

ФЕРДИНАНД ТЬОНІС

СПІЛЬНОТА
ТА СУСПІЛЬСТВО



ДУХ І ЛІТЕРА

Фердинанд Тьоніс

**СПІЛЬНОТА
ТА СУСПІЛЬСТВО**

ОСНОВНІ ПОНЯТТЯ ЧИСТОЇ СОЦІОЛОГІЇ

ДУХ І ЛІТЕРА

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Твір Фердинанда Тьоніса (1855–1936), що вперше вийшов друком у 1887 році, присвячений розробці типології суспільного життя та покладає початок сучасній соціології в Німеччині. Автор поставив перед собою завдання прояснити фундаментальні поняття соціологічної науки, обираючи основною засадою суспільного життя волю, яку він трактує скоріше не у психологічному, а в традиційному для німецької філософії етичному сенсі – як джерело будь-якого наміру й дії. Ці дії можуть бути спрямовані як на взаємну підтримку і збереження людьми одне одного, так і на взаємне руйнування, пригнічення етичної волі іншого. Тьоніс підкреслює, що його теорія стосується тільки суспільних відносин взаємоствердження, які сприяють виникненню та розвитку різноманітних плідних зв'язків між людьми. А самі ці зв'язки можна розуміти як реальне, органічне життя, що є сутністю людської спільноти, і як ідеальні, механічні утворення – основу уявлення про суспільство. Обидва ці терміни вживаються й у повсякденному житті. Автор бачить свою мету в тому, щоб дати більш точне і розгорнуте розуміння спільноти та суспільства, вибудовуючи низку визначень, що відповідають цим базовим поняттям, і окреслюючи сферу застосування кожного з них. Для спільноти такими визначеннями стають поняття крові та духа, спорідненості, сусідства й дружби, гідності та служіння і т.д., а для суспільства це – товар і вартість, гроші та ринок, капітал та робоча сила. Отже, традиційні патерналістські зв'язки протиставляються міському устрою з характерним для нього послабленням первісних зв'язків і формуванням нового способу соціального буття людини.

Відповідальні за випуск:
Костянтин Сігов та Леонід Фінберг

Переклад з німецької: Наталя Комарова, Олександр Погорілий
Наукове редагування: Олександр Погорілий, Віталій Терлецький
Літературне редагування і коректура: Валерія Богуславська
Комп'ютерна верстка: Вадим Залевський
Художнє оформлення: Ілля Першин

**Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «Відродження»**

T-948 Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Пер. з нім. –
К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – 262 с.

УДК - 316.2 (430)

ISBN 966-7888-81-9

ISBN 3-534-05180-7 (нім.)

На обкладинці використано
зображення картини Бориса Єгізаряна “Помаранчевий квадрат”

© Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1991

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2005

ЗАСАДНИЧІ ПОНЯТТЯ ЧИСТОЇ СОЦІОЛОГІЇ

Передмова до першого видання

Протиставлення історичного сприйняття раціоналістичному протягом цього століття проникло до всіх галузей соціальних наук або наук про культуру. Явище це закорінене у наступі емпіризму та критичної філософії на усталену систему раціоналізму, що в Німеччині знайшла своє чітке відображення у школі *Вольфа*. Отож і для теперішньої *спроби нового аналізу засадничих проблем суспільного життя* досить важливо визначити своє ставлення до цих методів.

Парадоксально, але емпіризм, незважаючи на свою рішучу перемогу, є водночас формальним завершенням раціоналізму. І найяскравіше свідчить про це саме *Кантове* вчення про пізнання, яке, претендуючи на об'єднання протилежностей, за своїм змістом може вважатися як модифікованим емпіризмом, так і модифікованим раціоналізмом. Помітно це вже в чистому емпіризмі Г'юма, бо він навіть не досліджує, чи дійсно *існує* загальне необхідне пізнання відносно фактів і причинності, а виводить його неможливість із понять так само, як пізніше Кант вважав, що можна вивести його *дійсність*, а відтак, і можливість. Обидва *вчиняють* у раціоналістичний спосіб, але з протилежними результатами. Емпіризм стосовно сприйняття припускав ще Г'юм, вважаючи, нібито пізнання є впливом об'єктивних якостей і станів речей на "*carte blanche*" людської душі; для Канта ж пізнання є, навіть допускаючи існування та вплив речей, насамперед продуктом діяльності суб'єкта, як і саме мислення. Узгодження відносно істини (так можна витлумачити його думку) обумовлюється однаковими властивостями засобів пізнання, які там, де вони виходять за межі форм споглядання та категорій розсуду, є не чим іншим, як комплексами ідей, зокрема асоціаціями сприйняття і уявлень із назвами та судженнями, якщо йдеться про розуміння фактів. Натомість коли ми дошукуємося *причин* даних результатів дій, то для того, щоб із можливості вивести необхідність або достовірність, ми маємо припускати вже певні поняття про властивості дійових чинників (істот, речей або сил) і про спосіб

[°] Чистий аркуш (фр.)

їхньої дії. Проте досягти такої достовірності після проведеного в життя (Г'юмового) емпіризму можна лише через якесь набуте знання закономірних часових послідовностей, тож насправді всі взаємозв'язки одного виду є спочатку слабкими, зрештою – внаслідок частого повторення – закріплюються як звички й тлумачаться як необхідні, тобто причинні. Відтак, причинність вилучається з речей і віддається людині, як це робить Кант, коли стверджує, що причинність є категорією розуму. Кант, однак, відкидає зроблене Г'юмом *пояснення* на підставі самого лише індивідуального досвіду. Кантове формулювання, в якому пояснення передує всякому досвідові, воістину вказує шлях до глибшого пояснення. Адже психологічний закон, відкритий Г'юмом, потребує, звісно, доповнення, а відтак, навіть свого власного обґрунтування за допомогою ідеї духу, що постає зі свого зародку, а отже, наділений певними схильностями у вигляді сил і тенденцій. Те, що мислення людини відрізняється від "*consécutions des bêtes*", можна збагнути (у фізіологічному визначенні) на підставі тільки сутності кори головного мозку, в силу чого виникає потреба у певній діяльності з координації отриманих вражень (що розвивається мірою зростання цих вражень) і певному зв'язку між відчутим внутрішнім загальним станом і цими особливими відчуттями. Бо цей внутрішній стан є абсолютним *A priori* і може розглядатися лише як існування спільної для всіх природи, що містить у собі загальні й неясні відносини, деякі з яких потім поступово стають яснішими, виразнішими завдяки розвиткові й діяльності мозку та органів чуття, тобто завдяки духові, який усе осягає й передбачає. Кожний наступний досвід, як і кожна інша діяльність, здійснюється всією істотою, всіма її призначеними для цього й уже розвинутими органами. Але звідси випливає певний *regressus in infinitum*¹, що веде аж до початків органічного життя, які теж слід називати (в їхньому психічному розумінні) втіленням певного досвіду, бо кожна діяльність чи кожне страждання (адже страждання – це лише лиш вид діяння), а отже, саме життя є досвідом, як і будь-який досвід є діяльністю чи стражданням. Діяльність – це зміна організму; вона залишає по собі ті чи інші сліди – або в тому самому, або в протилежному, або в нейтральному напрямі стосовно тенденції росту та інших ознак розвитку організму, і ці сліди є тим, що розуміють як *пам'ять*, особливо якщо вона являє собою тривалу працю та силу (бо сила становить лише накопичену працю) чуттєвих, тобто вже сформованих у вигляді

¹ Послідовностей тварин (*фр.*)

² Рух у нескінченність (*лат.*)

координованих комплексів сприйняття, хоча самі вони досягаються лише за допомогою пам'яті. Проте, звичайно, будь-яка можлива зміна того чи іншого органу значною мірою зумовлена взаємозв'язками і станом наявного органу, тим, наскільки він *схильний* сприймати цю зміну, а отже – чи є вона ймовірною (*likely*), чи ні. Саме з цієї точки зору я викладаю (в другій книзі цієї праці) єдність і відмінність уподобання, звички та пам'яті як найпростіших модифікацій волі та духовної енергії, стосовно *будь-якого* розумового продукування, і це міркування треба поширити також на проблему витоків та історії людського *пізнання*. Отже, це лише одне з тлумачень, здійснене почасти в дусі *Спінози* та *Шопенгауера*, почасти за допомогою засобів теорії біологічного походження, яка пояснює цю філософему й, у свою чергу, стає яснішою завдяки їй; це тлумачення тієї думки, яка дозволила Кантові дійсно подолати Г'юмів виклад. Однак правильність цього тлумачення виявляє не лише факт, а й причину того, чому суще ми *можемо* мислити не інакше, ніж діючим, а будь-яку подію – не інакше, ніж спричиненою: це колишні, ба навіть вічні функції, які вросли в структуру нашого інтелекту, і “неможливість мислити інакше” є необхідністю, що на неї посилається наша *достовірність*, бо діяти й діяти відповідно до своєї природи є (за формально тотожним положенням) одне й те саме.

Однак коли ми, люди, утворюємо природну розумову спільність, оскільки причинність нам притаманна, як і органи чуття, а отже, ми необхідним чином створюємо також назви для позначення діючого та спричиненого, то відмінність стосовно одних і тих самих подій може виникати лише на підставі думки про те, *які саме* суб'єкти є діючими, а отже, властиво дійсними речами, а щодо цього, звичайно, різні народи, групи та індивіди розходяться, хай навіть для більшості з них залишається спільним міфологічне та поетичне зображення дійових чинників природи в подібі людей і тварин, що постійно віддзеркалюється в мовних формах, хоча розрізнення між мертвою матерією (яку можна лише рухати) й живою (яка рухається сама) було одним із перших здобутків мислення. Проте переважаючим залишається споглядання всієї природи як живої, всієї діяльності – як самовільної, що в ній беруть участь, поряд із видимими суб'єктами, боги та демони. Однак, коли врешті-решт світ і всі його складові виявляються справою рук і розуму одного-єдиного Бога, який нібито створив їх із нічого й утримує за своєю прихильністю, надав їм правила та закони, аби перебіг усіх подій у цьому світі мав вигляд закономірності та необхідності, то всі підпорядковані йому волі та свободи в природі

випадком є рівність, тобто точне *співвідношення*, мірилом для якого слугує знов-таки рівність. Отож наукові рівняння суть мірила, з якими порівнюються дійсні співвідношення між дійсними об'єктами. Вони слугують заощадженню розумової праці. Те, що в безлічі випадків мало б обчислюватися кожного разу знову, в ідеальному випадку стає обчисленим раз і назавжди, а потім тільки застосовується. Щодо ідеального випадку всі дійсні випадки є або рівними, або перебувають у визначуваному співвідношенні з ним, а отже, і між собою. Тож загальні чи наукові поняття, положення, системи, є порівнянними знаряддями, за допомогою яких для кожного особливого випадку можна досягти певного знання чи принаймні здогаду. Спосіб їхнього вжитку полягає в підставленні особливої назви та всіх умов даного випадку замість назви та умов фіктивного, загального випадку: це є спосіб силогізму. У всіх прикладних науках він присутній у надзвичайно різноманітних виявах (як мислення згідно із законом достатньої підстави), тим часом як у будь-якій теоретичній науці існує посилення на систему назв (термінологію), яка найпростішим чином зображується за допомогою системи чисел (як мислення за законом тотожності). Адже всяка чиста наука стосується виключно таких намислених речей як загальний об'єкт, що ним є або величина (коли йдеться про обчислення як таке), або ж непряма точка, пряма лінія, площа, правильне тіло (коли йдеться про визначення співвідношень просторових явищ). Нарешті, уявні події часу так само вважаються за види дійсних подій, як-от падіння тіла в безповітряному просторі, що його швидкість – виміряна в довільно встановлених часових одиницях одиниця простору – обчислюється за певними припущеннями як постійна чи змінна. *Застосування* ж цих теоретичних положень відбувається завжди тим важче, чим більше відрізняється гаданий загальний випадок від придатних до сприйняття особливих випадків, тобто чим різноманітнішими й менш регулярними можуть бути ці особливі випадки. Проте зі спостереження за окремими тілами, які завдяки рухові вступають у моментальний просторовий взаємозв'язок, походить *наукове* поняття *причини* як кількості виконаної роботи (що міститься в русі), яка дорівнює іншому – дії – й відтак може його замінити за принципом рівності дії та протидії: уявлення, яке є цілковито тотожним собі лише після усунення з поняття *сили*, що його воно спочатку охоплює, будь-якої конотації реальності та продуктивності. І таким чином виникає та велична система чистої механіки, застосування якої потім мусять являти собою всі конкретні природничі науки, передусім фізика та хімія.

