства й асоціювалась з прототипом соціальної політики на місцях. Немає нічого дивного, що Гегелеві ремарки про поліцію розміщені не в розділі про державу, а в межах роздумів про суспільство. Поліцейя – то є елемент звичаєвої тотальності (цілості) саме громадянського суспільства. Здійснення соціальної політики можна вважати передусім звичаєвим, і, відповідно, моральним обов'язком громадянського суспільства, а держава натомість інструменталізує цю настанову. Мотивувальна потуга соціальної політики йде від суспільства й передається державі. Якщо в ній слабка й невміла соціальна політика, то це покажчик недостатньої інтеграції в самому суспільстві, відсутності необхідної цілості його звичаєвих відносин. Гегелеве питання про поліцію дає цікаву поживу для сучасних розмислів. Фігурально можна сказати так: говорячи про поліцію, думаємо про соціальну політику.

Звичаєвий антураж держави

Гегелева доктрина держави завжди цікавила дослідників різних поглядів та дисциплін, представників політики й громадськості взагалі. Історично вона обросла різноманітними інтерпретаціями й оцінками, що мимоволі привело до її сприйняття як своєрідного ідеологічного явища. Це вже не може не спотворювати її розуміння. Звичайно, сам мислитель дав привід для цього. Загравання з монархічною владою Прусії викликали суперечки навіть серед прибічників, серед яких були

як консерватори, так і ліберали, і навіть революційно критичні інтелектуали. Будучи переконаним філософом свободи, Гегель водночас вперто захищав становий поділ громадян, вважаючи його благом для суспільства, для його сталого існування. Це був явно архаїчний залишок, який негативно впливав на можливості еволюції німецького суспільства. Там, де існують стани, там для деяких із них встановлюються відповідні привілеї. Не дивно, що молодий Маркс виніс з цього приводу однозначний вердикт: там, де мають місце привілеї, свобода втрачає будь-який сенс. Німці переконалися потім у шкідливості станових пруських традицій і звичаїв, для розвою яких створювався благодатний ґрунт. І це на тлі потужного промислового й наукового розвитку країни в другій половині XIX століття. Ідея тотальності державних устоїв та інституцій, які мали б впливати на всі прояви суспільного життя, не могла не стати об'єктом критики в XX столітті. Чого лише варта нищівна оцінка Гегеля з боку Карла Попера, в очах якого Гегель видається теоретиком тоталітарного суспільства. Для інших він просто типовий етатист, який робить ставку на беззаперечність провідної ролі держави. Отже, Гегелева доктрина держави стала відносно окремішнім предметом уваги для людей різних поглядів та уподобань, для яких цікава філософія права як така.

Мене у цьому випадку цікавить Гегелевий погляд на пов'язаність основ державності зі звичаєвими відносинами. Адже ці відносини передують формуванню держав, які потім існують поряд й активно взаємодіють з нею. Адже і родина, і громадянське суспільство не взаємодіють з державою суто інституційно, бо інкорпорує властиву їм звичаєвість, тож їхні відносини містять історично набутий контекст звичаєвої субстанції. Тож держава втілює певний тип базових звичаєвих відносин, без яких вона не мала би тривалих підвалин для існування.

Головним стрижнем для будь-яких звичаєвих відносин, які фундаментують відповідні інституції, про що говорилося вище, є відношення між загальністю та індивідуальністю. Це два полюси єдиної живої тотальності. Їх розумна збалансованість й урівноваженість слугує запорукою інституціональної сталості й надійності інституцій родини, суспільства, корпорацій і держави. Тенденція є такою, що інституціоналізовані системи звичаєвості мірою складності завдань мають додавати в розумності властивий їм самоорганізації, надавати достатньо простору проявам об'єктивної волі в житті народу та індивідам. Не дарма саме в розділі про державу Гегель буквально з першого рядка пише про об'єктивність і субстанційність волі: «Держава – це дійсність звичаєвої ідеї – звичаєвий дух як *відкрита*, сама собою зрозуміла ясна, субстанційна воля, яка мислить і знає себе й виповнює те, що вона знає й оскільки вона знає» [Hegel 1970a: 398]. І знову ж: «Держава як дійсність субстанційної волі» [Hegel

1970а: 399]. Воля, що йде від субстанції звичаєвості, вітально спрямована на розумність облаштування державно організованого суспільства, скріплюючим чинником якого є свобода. «Ця субстанційна єдність виступає абсолютно непорушною самоціллю, в якій свобода досягає свого найвищого права, і ця самоціль наділена найвищим правом відносно одиничних людей, чий найвищий обов'язок полягає в тому, щоби бути членами держави» [Hegel 1970а: 399]. Отже, завдяки двом чинникам звичаєвого порядку – субстанційній (об'єктивній) волі та свободі, інститут держави істотно вивисується над всіма іншими. Завдяки фіксації статусу свободи в конституційному устрої держав, в законодавчо установлених правах і свободах субстанційна воля звичаєвості досягає пункту об'єктивності й розумності. Але водночас подібний підхід передбачає, що суспільство знову-таки поціновує разом зі свободою розумність та об'єктивність.