Між тим поряд із цим та в рамках цього наукового погляду на причинність зберігається і розвивається (як його найвищий ступінь і водночас критика) погляд, що його ми можемо назвати *філософським*, але також – на противагу механістичному – органічним та – на відміну від фізикалістського – психологічним. Згідно з цим поглядом, навпаки, існує лише продуктивна сила, дійсна і стала одиниця консервативної системи загальної енергії, з якої мають виводитися всі її особливості як її частки й водночас впливи. Законові життя всесвіту слугує вся решта законів природи, як слугують законові життя кожної живої частки (індивіда чи роду) закони механіки, що в них це життя втілюється. Що більше наука, з одного боку, є універсальною, що більше вона, з іншого боку, поширює свої методи на організми, то більше вона має в цьому сенсі ставати філософською. Натомість навіть філософський погляд на природу, що його головний зміст є простим і необхідним, може приводити до різноманітних і відносно випадкових істин лише тією мірою, якою містить у собі принципи науки. Він має демонструвати життя та його види на прикладах *типів*, які, однак, мусять бути утворені принаймні за зразком реальних узагальнень (ідей), бо будь-яке життя являє собою розвиток від загального до особливого.

Будь-яка наука, а отже, й філософія як наука, є *раціоналістичною*. Її предмет становлять гадані (уявні) речі, конструкції. Однак будь-яка філософія, отже, й наука як філософія, є *емпіричною* – у тому сенсі, згідно з яким будь-яке буття мусить розумітися як дія, існування – як рух, а можливість, імовірність і необхідність змін – як властива дійсність, несущє – як насправді суще, тобто в суто діалектичний спосіб. Емпіричний і діалектичний методи підтримують і доповнюють один одний. Обидва мають справу з очевидними тенденціями, які стикаються, борються, поєднуються між собою і які, зрештою, можна збагнути (або радше вони відомі) лише як психологічні реальності. Оскільки ми знаємо людську волю як свою власну, а сукупність людських доль – як певне ціле, що складається з такої волі, хоч воно й постійно та сильно зумовлюється рештою природи, то своє підтвердження вони знаходять лише в загальній та індивідуальній людській *психології*. Факти загальної психології становлять історичну та сучасну культуру, тобто людське сумісне життя та його витвори.

Сама по собі історія як сукупність фактів не є ні наукою, ні філософією. Проте якщо в ній можна виявити закони життя людства, вона стає і тим, й іншим. Вона являє собою цілісну сукупність подій,

про початок і кінець якої ми вочевидь маємо лише дуже невизначені здогади. Майбутнє для нас є майже так само темним, як і минуле. Те, що ми сприймаємо як теперішнє, нам доводиться *спочатку* спостерігати й намагатися зрозуміти. Але на цінності значної частки серйозних і вартих уваги праць, що з'явилися в цій царині (не менш очевидній і загадковій, ніж сама природа), часто позначаються труднощі, пов'язані з теоретично неупередженим і точним ставленням до неї. Суб'єкт стоїть надто близько до предметів свого спостереження. Потрібно багато зусиль і навичок, а може, й природної холоднокривності розсуду, аби побачити ці явища з такою самою предметною індиферентністю, з якою дослідник природи стежить за життєвими процесами рослин чи тварин. І навіть освічена та критично налаштована публіка, як правило, не схильна доскіпуватися, якими, на думку того чи іншого автора, були, є або стануть речі, – її більше цікавить, якими вони, на його погляд, *повинні* бути. Адже ми звикли вважати, що перше керується другим, що може бути неминучим до певної межі, й не помічаємо, що свідоме уникнення цієї небезпеки формує габітус науки. Ми очікуємо й майже вимагаємо якоїсь точки зору та пристрасної риторики певної партії замість холоднокривної логіки та спокою безсторонніх спостерігачів. Так, у сьогодняшній *соціалній науці*, особливо німецькій, боротьба напрямків пов'язана із підвалинами теорії, що цілком допускаються як протилежні тенденції в переговорах про практику та законодавство, де представники протилежних угруповань і класів із більшими чи меншими *bona fides*^{*} можуть оголошувати себе представниками протилежних переконань і доктрин, так би мовити, технологічних принципів політики. Ці відмінності нерідко бувають також глибоко закорінені у сфері моральних почуттів і схильностей суб'єкта, що заважають об'єктивному поглядові на речі не менше, як інші пристрасні. Втім, мені здається, що те важливе значення, яке приписується (наведу найповажніший приклад) антагонізмові між вченнями *індивідуалістичного* та *соціалістичного* типів для пізнання дійсних фактів та створення теорії сучасного виробництва і торгівлі, схоже на те, якби лікарі захотіли перенести до фізіології суперечність алопатичних і гомеопатичних методів лікування. Варто, навпаки, звільнитися від безглуздя подібних традицій; варто відсторонитися від речей і спостерігати ззовні, немов у телескоп і мікроскоп, тіла та рухи, які всередині *культури* так відрізняються один від одного; їх можна вивчати, з одного боку, лише взагалі і в цілому, а з

^{*} Чесні наміри (лат.)

іншого – в деталях і подробицях, як у *Natura rerum* досліджуються орбіти небесних тіл і частинки та життєві процеси найпростіших організмів. Для універсального погляду сама історія становить лише децищу долі однієї планети, епізод розвитку органічного життя, уможливленого поступовим охолодженням цієї планети. З найближчої точки зору вона є оточенням і умовою мого повсякденного життя, всім, що сприймається моїми очима і вухами як спосіб людського життя. Ці спостереження емпірична і діалектична філософія намагається зосередити в одному-єдиному головному пункті. Неминучі обставини життя, страждання та діяльність людської природи в основі своїй і там, і тут однакові. З нею назагал пов'язані також (але спочатку без будь-якого часового та просторового визначення) *раціональні* дисципліни, започатковані самою природою цілковито відокремленими один від одного індивідами, кожний з яких розумним чином чогось прагне (самоправними індивідами), – почасти заради визначення ідеальних стосунків і зв'язків між їхніми волями, почасти для визначення змін існуючого майнового стану внаслідок таких контактів у спілкуванні. Першу дисципліну, спрямовану на дослідження *формальних* наслідків таких стосунків, – чисте правознавство (природне право) – можна порівняти з геометрією. Другу дисципліну, присвячену матеріальному характерові цих стосунків, – політичну економію – можна порівняти з абстрактною механікою. Застосування цих наук заторкує умови соціальної дійсності й виявляється тим кориснішим для її розуміння та тлумачення, чим розвиненішими та складнішими стають справи та відносини людей завдяки культурі. І все ж таки майже всі дотеперішні "органічні" та "історичні" погляди в заперечній формі протиставлялися обом цим дисциплінам. Сучасна теорія намагається ввібрати їх у себе й зберігати їхню залежність від себе. Але і в цьому, і в будь-якому іншому аспекті, їй це вдалося лише у вигляді початкового начерку. Складність предмета виявилася зavelикою. Існуючі схематичні теоретичні побудови треба розглядати з точки зору не так їхньої правильності, як їхньої придатності. Цю думку, однак, зможе підтвердити лише подальший виклад, на який, сподіваюся, мені вистачить сил і натхнення. За хибні тлумачення та гадано розумні практичні застосування я не вважаю себе відповідальним. Людям, не звичним до поняттєвого мислення, слід утриматися від судження про такі речі. Проте в наші часи очікувати стриманості в подібних питаннях варто чи не менше, ніж у будь-яких інших.

* Природі речей (лат.)

Про вплив людей, яким я вдячний за сприяння моїм думкам, я міг би написати окремих розділ. Таких людей чимало у власне соціальній науці. Деякі з найвидатніших імен зустрічаються в принагідних цитатах. Але хочу згадати також, що на моєму шляху мене часто супроводжували великі соціологічні твори Опуста Конта та Герберта Спенсера, кожний з яких має свої слабкі сторони (перший – у викладенні доісторичного підґрунтя, другий – у своїх поглядах на історію), але обидва в надто однобічний спосіб зображують розвиток людства як безпосередньо зумовлений його інтелектуальним прогресом (хоча Конт у своїх пізніших творах спромігся на глибші міркування). Хочу також згадати, що старанно стежив і продовжую стежити за енергійними зусиллями панів А.Шефле та А.Вагнера та їхніми вагомими книгами. Втім, обидва вони, як мені здається, поділяючи назагал глибокі політичні погляди Родбертуса, виявили меншу за нього здатність розгледіти патологічний ухил розвитку сучасного суспільства (що той ухил за допомогою всієї доброї волі теоретиків і законодавців можна лише модифікувати). Проте я не приховую, що найглибший вплив на мої міркування – спонукальний, повчальний і підтверджувальний – справили дуже відмінні між собою твори трьох визначних авторів, а саме: 1) сера Генрі Мейна (*Ancient Law; Village Communities in the East and West; The Early History of Institutions; Early Law and Custom* [Стародавнє право. Сільські громади на Сході та Заході. Первісна історія інституцій. Первісне право і звичай]) – філософа та історика права з надзвичайно широким світоглядом. Зважаючи на його ясний стислий огляд, можна лише посумувати з приводу його несправедливого опору незвичайним і проникливим розвідкам в галузі первісної історії сім'ї, загалу та всіх інституцій, здійсненим різними вченими від Бахофена ("Материнське право") аж до Моргана (*Ancient Society* [Стародавнє суспільство]) та пізніше; хоча оптимістичну оцінку Мейном новочасного стану суспільства я зараховую на його користь; 2) О. Грке (3-томне "Німецьке кооперативне право", а також "Йоганнес Альгузіус" та різні публікації в часописах), чия ерудиція викликає в мене щоразу новий подив, а судження – щоразу нову повагу, хоч би як рідко я натрапляв у його працях на найважливіші для мене (економічні) ідеї; 3) найвидатнішого й найглибшого саме в цих питаннях соціального філософа Карла Маркса ("До критики політичної економії", "Капітал"), чие ім'я я тим охочіше підкреслюю, що ту нібито утопічну фантазію, остаточною перемогою якої він пишався, йому не вибачають навіть фахівці (а те, що цей філософ брав певну участь у практичному робітничому русі, його критиків не обходить; якщо вони вважають це за аморальне, кого стурбує їхня власна

аморальність?). Думка, яку я для себе висловлюю таким чином: “Природна та (для нас) минула, але все ще основоположна конституція культури є комуністичною, теперішня та майбутня – соціалістичною”, – ця думка, як мені здається, не є чужою достеменним історикам, коли вони доходять найвиразнішого розуміння самих себе, хай навіть чітко висловити й пояснити її спромігся лише відкривач капіталістичного способу виробництва. Я вбачаю в цьому взаємозв'язок фактів, так само природний, як життя і смерть. Хай би як я втішався життям, скаржуся на смерть: радість і скорбота зникають, коли споглядаєш божественне провидіння. Що стосується термінології та дефініцій, тут я стою цілком окремо. Але легко зрозуміти: в історії та культурі не існує *індивідуалізму*, крім тих випадків, коли він впливає зі спільноти й залишається зумовленим нею, або коли його породженням і плодом є суспільство. Таке протиставлення одиначної людини людству є справжньою проблемою.

Оскільки я впевнений у своїй власній думці, мені не варто боятися критики щодо головної суті цього надзвичайно недосконалого твору. Для моїх особистих почуттів будуть важливішими особисті зауваження знайомих і незнайомих читачів, викликані хоч найменшим співчуттям та зацікавленістю. Вони можуть виявитися дуже корисними й будуть для мене, принаймні, винагородою та новою спонкою. Адже хоч би як сильно людина прагнула істини, залишаються в силі такі слова: “Будь-які судження про речі належать індивідові, й нам надто добре відомо, що переконання залежить не від осягнення, а від волі, що кожен розуміє лише те, що є йому відповідним і що він через це може припустити. У знаннях, як і у вчинках, все вирішує упередження, а упередження, як засвідчує його найменування, – це якесь судження перед дослідженням. Воно є ствердженням або запереченням того, що відповідає або суперечить *нашій природі*; це радісна спонка нашої живої сутності як до правдивого, так і до хибного, до всього, що ми відчуваємо в гармонії з собою” (Goethe. *Farbenlehre. Poem. Theil. WW. 38, S. 16* [Гьоте. *Учення про кольори*]).