Тому Гегель зауважує: «Коли плутають державу з громадянським суспільством, а її призначенням вважають забезпечення й захист власності та особистої свободи, то *інтерес індивіда (Einzelnen)* як таких виявляється останньою метою, задля якої вони об'єднані, тобто виходить, що членом держави можна бути довільно, натомість насправді відношення до індивіда зовсім інакше, оскільки вона – це об'єктивний дух, то й сам індивід наділяється об'єктивністю, істиною й звичаєвістю лише тому, що він член держави – вона має інше відношення до індивіду, завдяки чому вона є об'єктивним духом, а індивід сам як її член є лише об'єктивністю, істиною й звичаєвістю» [Hegel 1970а: 399]. Будучи громадянином держави, індивід самою цілокупністю державних відносин спонукається до того, щоб визначатись у своїх діях «загальними законами та принципами», переймаючись потугою субстанційної волі. Остання не підміняє вольового вибору окремих індивідів, не зазіхає на їхню свободу, спонукаючи усвідомленням справ до розумної визначеності (певності) в необхідних діях.

Філософи – навіть такі, як Русо або Фіхте, – розуміють волю як щось одиничне, а загальну волю як суму її одиничних проявів; тому й природу держави вони мислять у категоріях договору, а отже її підґрунтям слугує довільність та сваволя. Подібне розсудкове уявлення, на думку Гегеля, не помічає у спільній (загальній) волі внутрішньо присутню в ній «розумність волі» (*das Vernunftige des Willens*), а лише її спільність (*das Gemeinschaftliche*). Втрачається притаманна загальній волі її божественність, абсолютний авторитет і велич. Варто бачити не спільність (зібраної) волі, а її розумність – саме це суттєво для духа в засадах держави. «На противагу принципу одиничної волі варто нагадати про основне поняття, яке полягає в тому, що об'єктивна воля сама по собі в своєму *понятті* – розумне, незалежно від того, чи пізнається вона індивідами, і чи

вона є бажаною чи ні; нагадати про те, що протилежне, суб'єктивність свободи, ...містить лише *один*, а отже, однобокий момент *ідеї розумної волі*» [Hegel 1970a: 402]. Подібний підхід випускає «розумне в державі» [Hegel 1970a: 402], в якій «...звичаєві відносини – це, по суті, відносини *дійсної розумності*» [Hegel 1970a: 422].

Об'єктивна розумність волі, яку виявляє держава в собі й для себе, незалежно від того, як її громадяни це уявляють, має безумовну дотичність до їхньої свободи. «У свободі треба виходити не з одиначної самосвідомості, а лише з її сутності, бо ця сутність незалежно від того, знає про це людина чи ні, реалізується як субстанційна влада (*Gewalt*), в якій окремі індивіди є лише моментами: це є хода Бога (*der Gang Gottes*) у світі; її ґрунтом є влада розуму, який здійснює себе як воля» [Hegel 1970a: 403]. Як бачимо, Гегель проводить таку думку: коли нас цікавить, що складає найсуттєвіші передумови здійснення (реалізації) свободи, то варто звернути увагу на можливості «розумної волі» у живих звичаєвих відносинах суспільного загалу, який активно причетний до держави та її політики. Субстанційна потуга загальної розумної волі – це той інтегральний життєвий горизонт, від характеру якого залежить, чи в змозі державно інтегроване суспільство здійснювати суспільні наміри та цілі, забезпечувати проголошені права та обов'язки. «Поєднання обов'язку та права має ту подвійну сторону, що те, що держава вимагає як обов'язок, є безпосередньо також правом індивідуальності, оскільки держава і є не чим іншим, як організацією поняття свободи (*Organisation des Begriffs der Freiheit*). Визначення індивідуальної волі внесені в об'єктивне наявне буття (*Dasein*) і насамперед завдяки їй досягають своєї істини та здійснення. Держава є єдиною умовою досягнення особливої мети та добробуту» [Hegel 1970a: 410].