Мушу зауважити щодо другої книги, що з погляду систематичного просування її правильніше було б поставити *перед* першою книгою. Але я свідомо обрав саме такий порядок. Обидві книги доповнюють і пояснюють одна одну. Маю додати також, згідно з однією обіцянкою, що перший начерк цієї праці (слідів чого, втім, майже не залишилося) було представлено в 1881 році філософському факультетові Кільського університету задля здобуття мною доцентури.

Фердинанд Тьоніс

Гузум, Шлезвіг-Гольштайн, лютий 1887 р.

Передмова до восьмого видання

Постарілого автора тішить задоволення ще за життя знову видати твір, який майже п'ятдесят років тому вступив у чужий йому світ, де він міг сподіватися на співчутливий прийом з боку лише кількох видатних учених (із-поміж них особливо підкреслю такі імена, як Фрідріх Паульсен та Адольф Вагнер). Не дуже щастило книжці і з видавцями. Сьогодні її презентує громадськості нове видавництво*, тож можна вважати, що вона й досі має що повідати світові. Адже попри те, що в німецькомовних країнах поступ соціологічної теорії останнім часом загальмувався, в решті світу вона продовжує розвиватися, і можна, мабуть, сподіватися, що чіткіше поняттєве мислення в цій галузі виявить різноманітну користь як для окремих людей, так і для цілих держав. – Від колишнього наміру цілковитої переробки цього твору я вже давно відмовився. По необхідні доповнення до моєї теорії можна звернутися до моїх новіших праць, представлених почасти в тритомнику "Соціологічні дослідження та критики" (видавництво Г.Фішера, Єна), почасти в написаному раніше "Вступі до соціології" (видавництво Ф.Енке, Штутгарт). Отже, я відтворюю тут текст попередніх видань, лише з кількома додатками порівняно з першим виданням, що їх не можна вважати за розширення даної теорії. Але й у такому вигляді це восьме видання та дієва зацікавленість молодого амбіційного видавництва дають підстави сподіватися, що цей твір знаходить свою аудиторію, якій стане в пригоді.

Заради ясності хочу додати ще одне зауваження: ані 50 років тому, ані тепер я не вважаю цю книжку якимсь етичним або політичним трактатом і ще в першій передмові наполегливо застерігав від хибних тлумачень і гадано розумних практичних застосувань цієї теорії. Мій власний спосіб мислення щодо етичних і політичних проблем відтоді зазнав нехай не цілковитої, але все ж таки певної зміни, та на те, щоб викласти їх у систематичному вигляді своїм друзям і широкій публіці, я вже мало сподіваюся.

Фердинанд Тьонніс

Кіль, березень 1935 р.

* Йдеться про Ляйпцігське видавництво "Ганс Баске"

КНИГА ПЕРША

ЗАГАЛЬНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ОСНОВНИХ ПОНЯТЬ

Deus ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum
carmen ex quibusdam quasi antithetis honestavit.

Augustin. Civ. D. XI. 18.

Бог прикрасив деякими суперечностями порядок
віків, немов найчудовіший вірш.

Августин. Про град Божий. XI, 18.

ТЕМА

§ 1

Між виявами волі різних людей існують різноманітні стосунки, і кожен із таких стосунків являє собою обопільний вплив, який справляє або чинить одна сторона й терпить або сприймає інша. Впливи ці, однак, такі, що скеровуються чи то до збереження, чи то до руйнації іншої волі чи життя, тобто вони є ствердними або заперечними. Наша теорія буде спрямована виключно на стосунки обопільного ствердження – саме вони будуть предметом її дослідження. Кожний з таких стосунків являє собою єдність у множинності або множинність у єдності. Його сутність становлять обопільні сприяння, полегшення, здійснення, що розглядаються як вияви волі різних людей та сил. Група, утворена такими позитивними стосунками, сприймається як істота або річ із єдиним внутрішнім і зовнішнім впливом і називається *об'єднанням* [Verbindung]. Самі ці стосунки, а відтак, і це об'єднання, розуміються чи то як реальне й органічне життя – це є сутністю *спільноти* [Gemeinschaft], – чи то як ідеальне і механічне утворення – це є поняттям *суспільства* [Gesellschaft]. У ході застосування цих обраних нами найменувань виявиться, що вони ґрунтуються на синонімічному вжитку німецької мови. Проте в науковій термінології ці поняття ще й досі зазвичай плутають і вживають за власним уподобанням без розрізнення. Тож, може, деякі попередні зауваження

допоможуть встановити належну відмінність. Будь-яке близьке, потаємне, неповторне сумісне життя треба розуміти як життя у спільноті. Суспільство ж – це публічність, це світ. У спільноті зі своїми близькими ми перебуваємо від народження, усіма своїми радощами та прикрощами ми пов'язані з нею. Вихід же в суспільство є ніби виходом в чужину. Юнака чи дівчину застерігають від поганого суспільства, але “погана спільність” – безглузде словосполучення. Нехай юристи говорять про домашнє суспільство, якщо їм відомо лише це суспільне поняття об'єднання; але домашня *спільність* із її безмежним впливом на людську душу *відчувається* кожним причетним до неї. Так само добре відомо зарученим, що шлюб, до якого вони вступають, означає цілковиту спільність життя (*communio, totius vitae*), тим часом як “суспільство життя” суперечить самому собі. Здобути собі товариство можливо, але ніхто не може *скласти* спільність іншому. Можна прийняти людину до релігійної спільноти; релігійні ж *товариства*, як і інші об'єднання з будь-якою метою, існують лише для держави та для теорії, що перебувають поза ними. Може бути спільність мови, звичаїв, віри; однак товариства існують у сфері ремесел, подорожей, наук. Так, зокрема, відомі торгові товариства, проте навіть якщо поміж їхніми суб'єктами має місце близькість та спільність, навряд чи можна говорити про торгову спільноту. Було б цілковитою нісенітницею утворити таке словосполучення, як “акціонерна спільнота”, хоча спільність власності взагалі існує: на землю, ліси, пасовиська. Спільність майна подружжя ніхто не назве “майновим товариством”. Отже, тут виявляється багато відмінностей. У найзагальнішому сенсі можна, мабуть, вести мову про якусь спільноту, що *охоплює* все людство, спільноту, якою воліє бути церква. Однак людське суспільство розуміється як просте співіснування незалежних одна від одної осіб. Тому, коли останнім часом у наукових працях ідеться про суспільство всередині однієї країни як протилежність державі, то це поняття прийматиметься, але своє пояснення знаходить лише у більш глибокому протиставленні народним спільнотам. Як за суттю, так і за назвою спільнота давня, а суспільство нове. Це визнав навіть один автор, який усебічно викладає політичні науки, не занурюючись в їхні глибини. “Сукупне поняття суспільства в соціальному і політичному значенні, – пише він, – знаходить своє природне підґрунтя у звичаях і поглядах *третього стану*. Це, власне, не поняття народу, а все-таки лише поняття третього стану... Саме *його* суспільство стало джерелом і

водночас виявом загальноприйнятих суджень і тенденцій... Скрізь, де розквітає та плодоносить міська культура, з'являється й суспільство як її неодмінний орган. У сільській місцевості воно маловідоме" (*Bluntschli. Staatswörterbuch. [Блюнчлі К. І. Суспільно-політичний словник. IV]*). Натомість будь-яка хвала сільському життю завжди пов'язана з тим, що там спільність між людьми є сильнішою й живішою: спільнота – це тривале й достеменне сумісне життя, суспільство ж – лише скороминуче й позірне. Відповідно до цього саму спільноту треба розуміти як живий організм, а суспільство – як механічний агрегат і артефакт.

§ 2

Усе дійсне є органічним остільки, оскільки його можна мислити лише у взаємозв'язку із сукупною дійсністю, яка визначає його характерну властивість і його рухи. Так, сила тяжіння в її найрізноманітніших проявах перетворює доступний нашому знанню всесвіт на єдине ціле, дія якого виявляється в рухах, завдяки яким будь-які два тіла змінюють своє взаємне положення. Однак для сприйняття і наукового погляду, що на ньому ґрунтується, це ціле, аби впливати, має бути обмеженим, і виявляється, що кожне таке ціле складається з менших цілих, які мають певний напрямок і швидкість руху одне стосовно одного. Саме тяжіння або залишається непоясненим (як дія на відстані), або ж мислиться як механічний вплив (через зовнішнє зіткнення), хай навіть він здійснюється якимсь невідомим чином. У цьому сенсі тілесні маси, як відомо, розкладаються на однорідні молекули, що з більшою або меншою енергією притягуються одна до одної; їхніми агрегатними *станами* є тіла. Молекули поділяються на неоднорідні (хімічні) атоми, пояснення неоднаковості яких різним розташуванням однакових атомних частинок полишається для подальшого аналізу. Проте теоретична чиста механіка надає статусу суб'єктів дійсних дій і протидій лише позбавленим протяжності центрам сил, поняття яких дуже схоже на поняття метафізичних атомів. Це виключає усякі пертурбації розрахунків, пов'язані з рухом або тенденціями руху частин. Стосовно ж як одного тіла, так і їхньої системи, фізичні молекули, оскільки їх розглядають як однакові за величиною і без урахування їхньої можливості взагалі, з не меншою підставою вважаються носіями сили, речовиною поділу. Будь-які дійсні маси є порівнянними за вагою

й можуть бути виражені як кількості якоїсь певної, однакової речовини, оскільки їхні частинки вважаються такими, що перебувають у цілком стабільному агрегатному стані. У кожному випадку та єдність, що уявляється у вигляді суб'єкта якогось руху або інтегральною частинкою цілого (тобто єдності вищого рівня), є продуктом необхідної в науці фікції. У строгому сенсі адекватними репрезентантами можуть вважатися лише останні єдності – метафізичні атоми: оте дещо, що є ніщо, або ніщо, що є дещо; при цьому, однак, треба не забувати про суто відносне значення будь-яких уявлень про величину. – Проте насправді, крім цих частинок так званої мертвої речовини, що здатні збиратися і збираються до купи, існують – нехай навіть як аномалія з механічного погляду – тіла, які в усьому своєму існуванні виявляються природними цілостями та які, як цілості, рухаються та впливають на свої частинки. Це є органічні тіла. До них належимо й ми самі – люди, що намагаються пізнати себе, і кожен із нас, окрім опосередкованого знання про усі можливі тіла, знає безпосереднім чином своє власне. Внаслідок неминучих висновків ми переконуємося, що з *кожним* живим тілом пов'язане психічне життя, завдяки чому це тіло існує в собі і для себе саме так, як ми це знаємо по собі. Але об'єктивний розгляд не менш переконливо свідчить, що тут у кожному разі даною є цілість, яка не складається з частинок, а містить їх як щось залежне від неї й обумовлене нею; отже, вона сама як цілість і, отже, як форма є дійсною і субстанціальною. Людська сила здатна лише виробляти неорганічні речі з органічних речовин, розділяючи їх і знову поєднуючи. Схожим чином речі об'єднуються в наукових операціях та представляються в поняттях. Наївне споглядання та мистецька фантазія, народні вірування і натхненна поезія надають явищам життєвої форми; до художньо-діяльної сили, а саме, до сили витворення, причетна і наука. Але наука і нищить усе живе, аби збагнути його відносини і взаємозв'язки; вона перетворює всі стани та сили на рухи, а всі рухи представляє як кількості виконаної роботи, тобто витрат робочої сили чи енергії задля того, щоб досягнути всі процеси як однорідні й порівнювати їх один з одним як такі, що можуть однаковим чином перетворюватися один на один. Усе це правильно настільки, наскільки правильними є прийняті єдності і наскільки насправді безмежним є простір можливого як мисленого: за допомогою цього досягається мета пізнання та інші цілі, яким служить наука. Але тенденції і необхідності органічного виникнення і зникнення неможливо збагнути за допомогою механічних засобів. Тут саме

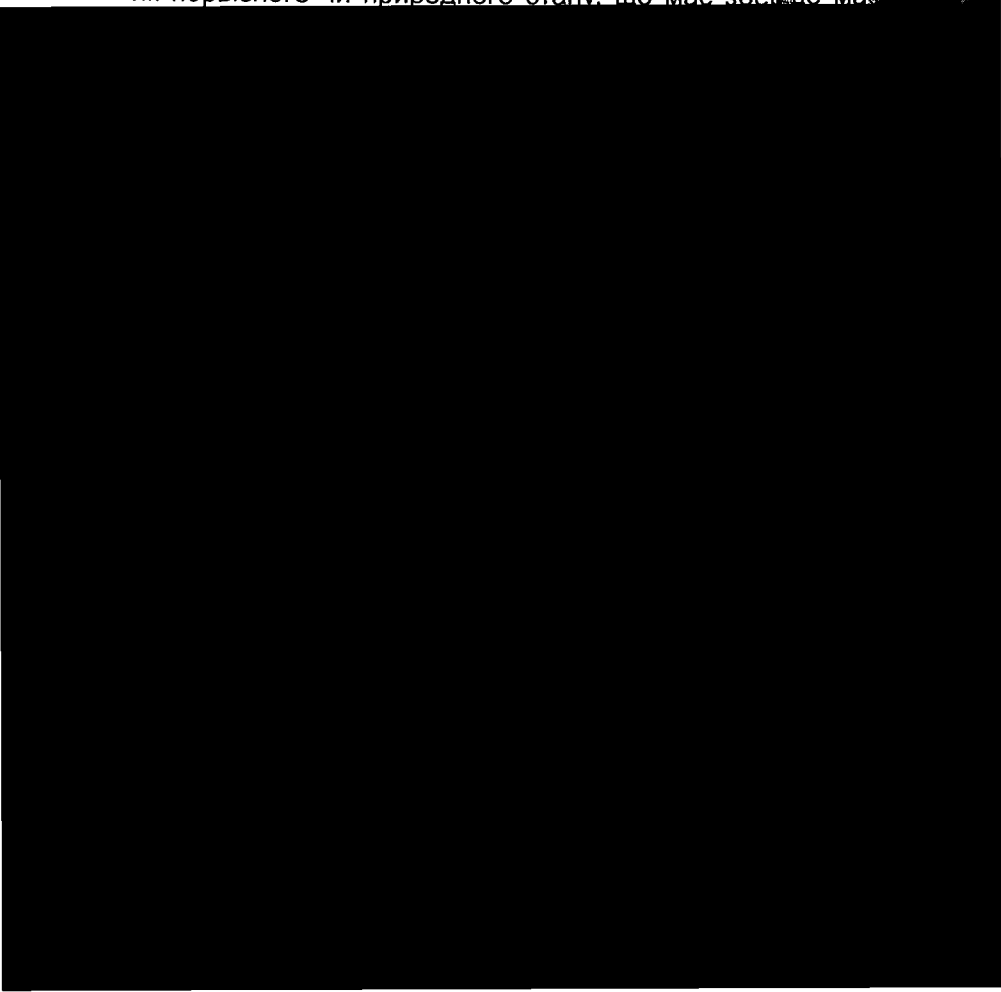
поняття є реальністю, живою, такою, що змінюється й розвивається, – як ідея індивідуальної істоти. Якщо сюди втручається наука, вона змінює свою власну природу, перетворюючись із дискурсивного і раціонального на інтуїтивне та діалектичне споглядання, а це і є філософування. Проте наші теперішні міркування стосуються не родів і видів, тобто, коли йдеться про людей, – не рас, народів і племен як *біологічних* єдностей. Ми маємо на увазі той *соціологічний* сенс, згідно з яким людські стосунки та зв'язки мисляться як живі або, навпаки, як суто артефакти, і який знаходить своє відображення та аналогію в теорії індивідуальної *волі*. Тут постає *психологічна* проблема, розгляд якої саме в цьому сенсі стане метою другої книги нашого дослідження.

Розділ 1

ТЕОРІЯ СПІЛЬНОТИ

§ 1

Теорія спільноти виходить із цілковитої єдності людських воль як первісного чи природного стану, що має зберігатися повно



до одного та *пам'ятю* про надані один одному радощі, а також вдячністю дитини за материнське піклування та клопоти. До цих безпосередніх взаємних стосунків додаються, однак, загальні та опосередковано пов'язані із зовнішніми об'єктами: задоволення, звичка, спогади про навколишні речі, що були від самого початку або стали пізніше приємними; про близьких, готових допомогти, люблячих людей – наприклад, батька, якщо він живе разом із матір'ю дитини, або братів та сестер матері чи самої дитини тощо. В) *Статевий інстинкт* не пов'язаний із необхідністю якогось тривалого співжиття; його наслідком є не так обопільні стосунки, як одностороннє поневолення жінки, котра, будучи від природи слабшою, може стати предметом простого володіння або невірницею. Відтак, стосунки між *подружжям*, якщо вони розглядаються незалежно від родової спорідненості та від усіх прихованих у ній соціальних сил, мають спиратися головним чином на при звичаєння один до одного, аби набути вигляду тривалого й побудованого на взаємній згоді зв'язку. До цього, зрозуміло, додаються й інші вже згадані чинники зміцнення [стосунків], особливо ставлення до народження дітей як спільного надбання, а також взагалі до всього майна, набутого спільним господарюванням. С) Між *братами й сестрами* не спостерігається такої первинної та інстинктивної приязні, такого природного пізнання одне одного, як між матір'ю та дитиною або між спорідненими істотами різної статі. Щоправда, ці останні стосунки можуть *збігатися* з братерсько-сестринськими, і є багато підстав вважати, що так часто й траплялося в ранні епохи існування людства в деяких племенах; але при цьому треба все-таки пам'ятати, що там, де походження простежується тільки по материнській лінії, ім'я та відчуття братерства так часто однаково поширюються на рівні двоюрідної спорідненості, що вузьке значення цього поняття, як і в багатьох інших випадках, властиве лише пізнішим концепціям. Однак, завдяки рівномірному розвитку найзначніших груп народів, можливість шлюбу між братами й сестрами, а потім (в екзогамній практиці), навіть не між кривними, а й між клановими родичами, натовіть, цілковито виключається. Відтак, любов між братами й сестрами, хоч вона все ж таки ще цілковито ґрунтується на кривній спорідненості, виявляється найбільш людським ставленням людей одне до одного. У порівнянні з двома іншими різновидами стосунків це проявляється також у тому, що тут, де інстинкт впливає якнайслабше, найсильнішою видається

участь *пам'яті*, її сприяння виникненню, збереженню та зміцненню сердечних уз. Бо коли (принаймні) діти однієї матері залишаються жити разом із нею, а отже, і поряд одне з одним, то – якщо не брати до уваги різноманітних причин ворожості, що стають на заваді таким тенденціям, – у пам'яті однієї дитини образ і вчинки іншої неминуче пов'язуються з усілякими присмними враженнями та переживаннями, й тим скоріше та сильніше, чим тіснішою і водночас більш вразливою для зовнішніх загроз відчуває себе ця група, внаслідок чого всі обставини змушують її боротися та діяти згуртовано. Звідси випливає, що дедалі легшим і ліпшим робить таке життя знов-таки *звичка*. Водночас можна також найвірогідніше очікувати *рівності* поміж *братами* притаманних їм властивостей та сил, на тлі якої тим яскравіше можуть виявлятися відмінності в мисленні чи досвіді як суто людські або ментальні чинники.

§ 2

Із цими найбільш ранніми та близькими різновидами стосунків пов'язані деякі інші, менш близькі, що їх найдовершенішим втіленням є стосунки між *батьком* і дітьми. Схожі з першим типом у найважливішому аспекті, що ним є органічна основа (яка тут підтримує зв'язок між розумною істотою та нащадками її власної плоти), ці стосунки відрізняються від нього внаслідок набагато слабшої природи інстинкту і стають радше схожими на ставлення чоловіка до дружини, а відтак, відчуваються також скоріше як сама лише могутність і влада та насильство над залежними людьми. Однак у той час, як прихильність чоловіка до дружини – радше за тривалістю, ніж за палкістю – є меншою, ніж материнська прихильність до дітей, батьківське ставлення відрізняється від материнського радше зворотним чином. Коли воно має достатню інтенсивність, то за ментальною природою його можна порівняти з любов'ю між братами й сестрами, але від цих стосунків його помітно відрізняє *нерівність* сутнісних властивостей (зокрема віку) та сил, які тут іще повністю охоплюються силою духу. Таким чином, батьківство найдосконаліше обґрунтовує ідею *панування* в межах спільноти, коли це означає не вжиток і розпорядження чимось на користь пана, а виховання та навчання як завершення породження, передачу багатства досвіду власного життя, на яке молоде покоління відповідає поступово, дедалі більше уможливлючи створення справді обопільних стосунків. Тут

первісток-син має природну перевагу: він ближче за всіх стоїть до батька, й мірою старіння останнього заступає його місце, тому на нього вже від народження починає, за ідеєю, переходити цілковита влада батька, і таким чином, через безперервний шерех батьків і синів, втілюється в життя ідея постійно відновлюваного життєвого вогню. – Ми знаємо, що це правило успадкування існувало не завжди, бо патріархатові, мабуть, передувало панування матерів та їхніх братів. Але оскільки чоловіче панування на війні та в праці виявляється доцільнішим, а завдяки шлюбу батьківство зводиться в ранг безсумнівного природного факту, то панування батька є загальною формою побутування культури. І якщо право первородства за віком і рангом поступається традиції побічного правонаступництва (система “таністри”¹), то це означає тільки підсилення впливу попередньої генерації: брат-правонаступник виводить своє право не від брата, а від спільного для них батька.

§ 3

У будь-якому співжитті, відповідно до його загальних умов, існує або розвивається певна відмінність і розподіл у задоволеннях і праці, а отже, їхня певна взаємообумовленість. У найбезпосереднішому вигляді ця взаємообумовленість зустрічається в першому з трьох згаданих вище первісних стосунків, і тут аспект задоволення переважає аспект докладених зусиль. Дитина вдовольняється захистом, харчуванням і настановами, мати вдовольняється радістю від володіння, потім – слухняністю дитини, зрештою також – її розумно-діяльною допомогою. Певною мірою подібна взаємодія існує також між чоловіком і його супутницею-жінкою, але тут вона ґрунтується насамперед на статевій відмінності, й лише в другу чергу – на віковій. Однак тим більшого значення, відповідно, набуває відмінність природних сил у розподілі праці. Стосовно спільних речей – це розподіл праці, пов’язаної із захистом: захист цінностей випадає на долю жінки, а оборона від ворога – на долю чоловіка; так само із забезпеченням харчами: він полює, вона зберігає та готує їжу. Інша необхідна праця, як-от напучування молодших і слабших, теж, як правило, розподіляється таким чином, що чоловіча сила спрямовується назовні – на боротьбу й на керівництво синами, а жіноча зосереджується на внутрішньому житті й на дітях жіночої статі. – Що

¹ Кельтська вибіркова система успадкування – прим. перекл.

стосується *братів і сестер*, то, оскільки їм здебільшого доводиться разом займатися спільною й однаковою діяльністю, поміж ними найвиразніше може виявлятися справжня взаємодопомога, взаємна підтримка і сприяння один одному. Однак тут, як уже відзначалося, крім статевої відмінності, особливо дається взнаки різниця в *розумових здібностях*, унаслідок чого на долю одних випадає більше творчої, інтелектуальної діяльності, а на долю інших – більше фізичної й суто виконавської праці. Перше можна тлумачити також як схильність подавати приклад і керувати, а друге – як певний вид наслідування прикладу та послуху. – Треба визнати, що всі подібні розмежування реалізуються за велінням природи, хай би як часто ці закономірні тенденції, як і всі інші, переривалися, припинялися й викривлювалися.