Щодо становища особистих інтересів та цілей Гегель звертає увагу на їхню значущість й зауважує: «Особливий інтерес воістину повинен не усуватися або придушуватися, а приводитися у відповідність із загальним, завдяки чому тримається він сам і загальне. Індивід, будучи підданим у своїх обов'язках, виконуючи їх, як громадянин домагається захисту своєї особи та власності, поваги до його добробуту й задоволення його субстанційної істотності (*Wesen*), усвідомлення й почуттів бути членом цього цілого, і в цьому здійсненні обов'язків як звершень і справ на благо держави він тримається та існує» [Hegel 1970a: 410]. Своєю «організацією» – а саме цей термін Гегель схильний тут уживати – держава створює найфундаментальнішу та найтвердішу основу для відношення загального й індивідуального в живих цілокупностях звичаєвості. Це відношення в державі досягає бажаної сталості, системності й інституційності водночас.

І якщо молодий Гегель уважав абсолютом тотальність звичаєвих стосунків народу, то для пізнього Гегеля такою виявляється держава:

«Держава – це божественна воля як упрямлений, розгорнутий дух у вигляді дійсного формоутворення (Gestalt) й організації світу» [Hegel 1970a: 418], себто «держава – це дух, який перебуває у світі» [Hegel 1970a: 417].

Божественний (абсолютний) характер держави завдяки присутньому в ній духу не дає приводу уявляти її на кшталт заданого алгоритму або механізму. Якщо держава – «...це не механізм, а розумне життя самоусвідомлюваної свободи і система звичаєвого світу, то і *умонастрій* (Gesinnung), як і його усвідомлення в *основоположеннях*, становить момент дійсної держави» [Hegel 1970a: 422-423]. Сказане Гегелем означає, що самі по собі положення конституції або правових кодексів не зумовлюють дієвості громадянських свобод, лише інкорпорованість їх розуміння у відповідні умонастрої розумної волі суспільного загалу (і його звичаєвості) робить «життя свободи» чинним явищем. Перебування духа в світі зав'язане на звичаєвості. Навіть абсолютне становище держави не дає змоги їй відриватись від глибинної передумови, від звичаєвого світу суспільних відносин. Без цього вона втрачає ресурс розумності та об'єктивності, а через це – ресурс блага й справедливості.

Хоча загалом уявлення про державу виглядають перебільшеними, але треба віддати належне реалістичному чуттю великого філософа-ідеаліста. При цьому складається враження, що Гегель надто відокремив державу, порушуючи питання про роль її звичаєвих передумов: суспільство все-таки, як видається, залишається побічним явищем стосовно держави. Подібний підхід можна вважати даниною часу, коли суспільство тільки-но почало цікавитись власне суспільними проблемами, внаслідок чого невдовзі з'явилась соціологія.

Звісно, звичаєвість, в яку врастають державні інституції, формується в суспільстві. Позадержавне або бездержавне суспільство виглядає як нонсенс. Можна припустити існування колоніальної або напівколоніальної держави, суспільство якої мало дотичне до чужої адміністрації, яке не в змозі випрацьовувати для себе повновартісні звичаєві стосунки, які були б органічними для еволюції чужих інституцій, якщо останні навіть толерують місцевим звичаям та нормам. Необхідна для держави звичаєвість вкорінена у суспільних стосунках. Показником dokonаної звичаєвості в такому разі є очевидність (достовірність) в суспільному житті *звичаєвого обов'язку* поряд з *афірмативною (стверджувальною) позитивною свободою*. Коли держава не має демократичної конституції, не забезпечує прав і свобод, й виявляється надто відчуженою й не зовсім своєю для власного суспільства, у тому культивується уявлення про *негативну свободу*, де увага постійно зосереджена на тому, що заважає громадянам, не дає спроможності їм відчувати свою потугу. Ймовірно, Гегель правий, що держава згідно її природи зрештою мотивує в

суспільстві поцінування власне звичаєвої стверджувальної свободи. Звичайно, якщо така держава є послідовно демократична.