§ 4

Навіть якщо ці стосунки назагал виявляються взаємовизначенням та взаємопослугуванням волею, і відтак кожну волю треба уявляти як рівновагу сил, все, що надає перевагу одній волі, має врівноважуватися сильнішим впливом з іншого боку. Отже, ідеальним випадком можна вважати, коли більшому вдоволенню *від* стосунків відповідає важчий вид праці *для* досягнення цих стосунків, тобто такий вид, що вимагає докладання більших або рідкісніших сил, а меншому вдоволенню – відповідно легша праця. Бо навіть якщо зусилля та боротьба самі по собі приносять задоволення, все ж таки будь-яке напруження сил потребує наступного розслаблення, будь-яка віддача – винагороди, будь-який рух – заспокоєння. Сильнішим особистостям надлишок вдоволення почасти дає певне відчуття власної вищості, влади, права і можливості наказувати, і навпаки, становище людини протеговарної, керованої, змушеної слухатися, отже, з відчуттям меншовартості, завжди сприймається нею з певним невдоволенням, як тиск і примус, хай би як воно пом'якшувалося любов'ю, звичкою, вдячністю. Але співвідношення *ваги*, з якою волі впливають одна на одну, стає ще чіткішим за такого міркування: будь-яка вищість неминуче пов'язана з небезпекою зарозумілості та жорстокості, а отже, ворожої, схильної до тиску поведінки, якщо разом із тією вищістю в людини не розвивається також схильність робити добро тому, хто потрапляє під її владу. І від природи це дійсно так: більша загальна сила означає також більшу спроможність надавати

допомогу; коли для цього взагалі наявна воля, то вона через відчуту силу (бо сила сама є волею) стає ще більшою та рішучішою. Тож існує, особливо в цих тілесно-органічних стосунках, інстинктивна та наївна *ніжність* сильного до слабкого, бажання допомагати й протегувати, що тісно переплітається з радістю володіння та вдовolenням від власної влади.

§ 5

Перевагу в силі, що застосовується на благо підлеглому чи згідно з його волею, й тому стверджується нею, я називаю *достойністю* чи авторитетом, розрізняючи три його різновиди: *достойність віку*, *достойність сили* та *достойність мудрості* або *духу*. Всі вони, в свою чергу, поєднуються в *достойності батька*, який стоїть над своїми близькими, захищаючи їх, сприяючи їм і керуючи ними. Прихована в такій владі небезпека породжує в слабших *острах*, і сам лише цей *острах* означав би майже виключно заперечення, відторгнення (крім випадків, коли до нього домішується захоплення), але *добродійність* і *доброзичливість* спонукають волю підлеглому до *шанобливості*, й коли вона переважає, із цього поєднання виникає почуття *шанобливого остраху* [*Ehrfurcht*]. Таким чином, *ніжність* і *шанобливий острах* або (якщо брати слабші ступені) *доброзичливість* і *повага* протистоять одне одному так само, як за безсумнівної відмінності влади протистоять одне одному й обидва граничні визначення тієї *налаштованості*, що лежить в основі спільноти. Тож завдяки таким мотивам уможлиблюється і стає правдоподібним певний вид спільних стосунків навіть між *паном* і *слугою*, особливо коли їм сприяє тісне, тривале й замкнене сумісне життя в одному домі, яке прирівнює ці стосунки до уз найтіснішої спорідненості.

§ 6

Отож спільність *крові* як присутня єдність розвивається й виокремлюється в спільність *місця* [*Ort*], що найбезпосереднішим чином виявляється в спільному проживанні, а ця остання, в свою чергу, – в спільність *духу* як спільну діяльність в одному напрямі, в одному сенсі. Спільність *місця* можна тлумачити як взаємозв'язок тваринного життя, а спільність *духу* – як взаємозв'язок життя свідомого, і цю останню спільність у її поєднанні з попередніми

можна вважати властиво *людським*, найвищим видом спільноти. Подібно до того, як із першою постійно пов'язані загальна співвіднесеність і причетність, тобто свого роду спільна належність до людства, друга стосується причетності до обжитої землі, а третя – до місць, що вважаються священними, та до божеств, яких вшановують. Усі три різновиди спільноти найтіснішим чином пов'язані між собою як у просторі, так і в часі, отже, як у будь-яких окремих явищах та їхньому розвитку, так і в людській культурі взагалі, так само, як в її історії. Скрізь, де люди органічно пов'язані між собою своєю волею та взаємною згодою, має місце спільнота того чи іншого виду, причому кожен попередній вид містить у собі наступний, або кожний наступний вид розвивається до певної відносної незалежності від попереднього. Тож цілком зрозумілими назвами цих первісних видів спільноти можна *послідовно* вважати: 1) рідню; 2) сусідство; 3) дружбу. Для *рідні* [*Verwandtschaft*] її пристановищем і, так би мовити, душею є *дім*. Тут вона мешкає разом під *одним* дахом, що її захищає; тут спільно володіють і користуються своїм добром, харчуються зі спільних запасів, сидять за спільним столом; тут вшановуються мертві як невидимі духи – так, немовби вони зберігають свою могутність і опікуються згори своїми близькими, завдяки чому спільний страх і шанобливість ще надійніше оберігають мирне спільне життя і діяльність. Однак родинні воля та дух не обмежуються самою лише домівкою і просторовою близькістю. Там, де вони сильно й дієво виявляються в найближчих і найтісніших стосунках, вони можуть жити самі по собі, живлячись, незважаючи на відстань, самими лише пам'яттю, почуттям і уявленням про близькість і спільну діяльність. Але чим більше *прагуть* вони такої фізичної близькості, тим важче розлучаються з нею, бо тільки в ній може знайти своє задоволення та рівновагу будь-яка потреба в *любві*. Тому звичайна людина в більшості випадків найліпше, найбадьоріше відчувається в оточенні своєї сім'ї, своїх родичів. Тут вона – у *себе вдома* (*chez soi*). – *Сусідство* є загальною ознакою сумісного життя в *селі*, де – близькість осель, спільні межі між сусідніми нивами сприяють численним контактам між людьми, звиканню один до одного та близькому знайомству одного з одним, робить необхідною спільну працю, спільне порядкування та спільне управління, спонукають благати про милість і ласку в богів і духів землі та вод, які можуть приносити щастя або карати лихом. Значною мірою зумовлений

співмешканням, цей вид спільності може зберігатися й у розлуці, хоч і важче, ніж перший, і мусить, відтак, тим більше шукати опертя в певних звичках співжиття та освячених звичаях. – *Дружба* втрачає залежність від рідні та сусідства, бо вона є передумовою та наслідком згуртованої праці та спільного способу мислення, тому виникає перш за все внаслідок належності до одного чи схожого фаху або мистецтва. Проте такі зв'язки встановлюються та зберігаються, мабуть, завдяки тому легкому та частому єднанню, що найімовірніше відбувається в межах одного *міста*, й створене спільним духом і вшановуване таким чином *божество* має тут найбезпосередніше значення для збереження цих зв'язків, бо лише воно (або переважно воно) надає їм живої й сталої форми. Тому такий *добрий* дух не прикутий до свого місця, а живе в свідомості своїх шанувальників і супроводжує їх у мандрівках по чужих краях. Тож і близько знайомі між собою товариші по мистецтву чи суспільному стану, як і справжні одновірці, скрізь почуваються так, ніби пов'язані між собою духовними узами й спільною працею. Тому, навіть якщо співмешкання в одному місті теж можна означити поняттям сусідства, як і співмешкання в одному домі, бо його учасниками є не лише родичі, а й слуги та наймити, то духовна дружба, натомість, утворює щось на зразок невидимої місцевості, якогось містичного міста і зібрання, яке живе немовби завдяки мистецькій інтуїції, творчій волі. Стосунки між самими людьми як друзями й товаришами мають тут найменш органічний і внутрішньо вмотивований характер, вони є найменш інстинктивними й менше зумовлюються звичкою, ніж сусідські стосунки; вони усвідомлені за своєю природою і тому, на відміну від попередніх, видаються випадковими або спричиненими вільним вибором. Однак аналогічна градація вже помітна в суто родинних стосунках й дозволяє сформулювати наступні тези.

§ 7

Сусідство співвідноситься зі спорідненістю так, як стосунки між подружжям (і відтак, спорідненість взагалі) співвідносяться зі стосунками між матір'ю та дитиною. Те, що в другому випадку само собою спричиняє взаємну приязнь, у першому має спиратися на взаємне призначення. Так само дружба зіставна із сусідством і родинними зв'язками аналогічно взаєминам братів і сестер (і відтак,

взагалі будь-яких родичів, тобто стосунками приблизно однакового рівня) з рештою органічно зумовлених стосунків. Пам'ять діє як вдячність і вірність, і у взаємній довірі та вірі один в одного має виявлятися, мабуть, особлива істинність таких стосунків. Однак через те, що основа цих стосунків вже не є такою природною й самозрозумілою, а індивіди певніше знають і стверджують власні бажання й можливості один щодо одного, ці стосунки найважче зберегти і легше за все порушити: порушити чварами та суперечками, що майже неминуче виникають у будь-якому сумісному житті. Адже тривала близькість і часті зіткнення роблять реальними і ймовірними як взаємну підтримку та згоду, так і взаємні перешкоди та заперечення. Тож лише тоді, коли явища *першого типу переважають*, стосунки можна назвати справжньою спільнотою. Цим можна пояснити те, що саме такі суто духовні *братерства*, як про те свідчить багатий досвід, лише до певної межі здатні витримувати тривалу й тісну тілесну близькість справжнього сумісного життя. Вони, навпаки, дуже високою мірою потребують такої противаги, як індивідуальна свобода. Однак, коли всередині рідні вся природна достойність зосереджується в особі *батька*, то вона зберігає своє значення як достойність *володаря* навіть там, де важливу основу спільного об'єднання становить сусідство. Тут ця достойність зумовлюється більше владою та силою, ніж віком і батьківським становищем, і безпосереднім чином виявляється у впливі господаря на своїх підвладних, землевласника – на безземельних селян, начальника – на своїх підлеглих. І, нарешті, в дружбі, якщо вона має вигляд спільної відданості одному фаху чи мистецтву, така достойність виявляється у взаєминах *майстра* з учнями, послідовниками, підмайстрами. Переваги ж *віку* можна порівняти насамперед із *суддівською* діяльністю й такою її ознакою як *справедливість*, бо з юнацького запалу, нестриманості та пристрасності виникають насильство, помста та розбрат. Стара людина стоїть над цим як спокійний спостерігач і найменше схильна через уподобання чи ненависть допомагати одному за рахунок іншого. Натомість вона намагатиметься дізнатися, звідки походить зло, чи існували для нього підстави, досить переконливі для справедливої й поміркованої людини, які дії чи страждання можуть компенсувати те, що дозволила собі невірноважена людина. – Перевага *сили* повинна виявлятися в боротьбі, вона підтверджується відвагою й мужністю. Тому її досконалим втіленням є ватажкова [*herrzogliche*] достойність, якій належить збирати та впорядковувати бойові сили,

вести їх за собою проти ворога, вимагати всього, що сприятиме досягненню потрібних наслідків, і забороняти все, що цьому заважатиме. Але якщо досвідченому в більшості рішень і покарань дано більше вгадувати й відчувати правильне та корисне, ніж будь-хто інший може передбачити; якщо перед нами стоїть приховане, часто загрозливе й страшне майбутнє, то з усіх мистецтв перевага, мабуть, у того, яке вміє розпізнати, витлумачити чи схилити на свою користь волю невидимого. Отож перевага *мудрості* підноситься над усіма іншими як перевага *жерця*, в особі якого, як вважається, образ самого бога перебуває поміж живими, і в якому вічний і безсмертний відкривається і сповіщає про себе людям, оточеним небезпеками й охопленим страхом смерті. – Ці різноманітні панівні, провідні види діяльності та чесноти вимагають і доповнюють одна одну, й зазначені переваги можуть, згідно зі своїми нахилами, вважатися поєднаними в будь-якому високому становищі, якщо воно впливає з єдності якоїсь спільноти; але таким чином, що суддівська перевага як первинна є природною для становища батька, голови родини; ватажкова відповідає становищу патріарха, зрештою, становищу майстра найбільш відповідною видається достойність жрецька. Однак подекуди “ватажкова” достойність властива природно і для чільника родини, особливо в тому разі, коли об’єднання проти ворога вимагає підпорядкування; і для голови клану (як старійшини споріднених родин); а в найпростішому вигляді – для верховоди ще не розчленованого племені (який заступає місце міфічного спільного прародителя). А ця достойність, у свою чергу, підноситься до божественно-жрецької, бо предки є або стають богами, а в богів вірять яку предків і турботливих друзів: так, існують боги дому, роду, племені й народу-громади. В них значною мірою оприявнюється сила такої спільноти, вони здатні на неможливе, вони спроможні справляти чудодійний вплив. Тому, коли їх годують і шанують із побожно-покірливих почуттів, вони допомагають; а коли їх забувають і зневажають, вони карають. Вони самі – батьки та судді, господарі та проводирі, вихователі та вчителі – є первісними носіями та взірцями цих людських переваг. З-поміж них, однак, навіть достойність ватажка вимагає судді, бо спільна боротьба тим більше потребує залагодження внутрішнього розбрату за допомогою обов’язкового для всіх рішення. Для ролі такого судді найбільше придатний жрець: він може освятити таке рішення, а самі боги вшановуються як творці права та суддівських вироків.

§ 8

Будь-яка достойність, як особлива й *більша* свобода та честь і, відтак, як певна сфера волі, має виводитися із загальної та рівної сфери волі спільноти. Як особлива та *менша* свобода та честь її протистоїть *служіння*. Будь-яку достойність можна розглядати як служіння, а будь-яке служіння – як гідність, якщо брати до уваги лише *особливість*. Сфера волі, а отже спільнотна сфера волі, являє собою певну масу точно визначеної сили, влади або права, і ця маса є сукупністю бажаного і можливого, чи дозволеного й бажаного як необхідного чи належного. Отож ця сукупність виявляється сутністю та змістом усіх похідних сфер волі, в яких привілеї та обов'язки становлять відповідно два аспекти однієї й тієї самої данності, тобто є не чим іншим, як суб'єктивними модальностями однакової об'єктивної субстанції права та сили. І таким чином, внаслідок більшого або меншого обсягу обов'язків і привілеїв, усередині спільноти *завдяки* її волі існує або виникає реальна *нерівність*. Однак вона може збільшуватися тільки до певної межі, бо по той бік від неї скасовується сутність спільноти як єдності відмінностей: з одного боку (нагорі) – тому, що сила власних прав стає завеликою, й відтак зв'язок із загальною силою стає *несуттєвим* і маловартісним; з іншого боку (унизу) – тому, що сила власних прав є замалою, тож зв'язок стає *нереальним* і маловартісним. Проте, що менше люди, які стикаються між собою, пов'язані один з одним у межах однієї й тієї самої спільноти, то більше вони протистоять один одному як вільні суб'єкти своїх бажань і можливостей. І ця свобода є тим більшою, чим менше вона взагалі залежна чи почувається залежною від власної *наперед визначеної* волі, а отже, чим менше ця воля залежна чи почувається залежною від будь-якої спільної волі. Бо для утворення та розвитку кожної індивідуальної звички та вдачі найважливішим чинником є, крім успадкованих від народження сил та інстинктів, якась спільна *виховна* та провідна воля, зокрема, дух родини, але також будь-який подібний до нього і схожий за впливом дух.

§ 9

Обопільно-спільна, об'єднувальна налаштованість як власна воля спільноти є тим, що слід витлумачити тут як *порозуміння* (консенсус). Вона приховує в собі ту особливу соціальну силу та симпатію, яка

згуртовує людей як членів єдиного цілого. І оскільки все інстинктивне в людині пов'язане із розумом і припускає нахили до мови, то й налаштованість можна вважати сенсом і рушієм таких стосунків. І тому вона присутня, наприклад, у стосунках між батьками та їхньою дитиною лише тією мірою, якою дитина здатна розмовляти та виявляти розумну волю. Але можна сказати й так: усе, що відповідає *сенсові* спільних стосунків, усе, що *має* в них та для них *якийсь сенс*, і є їхнім *правом*, тобто вважається справжньою й присутньою волею кількох членів такого союзу. Отже, якщо їхній дійсній природі та їхній силі відповідає відмінність між вдоволенням і працею й особливо розподіл між керівниками та підлеглими, то це є їхнім *природним правом*, тим порядком сумісного життя, який призначає кожній волі її місце або функцію, тобто сукупністю обов'язків і привілеїв. Тож порозуміння ґрунтується на близькому *знайомстві* один з одним, оскільки останнє зумовлене безпосередньою участю однієї людини в житті іншої, взаємною схильністю до спів-радість та спів-страждання, що втілюється тим імовірніше, чим більшою є схожість їхньої конституції та досвіду, чим однаковіші або узгодженіші їхні природні властивості, характери і спосіб мислення. Справжнім органом порозуміння, в якому його сутність розвивається й удосконалюється, є сама мова, тобто передача та сприйняття за допомогою жестів і звуків болю та задоволення, страху та бажання, а також решти почуттів і душевних переживань. Мову, як усім відомо, не було винайдено і нібито за спільною згодою призначено слугувати засобом і знаряддям порозуміння. Вона сама є живим порозумінням і водночас його змістом і формою. Як і решта свідомих рухів-виразів, її вияв є мимовільним наслідком глибоких почуттів, панівних думок, а не *наміру* людини порозумітися з іншими, тож мова не є штучним засобом, в основі якого лежало би природне порозуміння. Щоправда, поміж утаємничених мова може вживатися як проста система знаків, на зразок будь-яких інших умовних знаків. І все ж всі її вислови можуть із таким самим успіхом бути виявом як ворожих, так і дружніх почуттів. Це настільки очевидно, що спонукає до наступного узагальнення: дружні та ворожі настрої і пристрасті підпорядковуються однаковим або дуже схожим умовам. Але тут треба чітко розрізняти ворожість, яка виникає з розриву чи послаблення природних та існуючих уз, і таку, що ґрунтується на чужості, нерозумінні, недовірі. Обидві є інстинктивними, але сутністю однієї є гнів, ненависть, обурення, сутністю ж іншої – страх, відраза, антипатія; одна є гострою, інша –

хронічною. Звісно, що мова, як і інші засоби спілкування душ, *виникла* не з однієї і не з другої ворожості (обидві є лише виявами надзвичайного, хворобливого стану), а з ніжності, щирості, любові, тож *рідна мова* найлегше і найприродніше має виростати з глибокого порозуміння між матір'ю та дитиною. Натомість, за галасливою та дошкульною ворожістю завжди можна припустити якусь приховану приязнь і згоду. Насправді єдність, а відтак, і можливість спільності людських воель найбезпосереднішим чином виявляються лише в кривній близькості і змішенні крові, потім – у просторовій близькості, і насамкінець – для людей – також у духовній близькості. Тож у цій градації треба шукати коріння будь-якого порозуміння. – Отож, ми висуваємо такі головні закони спільноти: 1. Родичі та подружжя люблять одне одного або легко призвичаюються один до одного; вони часто й охоче вголос і подумки звертаються один до одного. Те саме певною мірою стосується сусідів та інших друзів. 2. Поміж людьми, які люблять один одного тощо, наявне порозуміння. 3. Люди, між якими існують любов і порозуміння, живуть разом і впорядковують своє сумісне життя. – Загальну форму спільної визначальної волі, що стала не менш природною, ніж сама мова, й тому містить у собі все розмаїття порозуміння і за допомогою своїх норм надає їм міри, я називаю *одностайністю* [Eintracht] або родинним духом (concordia, тобто союзом або єдністю *сердець*). Тож порозуміння та одностайність становлять одне й те саме: спільну волю в її елементарних формах, тобто в своїх *окремих* стосунках і діях вона являє собою порозуміння, а в своїй *загальній* силі та природі – одностайність.

§ 10

Отже, порозуміння є найпростішим виявом внутрішньої сутності та істиною будь-якого справжнього сумісного життя, спільного мешкання та діяльності, тобто в найпершому і найзагальнішому значенні – домашнього життя. І оскільки його осердям є зв'язок і єдність між чоловіком і жінкою заради народження та виховання потомства, то цей природний сенс особливо притаманний шлюбу як тривалим стосункам. Цю мовчазну згоду (як це теж можна назвати) щодо обов'язків і привілеїв, щодо доброго та поганого цілком можна *порівняти* з домовленістю, з угодою, але тільки для того, щоб одразу ще виразніше підкреслити відмінність. Бо так можна сказати, що сенс слів дорівнює сенсові умовних, довільно обраних знаків, тоді як все

зовсім навпаки. Домовленість і угода – це єднання, якого досягають, укладають, це обмін обіцянками, а отже, тут припускається мова – обопільне розуміння та прийняття пропонуванних майбутніх дій, що мають бути висловлені в чітких поняттях. Можна також припустити, *нібито* це об'єднання відбулося, якщо воно має відповідні наслідки, тобто в окремих випадках воно може *per accidens** бути й мовчазним. Але порозуміння є мовчазним за своєю сутністю, бо його зміст є невимовним, нескінченним, незбагненим. Як не може стати умовною мова, нехай навіть *завдяки* мові існують численні знакові системи для понять, так не можна й створити одностайність попри існування багатьох видів єднань. Порозуміння та одностайність виростають із наявних зародків і розквітають за сприятливих умов. Як рослина походить від рослини, так походить один дім (тобто родина) від іншого, так народжується шлюб із одностайності та звичаю. Їм завжди передуює, зумовлюючи їх і сприяючи їм, дещо більш загальне, і воно не просто подібне до них, а й міститься в них і є формою їхнього прояву. Так само і в більших групах наявна ця єдність волі як психологічний (нехай і непрялений) вияв уз кривної спорідненості, хоч він і передається індивідам лише на органічному рівні. Як загальність спільної мови, як реальна можливість розуміння мовлення зближує та пов'язує між собою людські душі, так само існує й спільне чуття, але здебільшого вищі форми його вияву: спільні звичаї і спільна віра, що ними просякнуте життя представників одного *народу*, вони означають, хоч і жодним чином не гарантують, єдність і мирність цього життя; вони з дедалі більшою інтенсивністю заповнюють середовище цього народу та розпросторюють назовні гілки й відгалуження одного *племени*; найповніше, зрештою, – споріднені доми в тому ранньому й важливому утворенні пов'язаного органічно життя, яким є *клан* або *рід*, тобто сім'я до виникнення сім'ї, тобто рівна їй реальність. Але з цих груп і понад ними постають – як їхні модифікації – зумовлені землею та ґрунтом певні комплекси, які ми розрізняємо за допомогою такої загальної класифікації: А) *країна*; В) *область* або *марка*; С) *село*, найглибше утворення цього роду. Однак почасти із села, почасти поряд із ним розвивається *місто*, яке в своєму довершеному вигляді згуртовується не так завдяки спільним природним об'єктам, як завдяки спільному духові. За своїми зовнішніми ознаками місто спочатку є не більш ніж великим селом, сполученням кількох сусідніх сіл або селом, оточеним кам'яним муром; але незабаром воно

* принагідно – лат., прим. перекл.

починає панувати над сільським довкіллям як одне ціле й у сполученні із цим довкіллям віддзеркалює нову організацію області, а потім і країни – переформування або нове утворення племені, народу. У свою чергу, *всередині міста* з'являються утворення, властиві лише йому: трудове товариство (*гільдія* або *цех*) і культове товариство, братство – релігійна *громада*, яка водночас є останнім і найвищим виявом ідеї спільності. Відтак, не лише ціле місто, а й село, народ, плем'я, рід і, нарешті, сім'я може схожим чином виявляти себе і розумітися окремим видом гільдії або релігійної громади. І *навпаки*: в ідеї сім'ї як найзагальнішого прояву реальності спільноти всі ці різноманітні утворення містяться й походять від неї.