Відомий прибічник комунікативної традиції й теоретик її оновленої версії Аксель Гонет у праці «Право свободи. Начерк демократичної звичаєвості» (2011) порушує питання про фундаментальну актуальність для сучасності саме «демократичної звичаєвості», в межах якої фокусуються в єдину цілість моральна й правова свобода. Будучи філософом лівої орієнтації, він в експозиції окресленої теми тримається гегелівської канви. Власне, «дійсність свободи» – тут уживається навіть термінологія Гегеля – передбачає «соціальну інтеграцію» суспільного загалу в колективне (загальне) «Ми» (Wir) у трьох модальностях: 1. Соціальна свобода («Ми» персональних стосунків: дружба, інтимні й родинні стосунки); 2. «Ми» ринково-господарських відносин (ринок та мораль, сфера споживання, ринок праці); 3. «Ми» демократичного волеутворення (Willensbildung): демократична громадськість, демократична правова держава, політична культура [Honneth 2011]. Наслідуючи дух лівої доктрини, Гонет, подібно до Габермаса, робить ставку на ролі соціальної інтеграції, яка забезпечується звичаєвими стосунками у різних площинах. За своєю суттю феномен «Ми», як видається, можна вважати локусом Гегелевої «загальної розумної волі», яка обіймає та пронизує суспільні відносини. Реанімація підзабутої теми, намагання показати її можливий сучасний контекст, безсумнівно, заслуговують на повагу.

Якщо ліва філософія вбачає витoki демократичної громадськості фактично у соціальних інтеграціях саме суспільства, у різних його проявах, то для Гегеля в достеменному й завершеному вигляді вона можлива за участю держави, коли суспільство діє в стані державно устаткованого (організованого) суспільства. Імпульси позитивно зрозумілої свободи йдуть від суспільства, але спосіб її довершеного конституювання потребує демократичної держави. Суспільство не отримує з рук держави свободи і права у готовому вигляді – і тут потрібні зусилля громадськості, – але за умови адекватного умоналаштування (Gesinnung) органів держави. Причетність держави сприяє позитивному розумінню громадянських свобод, прав і обов'язків. У цьому пункті з Гегелевою постановкою питання не можна не погодитися. Український досвід довготривалого бездержавного існування, коли ми не мали не тільки власної держави, але й жодного повновартісного суспільства, бо були фрагментом чужого, дається взнаки у відсутності розуміння громадянами необхідної для себе «стверджувальної свободи», а отже, й у відсутності «звичаєвого обов'язку». Звідси хронічні прояви безвідповідальності й байдужості («яка різниця», голосуємо «по приколу» тощо), коли значна маса, здавалось би, не цурається свободи, але реально сприймає її в не-

гативних значеннях, коли важливіше, щоб не заважали, не турбували, не вимагали тощо. Почуття громадянського обов'язку, як не дивно, із лексику звичаєвості, без якого неможливий повновартісний контекст державного життя суспільства і його громадян. Українці нібито живуть у власній державі, не відчуваючи своєї звичаєвої присутності в ній. Держава існує для громадян бінарним чином: з одного боку, вона являє собою сукупність інститутів, які функціональні щодо громадян, і вимагають раціонального ставлення до себе, але, з іншого – наповнене звичаями, традиціями й умонастроями життя державно устаткованого суспільства, перебування й громадянство в якому зрештою набуває для них значень своєрідної природної ніші, завдяки чому вони відчувають свої можливості.

Висновок. Два річища Гегелевого філософування

Підбиваючи підсумки, варто зазначити два моменти:

1. Знайомство з проблематикою практичної філософії Гегеля дає привід порушити питання про пункти зосередження його практичної філософії. Спочатку молодий Гегель явно позначив її контури. Вона перебуває в контакт з ученням про право й тримається на відстані від моральної філософії, про що вже говорилося. Це відповідає настанові про вищість практичного розуму і водночас бажанню уникнути розчинення практичної філософії в етиці. Дійсна й об'єктивна практика розуму не в моральних, а в звичаєвих відносинах, які опираються радше на практику правових відносин, що першою чергою тягнуть за собою клубок економічних, політичних, і зрештою, також моральних стосунків. Подібна позиція була покладена в основу Єнського проєкту «реальної філософії», який удосконалював попередні напрацювання практичної філософії з наявною в ній концепцією звичаєвості, але при цьому все це упаковується у головну ідею духу, де домінує бажання енциклопедично охопити різні традиційні галузі філософування (метафізику, натурфілософію, естетика, філософію релігії тощо), що зрештою відобразилось у Гегелевій системі філософії. Елементом, що скріплює всю систему, мало слугувати зображення іманентного розвитку самого по собі поняття у чистому вигляді. Не випадково «Наука логіки» опинялась в епіцентрі універсального обігу й життя понять, якими наповнений дух. Як зауважував молодий Маркс: «Логіка – це гроші духу». Саме «Логіка» й система (енциклопедія) філософських наук стали основним річищем Гегелевих напрацювань. Все, що мало дотичність до логіки, зокрема ідея діалектичного методу, сприймалося не тільки як головне завоювання Гегеля, а й водночас ледь не як синонім його досягнень. Це глибоке та широке річище Гегелевої думки заважало належним чином