§ 11

Життя спільноти – це *обопільне* володіння та користування, а отже, володіння та користування *спільними* благами. Воля володіння та користування є волею захисту та оборони. Спільні блага – спільні лиха; спільні друзі – спільні вороги. Лиха та вороги не є предметами володіння та споживання, вони віддзеркалюють не позитивну, а негативну волю, незадоволення і ненависть, а отже, спільну волю до знищення. Предмети бажань, прагнень не є чимось ворожим, а знаходяться в уявному володінні та користуванні, хай навіть їхня досяжність обумовлена ворожою діяльністю. Володіння саме по собі означає волю до збереження. Воно саме є споживанням, тобто задоволенням і здійсненням волі, його можна прирівняти до вдихання повітря. Таким є володіння та причетність людей *один до одного*. Але, оскільки користування відрізняється від володіння внаслідок особливих актів *споживання*, то воно, звичайно, може супроводжуватися руйнацією: наприклад, вбивством тварини заради харчування. Мисливець і рибалка хочуть не володіти своєю здобиччю, а тільки споживати її, хоча почасти це споживання може стати тривалим, і відтак перетворитися на володіння (наприклад, користування хутром або якимись накопиченими припасами). Однак саме полювання як повторювальна діяльність залежить від володіння (нехай невизначеного) якоюсь *місцевістю*, і його можна розуміти як її споживання. Розумна людина має бажати збереження або примноження загальних властивостей і вмісту цієї місцевості як субстанції, що її модусом і продуктом є впольована кожного разу здобич. Так, субстанцією є дерево, з якого збирають плоди, й земля, що народжує придатні для

харчування рослини. Такої самої сутності набуває й сама тварина, приручена, нагодована та доглянута, що її використовують чи то як слугу й помічника, чи то як джерело харчування людини. У цьому сенсі тварин *розводять*, і в подальшому отара чи стадо зберігаються як щось стале, й відтак становлять справжню власність, окремими частинами якої користується – нехай і у вигляді знищення – людина. А утримання отар, у свою чергу, означає особливі стосунки із землею, з пасовиськами, що забезпечують поживу худобі. Але мисливські угіддя та пасовиська у вільних місцевостях можна міняти в разі вичерпання їхніх ресурсів, і тоді люди з усім своїм майном і добром, а також тваринами, залишають звичні місця в пошуках кращих. Людину тримає на місці тільки власноруч зоране поле, яке вона засіває в сподіванні на майбутні врожаї, – воно стає надбанням поколінь, що приходять на зміну одне одному, і в поєднанні з вічно молодими силами самих людей становить невичерпний скарб, нехай цього стану людство досягає лише поступово, з набуттям досвіду, який допомагає цей скарб розумно обробляти, берегти й доглядати. А разом із полем усталюється й дім: із рухомого, подібного до людей, тварин, речей, він стає нерухомим, подібним до землі. Людину, таким чином, прив'язують до місця водночас дві речі: оброблене поле та обжитий дім, тобто її власні витвори.

§ 12

У тривалому зв'язку з полем і домом розвивається життя спільноти. Його можна пояснити лише через нього ж, бо його зародком, а отже, його дійсністю, є сама природа речей. Спільність взагалі – це спільність між усіма органічними істотами, розумна ж людська спільнота – це спільність між людьми. Існує відмінність між тваринами, які живуть разом чи поокремо, тобто між соціальними і несоціальними тваринами. Це правильно, але при цьому забувають, що тут ідеться лише про різні ступені та види спільного життя: наприклад, життя перелітних птахів відрізняється від життя хижих тварин. Забувають також, що спільне життя є чимось даним за самою природою, і для відокремлення потрібні, так би мовити, переконливі підстави. Це означає, що будь-яке, раннє чи пізнє, відокремлення, наприклад, розпад великих груп на менші, викликається *особливими* причинами, причому більше *передус* меншому, як зростання *передус* розмноженню (яке розуміється як надіндивідуальне зростання). І

кожна група має схильність і можливість залишатися, попри свій поділ, у частках, що розпадаються, тобто в своїх членах, і продовжувати справляти певний вплив, виявляти себе в репрезентативних членах. Отже, якщо уявити схему розвитку у вигляді центру, від якого в різних напрямках відходять лінії, то сам центр означатиме єдність цілого, і позаяк ціле як воля приналежне до самого себе, то така воля має бути присутньою в розвитку значною мірою. Але в радіусах точки перетворюються на нові центри, й що більше енергії вони потребують, аби на своїй периферії розширитися й водночас зберегтися, то більше відбирають вони у колишнього центру, який тепер, коли він уже не здатний так само відігравати роль первісного центру, неминуче стає слабшим і менш спроможним справляти вплив в інших напрямках. І все-таки ми уявляємо, що єдність і зв'язок зберігаються і зберігають силу і тенденцію виявлятися суцим і цілим у стосунках головного центру із побічними центрами, які від нього походять. Ми вважаємо, що кожний центр репрезентується якимсь "Я" [Selbst], що його можна назвати *головою* стосовно його членів. Але як голова воно не становить цілого. На ціле воно більше схоже, коли збирає довкола себе підпорядковані йому центри у формах *їхніх* голів. Ідеально вони *завжди* наявні в центрі, від якого походять, і тому виконують своє природне призначення, коли наближаються до нього фізично, збираються в одному місці. А це необхідно, якщо за певних обставин існує потреба в спільних діях і взаємодопомозі – чи то внутрішніх, чи то зовнішніх. Таким чином, тут зосереджується сила та авторитет, які поширюються (нехай опосередковано) на життя *всіх*. Так само і власність на всі блага знаходиться спочатку в цілому та його центрі, наскільки воно розуміється як ціле. Із нього виводять свою власність нижчі центри й стверджують її більш позитивним чином – через ужиток і користування; потім, у свою чергу, інші, ще нижчі. Таким чином, і це міркування веде у зворотному напрямку, до останньої єдності родини-дому та її спільного володіння, споживання та користування; тут, нарешті, вплив авторитету безпосередньо розповсюджується на самостійних індивідів, і лише вони ще можуть, як останні єдності, вивести для себе звідси свободу та власність. Будь-яке більше ціле дорівнює дому, що розпався; і навіть якщо він, скажімо, був менш досконалим, то все ж таки треба вважати, що в ньому містяться зародки всіх органів і функцій, наявних у досконалому. Дослідження дому є дослідженням спільноти, так само як дослідження органічної клітини становить дослідження життя.

§ 13

Суттєві ознаки домашнього життя вже наводилися, і тут їх буде подано разом із новими. Дім складається з трьох верств або сфер, що обертаються довкола одного й того самого центру. Найбільш близька до центру сфера є водночас найстаршою: це господар і господиня (або кілька господинь, якщо вони рівні за авторитетом). За ними йдуть нащадки, які можуть залишатися в цій сфері, навіть якщо самі візьмуть шлюб. Нарешті, зовнішню сферу складають прислужники: слуги та служниці, що поводяться як наймолодша верства. Це – паростки більш або менш спорідненої матерії, які належать до цієї спільноти лише як речі чи підневільні тому, що асимілюються її духом і волею, приєдналися до неї з власної волі й відчувають від цього задоволення. Схожими є стосунки приведених у дім дружин із їхніми чоловіками, і коли в них народжуються спільні діти, то вони як нащадки й залежні істоти становлять опосередкування і проміжну ланку між господарями та слугами. Із цих конститутивних елементів, щоправда, без останнього найлегше обійтися, але водночас він є необхідною формою, в якій учасниками життя дому можуть ставати вороги або чужинці, тим часом як не чужі їй люди удостоюються честі *гостей*. За своїм характером ця участь у родинному житті не є тривалою, але доки вона триває, близькість гостя до господарів є тим більшою, чим більше вони виявляють до нього шани та любові; й що з меншою повагою вони приймають гостя, то ближчий він до статусу прислужників. Самі слуги, з іншого боку, можуть наближатися до статусу дітей господарів, а можуть, навпаки, переходити в розряд рабів, якщо поведження з людиною принижує її гідність. Глибокий і бездумний забобон пояснює становище слуг як саме по собі негідне, бо воно суперечить рівності людських істот. Насправді ж, виявляючи рабську поведінку – чи то внаслідок страху, звички, забобону, чи то внаслідок усвідомлення своїх інтересів і холодного розрахунку, – людина може в найрізноманітніших стосунках добровільно принижуватися перед іншими не менше, ніж унаслідок зарозумілості й самодурства тиранічного чи напівбожевільного господаря, який дозволяє собі пубити й мордувати підвладних йому людей – навіть тих, що пов'язані з ним вільними договірними стосунками. І те, й те, хоч і скидається часто на статус слуги, не обов'язково з ним пов'язане. Люди, які тривалий час зазнають жорстокого поведження, а також підлабузники за своїми моральними якостями належать до рабів, натомість слуга,

що поділяє з родиною радощі та лиха, виказує своєму господарю повагу дорослого сина і користується довірою як помічник або навіть порадник, за своїми моральними якостями (нехай і не за правовим статусом) належить до вільних людей. Правовий же стан раба за самою своєю суттю є безправ'ям, бо право є і має бути чимось розумним, а тому завжди вимагає розрізнення між особою та річчю, або визнання кожної розумної істоти особою.

§ 14

У понятті домашнього укладу найважливішим для нас є *домашнє* господарство, тобто його *економічний* аспект: спільнота, що працює та споживає разом. Вічним, як дихання, різновидом людського споживання є харчування, тобто здобуття та приготування їжі та питва, для чого потрібна регулярна праця. Ми вже зазначали, що праця розподіляється між статями. І як ліси, луки та поля становлять природну зовнішню сферу довкола дому, так вогнище та його живий вогонь є немовби осердям і сутністю самого дому – місцем, довкола якого збираються чоловіки й жінки, старі й малі, пани та слуги, аби взяти участь у трапезі. Отож, вогнище та стіл мають символічне значення: перше – як тривка в зміні поколінь життєва сила дому, другий – як об'єднання присутніх на даний час членів родини задля збереження та оновлення фізичних і душевних сил. Обідній стіл є самим домом, оскільки кожен має за ним своє місце й наділяється заслуженою часткою. Якщо перед тим, під час одностайної праці, її учасники можуть розділитися й розлучатися, то тут, за спільною трапезою, вони знов об'єднуються заради належного розподілу та споживання. Аналогічним чином відбувається й спільне та окреме споживання решти благ, що виробляє спільна чи окрема праця. Натомість *обмін* як такий суперечить сутності дому – хіба що відбувається в рамках розподілу, коли окремі особи мають у приділеному їм якусь незалежну власність, наприклад, речі, які вони створили для себе особисто поза спільною діяльністю. Самий дім як ціле може в особі свого господаря чи управителя здійснювати шляхом обміну перетворення надлишків власної продукції на те, що здається йому кориснішим. Такий обмін можна вважати закономірним, і, якщо він відбувається всередині якоїсь спільності домів, що виступає як один величезний дім (наприклад, у селі, в місті, а також між містом і селом в межах однієї сільської чи міської місцевості), здійснюючись мирним шляхом, відповідно до

зрозумілих і визнаних справедливими норм, то його можна тлумачити просто як вияв закономірного розподілу й водночас спільного споживання за накритим столом. Відзначимо, що це завжди залишається *ідеєю* (хоч би як прихованою) взаємообміну, простого обігу товарів. Однак явища можуть мати з цією ідеєю дуже віддалену схожість, даючи про неї зрештою лише викривлене уявлення. Тож урешті-решт, аби ці вияви правильно збагнути, треба брати їх цілком як такі й пояснювати, виходячи з потреб і бажань окремих індивідів.

§ 15

Розглядаючи дійсний дім у його чуттєвій формі, я розрізняю: 1. *Ізольований дім*, тобто такий, що не належить до якоїсь системи домів. Таким є, зокрема, пересувний намет кочівників, що переноситься з місця на місце. Він зберігається й за доби землеробства як дворове помешкання, природно доречне для гірських місцевостей і прибережних улоговин. Так само продовжує існувати двір як панський або родовий дім в області, за межами села та понад селом, яке за традицією зобов'язане сплачувати йому як своєму засновникові та захисникові. 2. *Селянський дім* у селі являє собою міцно усталене, справді відповідне нормальній культурі землеробства місцеперебування домашнього господарства, яке задовольняє всі свої основні потреби самостійно або за допомогою сусідів чи помічників із спільноти (як-от сільський коваль та інші вільні ремісники). Він може також містити в собі в нерозривній єдності всі майстерні – якщо не під одним дахом, то під одним проводом. Як написав один чудовий письменник, фахівець у цих справах (Родбертус), про тип класичного (еллінсько-римського) дому: “*Nihil hic emitur, omnia domi gignuntur*”. 3. *Міський дім*, натомість, розуміючись переважно як оселя ремісника, для задоволення своїх необхідних потреб націлений на обмін. Те, що він виготовляє сам (наприклад, взуття), призначене здебільшого не для власного споживання, і якщо вважати місто єдиним цілим, сукупністю ремісницьких цехів, яке шляхом взаємосприятливої діяльності тих цехів забезпечує корисними й якісними речами доми мешканців міста, а отже, саме себе, то місту, котре, як і його мешканці, не володіє землею на селі й позбавлене можливості її обробляти, доводиться постійно виготовляти надлишки продукції, аби забезпечити себе необхідними продуктами харчування з навколишніх

* “Нічого не купується, все виробляється в домі”