оцінити його досягнення на поприщі практичної філософії, яка хоча нібито й стала частиною філософії духа, але не втратила питомої своєрідності, бо її еволюція продовжувалась протягом життя. Її апогеєм у пізні роки творчості можна вважати «Основи філософії права» (1821). За своїм змістом цей твір перевершує жанр традиційних трактатів із філософії права. На його сторінках Гегель відтворює хоча б у зменшеному вигляді призабуту традицію «універсальної практичної філософії», яка серед його попередників найбільш презентабельно постала у Вольфа: тут також представлені політична теорія, моральна доктрина та економічні погляди. Як видається, це самодостатній Гегелевої начерк уже не просто у дусі традиційної практичної філософії, а саме філософії практичного розуму, й завдяки такому повороту мислитель віддає належне своїм попередникам і сучасникам. «Феноменологія духа» в свою чергу зображує скоріше досвід практичного розуму в параметрах взаємодоповнень онто- і філогенезу, субстанції та суб'єкта. Цей твір явно відповідає Гегелевим спрямуванням практичної філософії. Гегель не жертвував одним напрямком осмислення заради іншого, універсалізм його мислення передбачав можливості їх поєднання. Тут знайшлася й збережена ніша для практичної філософії.

2. Говорячи про цілокупність (тотальність) звичаєвих відносин, Гегель часто у різних варіаціях вживає поняття «Gesinnung», яке можна перекласти як «умонастрій», «умоналаштованість». Останнє чимось нагадує Гайдегерове поняття «Befindlichkeit», що також можна перекласти як «налаштованість». І це, мабуть, не випадково. Генеровані й відтворювані в соціальному досвіді звичаєві утворення – це не просто «формування», себто гештальти, а це того роду форми, які згідно зі своєю природою, узагальнюють мислимий зміст, й задають йому такого виду, який робить його можливим для його застосування, придатним для його втілення. Свого часу мій учитель Михайло Булатов зауважував, що будь-яка форма не вичерпується наданням вигляду (й порядку) для змісту – це її зовнішня сторона – але внутрішньо вона узагальнює, викремлює зі змісту те, що надалі може бути використаним. Можна сказати, що кожна фундаментальна форма в своїх глибинних основах прагматична, вона несе в собі спрямування (інтенцію) «практичного чуття» (термін Гегеля).

До поняття «умоналаштування» (Gesinnung) не варто ставитись як до другорядного й несуттєвого. Свого часу Кант зауважував, що воно означає внутрішній принцип максим волі, що передбачає пов'язаність звичаєвості з формуванням людності з огляду на гідність. У Гегелевій філософії у цього поняття інший онтологічний контекст: по-перше, умонастрій (умоналаштування) характеризує розуміння індивідами їхньої субстанції, узгодження їхніх інтересів щодо цілого, наявність в них до-

віри, і все це являє «достеменний, субстанційний умонастрій», про що йшлося вище; по-друге, умонастрій передає життєву напругу здійснення духа в «світі», його активного перебування в бутті, коли дух і є світ. Найосяжніше дух оволодіває світом в тотальностях звичаєвих відносин (саме це Гегель мав на увазі, коли він сказав про «світи», про «гешталти світів»). Звичайний умонастрій цілковито сконцентрований на перетворенні субстанції на практику позиціонування індивідів в найрізноманітніших обставинах життя.

На сторінках філософії права Гегель розмірковує, зокрема, про «політичний умонастрій» (*politische Gesinnung*), головню про *патріотизм* (*Patriotismus*), «...як про достовірність, що перебуває в істині (суто суб'єктивна достовірність не походить з істини і є лише гадкою), та *узвичаєне* воління... Це усвідомлення, що зберігається в ході повсякденного життя, є потім таким, на чому ґрунтується налаштованість (*Aufgelegtheit*) на надзвичайне напруження» [Hegel 1970a: 413]. І відразу Гегель робить зауваження щодо глибинного характеру умонастрою на відміну від поверхневих поглядів, мінливих міркувань. «Прояви політичного умонастрою варто, отже, відрізнити від того, що люди насправді хочуть, бо вони внутрішньо достеменно хочуть справи (*Sache*) по суті, й [при цьому] задовольняються суєтним бажанням доступнішого розуміння...Згідно з уявленням, держава утримується завдяки силі, але насправді основою є цілковито фундаментальне чуття порядку (*Grundgefühl*), яким володіють всі» [Hegel 1970a: 413]. Умонастрої концентрують у собі вольову потугу зосередженої в суспільстві звичаєвості. Це одна з рис Гегелевої доктрини звичаєвості.

References:

- Arendt, H., & Heidegger, M. (2002). *Briefe 1925 bis 1975*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Fichte, J. G. (1845/1846). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Fichte, J.G. *Sämtliche Werke*: hrsg. von I. H. Fichte. Bd. 1-8. Band 1, Berlin: Veit & Comp.
- Hegel, G. W. F. (1970a). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. *Hegel-Werke in 20. Bänden*. Bd.7. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1967). *Jenenser Realphilosophie II*. *Hegel Sämtliche Werke*, Bd. XX. Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (1907). *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig, Verlag Durr'schen Buchhandlung.
- Hegel, G. W. F. (1970b). *Philosophie des Geistes*. *Hegel-Werke in 20. Bänden*. Bd. 10. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1969a). *System der Sittlichkeit*. *Hegel-Werke in 20. Bänden*. Bd.2. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 17-35.

- Hegel, G. W. F. (1969b). Über wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhaeltnis zu den politischen Rechtswissenschaften. *Hegel-Werke in 20. Bänden. Bd. 2.* Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Henrich, D. (1960). Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag.* Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebec), 77-115.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit.* Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie.* Stuttgart, Philipp Reclam.
- Kant, I. (1993). Die Metaphysik der Sitten. Kant, I. *Werkausgabe* in 12. Bänden. Bd. VIII. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Maier, H. (1980). *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre.* München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Schelling, F. W. J. von. (1859). Philosophie der Kunst (Vorlesung) (1802/1803). *Schellings sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 5, 1802-1803. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta.
- Schelling, F. W. J. von. (1800). *System des transzendentalen Idealismus.* Universität Lausanne: J. G. Cotta.
- Siep, L. (2000). Der Weg der «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Anatoly Loy. The concept of "Sittlichkeit" in Georg Hegel's philosophy

The article is devoted to clarifying the central significance of the concept of habituality – "Sittlichkeit" – in the practical philosophy of Georg Hegel. Unlike Kant, Hegel does not place morality (in its imperative version of the transcendently proper) at the center of his practical philosophy, but law (as the facticity of normative immanent in society). Habituality appears in early Hegel's philosophy as the basis of sociality: it defines social virtues and social institutions. The habituality appears here as a social totality and self-sufficiency of self-attitude: thus, Hegel affirms habits/convention not only as a substantive morality, but also as a social substance in general. Subsequently, in the Jena "real philosophy" (1805/06), habituality turns out to be the sphere of life of the real spirit and acquires distinctly dynamic features. Hegel analyzes the "absolutely ideal totality of the people", revealing the regularities of its formation from "natural habituality" through formation/education (Bildung) and recognition to the forms of developed civil society, among which the most important are the family, business relations, law and, finally, the State. Thus, Hegel's realm of practical philosophy is the sphere of action of the objective spirit, where not subject-object, or even subject-subject relations dominate, but the attitude of individuals to the substance of their life process, where habituality becomes the most important factor, where it is substantial by definition. Thus, in the usual material of experience, the principles of the mind are directly present, which here operates on the basis of "sound mind" and common sense. Next, Hegel moves on to the development of the philosophy of the Absolute Spirit, in which conventionality is an important and mandatory step in its incessant formation. Hegel also associates commonality with the action of "God's law". There are two poles of extremely objective manifestation of the spirit in custom-

ary relations: one translates into the general realm of the spirit the paradigm of kinship, its archaic rudiments, their sanctity, covering the inviolability of the individuals, the second personifies the undeniable authority of the whole, embodied in the state. Social institutions function properly under the condition of healthy mindset of those who rule and use these institutions.

Key words: *habituality, habits/commonness, habits/convention, habitual substantiality, formation/education, practical philosophy, sound mind, common sense, mindset.*

Лой Анатолій, доктор філософських наук, професор, голова Кантівського товариства України (1998-2008).

E-mail: anloy@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0002-2783-5556>

Anatoly Loy, Doctor of Science in Philosophy, Professor, head of the Kantian Society of Ukraine (1998-2008).

E-mail: anloy@ukr.net

<https://orcid.org/0000-0002-2783-5556>