селянських господарств. Так утворюється обмін між містом і селом, який має дуже велике значення для загального дослідження явищ культури, і при цьому село має явну перевагу – володіння необхідними товарами на противагу зайвим (якщо йдеться не про знаряддя та інші засоби господарювання, конче потрібні селянам). Місто ж користується перевагою унікальності та привабливості своєї продукції – адже в містах зосереджується лише невеличка добірна частина колишнього сільського населення, й тому чисельність, скажімо, робочої сили, що продукує надлишки зерна та м'яса, й чисельність ремісників, що виготовляють різні промислові та мистецькі вироби, співвідноситься як 10 до 1. Утім, нам уявляється, що тут ніхто не проштовхується вперед як професійний торговець, аби запропонувати людям свої товари в конкуренції з іншими, ніхто не вичікує як монополіст моменту найнагальнішої потреби в товарі та наступної пропозиції для покупців, аби продати його за якомога більшу ціну. Така ймовірність існує, але вона перетворюється на реальність лише тоді, коли справу перебирають до рук нероби-посередники. І все ж таки є певні підстави припускати, що в зв'язку міста із селом, коли, завдяки спорідненості та дружбі, підтримуються й вважаються добрими та справедливими різноманітні стосунки й поза актами обміну, коли люди зустрічаються в місцях зборів і храмах спільних осередків, тією чи іншою мірою продовжує жити братерський дух спілкування та радості взаємовіддачі замість природного бажання триматися за своє або загарбати якомога більше чужих благ. – Схожі стосунки становлять зміст і жвавішого взаємообміну між містами, проте в громадському сенсі умови для них менш сприятливі, тим часом як спорідненість, близькість проживання та некомерційний характер мешканців сіл багато в чому сприяють таким стосункам. Але подальші більш високі функції в такому соціальному тілі, функції тваринного та ментального керівництва, якщо вони існують відокремлено, в жодному разі не можна розуміти як пропозицію та продаж товарів, бо вони органічно підтримуються, живляться й опікуються спільною волею, тобто наявними в цьому тілі силами, у формі почесних подарунків, данини, панщини. Обмін їх на послуги (коли ці функції мають вигляд послуг) – лише одна із форм, у яких можна витлумачити ці взаємини. Однак може дійти, звісно, й до того, що цей вияв слід буде *вважати* адекватним у рамках того обмеження, коли загальна *здатність* і зумовлене нею *бажання* виконувати певні функції розглядатимуться як запропонований ринковий товар.

§ 16

Село та місто розглядаються тут, за аналогією з домом, як здебільшого розмежовані формування спільнотного володіння та користування. Парі "дім – село" передує *клан*, який вже визначався як родина до виникнення родини і який можна розуміти також, нехай і в менш виразному вигляді, як село до виникнення села, бо він, звичайно, містить у собі можливість обох основних форм. Отож у ньому патріархальний характер (тобто будь-яка достойність, що ґрунтується на батьківстві) змішаний із братерським (або братсько-сестринським), а панівний – із товариським. У домашній громаді виявляється переважно перший характер, у сільській громаді – здебільшого другий. Однак у першому випадку братерський дух присутній не меншою мірою, ніж у другому – батьківська влада. Але тільки ця остання, зберігаючи свою могутність у системі сільського укладу, має важливе значення з поняттєвого погляду *історії*, а саме – як підстава феодалізму. Як те, в чому зберігається віра в природну достойність якогось видатного, знатного, шляхетного дому, навіть якщо коріння такої віри відмирає: в шанобливому ставленні до віку та високого походження, яке насправді чи уявно пов'язує кланового вождя зі *спільним* прабадьком усього клану *найбезпосереднішим* чином (прямою та неперервною лінією), нібито гарантуючи відтак його божественне походження, й унаслідок цього – ледь не божественну достойність. Але й з точки зору виконання функцій вождя аристократові належні шана та вдячність. Тож цілком природно, що йому підносяться в дар перший врожай і первістки домашньої худоби; що під час заселення під його проводом і розподілу земель у тій чи іншій місцині йому першому, ще до жеребкування, виділяється за загальною згодою найближчий і найкращий наділ орної землі – спочатку в тимчасове, а потім і в постійне володіння. А то й кілька таких наділів або ж рівна доля в кожному селі, якщо клан розпадається на кілька селищ (що було звичайним для германської аграрної системи). Тому й дім, двір і садиба такої знатної особи завжди знаходяться в центрі села (сіл) або (в гірській місцевості) – підносяться над ними як твердиня. Однак справжня влада зростає у феодала лише звідтоді, звідколи він від імені громади виконує функції, що їхні наслідки приносять користь насамперед йому самому, з чого потім має впливати, що й самі ці функції існують лише як такі, що здійснюються від його власного імені. Це особливо стосується

порядкування неподіленими землями: що менше користі вони приносять та що більше виснаженими є, то ймовірніше залишаються в його володінні, тобто ліс – ймовірніше, ніж луговина, пустище – ймовірніше, ніж ліс. Та й взагалі пустища й непридатна для обробки земля ніколи не вважаються власністю місцевого феодала, а належать радше об'єднанню вищого рівня (області або країні), тож знаходяться в порядкуванні їхнього глави, який у свою чергу віддає ці землі в ленне користування дрібнішим баронам. Кожен такий барон заселяє їх своїми людьми, що нібито окуповує обробку цих земель: адже що більше в нього народу, то більший почет і дружину може він зібрати довкола себе та свого маєтку для полювань і війни; але в кінцевому рахунку всі вони проїдають більше, ніж приносять господарю мисливська та воєнна здобич разом із податками та врожайми з його власних полів. Тож вони оселяються й облаштовуються тут як селяни – землероби та скотарі – й забезпечуються худобою (звідси й назва “фе-од”), сільськогосподарським знаряддям і зерном для сівки. Це спонукає їх до тіснішого зв'язку з господарем і зобов'язує до придворної та військової служби. Вони мають свою власність. Але на відміну від власності вільних членів спільноти, вона виводиться насамперед не з їхнього власного товариства, громади, а зі спільноти з їхнім господарем, і як власність вищого ступеня (в якій об'єднуються пізніше виокремлені ідеї поміщицького землепорядження та землеволодіння) залишається в його руках. І хоч володіння цією вищою власністю, відповідно до правильного, тобто обґрунтованого природою речей і традицією (одностайність і звичаї) розуміння, полягає в спільності та єдності громади й господаря, все ж таки у господаря може виникнути нагода та спокуса (особливо стосовно такої маловартісної частки власності) скористатися нею як цілковито своїм одноосібним привілеєм, і зрештою, навіть вільних людей, разом із їхніми підвладними, звести до рівня своїх кріпосних, а їхню власність – до рівня простого права користування (*dominium utile*), що дарується його ласкою. До того ж і самі вони, ці вільні, можуть охоче з цим погодитися, бо потребують захисту та полегшення своїх обов'язків перед об'єднаннями вищого рівня. Таким чином, у крайньому випадку може виникнути вже не відносна, спільна та роздільна, а абсолютна, індивідуальна та одноосібна власність господаря на марку, з чого потім випливає або цілковите *кріпосне право* (коли вимагається необмежене виконання послуг та праці), або вільні договірні стосунки *оренди* (коли застерігаються точно

визначені, нехай навіть надмірні умови). Ці останні стосунки за своїм фактичним змістом *можуть* (завдяки капіталу та освіченості орендаря) розвинути в цілковиту протилежність першим, і навпаки, за інших обставин стати лише зміненою назвою та новою правовою *формою* того самого кріпосного стану. Проте з іншого боку, чи то волею самого господаря, чи то дією вищого за нього законодавства, будь-яку залежність нижчої, тобто селянської, власності можна усунути, оголосивши цю власність – на кшталт вищої – індивідуальною та абсолютною. В усіх цих випадках відбувається відокремлення – спочатку лише юридичне, тим часом як спільні стосунки можуть залишатися фактично такими, як раніше. Але зберігаються й поновлюються тиск і спротив, що відповідають, з одного боку, пануванню, з іншого – залежності, якщо тільки панування все ще здатне обґрунтувати вищість великої власності над малою.

§ 17

Утім, тут неможливо навіть приблизно описати розмаїття тих відносин, які суттєво видозмінюються, коли місце господаря-феодала заступає (духовна) колегія, монастир чи якась інша корпорація. Важливо лише завжди відзначати, якою великою мірою в усій сільській культурі та у феодалській системі, що на ній ґрунтується, ідея природного *розподілу*, а також ідея освяченої традиції, яка його визначає й у ньому полягає, панують над усіма дійсними проявами життя та відповідними уявленнями про його правильний і потрібний устрій, і як мало важать у цьому поняття обміну та купівлі, угоди та статуту. Стосунки між громадою та панами, тим більше – між громадою та її членами, ґрунтуються не на угодах, а – як у сім'ї – на порозумінні. Сільську громаду, також там, де вона охоплює панів, з огляду на її неминучий зв'язок із *землею*, можна порівняти з окремим, неподільним *домашнім господарством*. Об'єктом її діяльності та турбот є *альменда*¹, призначена відповідати почасти спільній меті єдності, почасти однаковим і взаємопов'язаним цілям членів громади, причому перше яскравіше виявляється в спільному користуванні лісом, а друге – в користуванні спільними пасовиськами. Але й поділені орні землі та луки належать окремій родині, що їх обробляє, лише протягом обмеженого часу. Після завершення збирання врожаю огорожа зноситься, і земля як частка пасовищних угідь повертається

¹ Земля, що знаходиться в спільному користуванні – прим. переклад.

до альменди. Та й у межах цього окремого користування член сільської громади "з багатьох поглядів обмежений загальним правом, яке стоїть над ним, оскільки при обробці своїх луговин, полів та виноградників він обмежений *розпорядком обробітку ділянки*, отже змушений дотримуватися порядку, прийнятого в спільноті. Втім, для того, щоб окремий селянин дотримувався традиційних сівозмін, традиційних термінів обробки землі та збирання врожаю, навряд чи потрібні спеціальні настанови. Адже він уже ні фактично, ні економічно не здатний зробити своє окреме господарство незалежним від спільного господарства, бо воно є нежиттєздатним без права спільноти, яке його доповнює й навіть породжує. Різні деталі, зокрема, стосовно обмежених і необмежених термінів користування полями та пасовиськами, як правило, зумовлюються стародавнім, усталеним звичаєм. Коли ж цього виявляється замало або потрібна видозміна, в силу вступає спільне рішення громади. *Отже, громада* надає чи забороняє доступ до полів і пасовиськ, визначає ділянки під ярі, під озимі та під пар, встановлює терміни сівби та збирання врожаю, керує збиранням винограду й потім навіть встановлює платню за участь у жнивах. Окрім того, вона стежить за тим, аби встановлений порядок користування відповідними угіддями не змінювався свавільно, порушуючи тим самим порядок землеволодіння громади... Так само коріняться в праві спільноти і всі обмеження та обов'язки, пов'язані з приватним володінням розмежованими полями, які випливають із черезсмужжя земельних ділянок... За своїм походженням до цього права належить і сукупність сусідського права, бо спочатку воно було радше наслідком товариських уз, що охоплювали всю марку, ніж окремою модифікацією якоїсь (уявно абсолютної) власності, що ґрунтується на особливому статусі сусідньої земельної ділянки" (цит. за: O.Gierke. Das deutsche Genossenschaftsrecht. Zweiter Band: Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs. S.216-218. [Гірке О. Німецьке товариське право. Т.2: Історія німецького поняття rjhghfws] /C/216-218]). А один із знавців *індійських* селянських господарств відзначає їхню схожість із первісними устроями Заходу, а громаду зображує як організоване, самостійне та самодіяльне єство. "Фактично вона містить майже повний набір занять і ремесел, які дають їй змогу продовжувати своє колективне життя без допомоги будь-яких зовнішніх осіб чи корпорацій. Окрім провідника чи ради, які певною мірою виконують суддівські та законодавчі функції, громада має сільську поліцію... а

також представників різних спадкоємних ремесел: ковалі, лимарі, шевці. Громада включає й браміна для виконання церемоній і навіть танцівницю для обслуговування свят. Як правило, в ній є сільський рахівник... а людина, яка займається одним із цих спадкових ремесел, насправді є як робітником громади, так і одним з її конститутивних членів. Інколи їй платять зерном, але частіше її родині виділяють у спадкоємне володіння ділянку обробленої землі. Те, що людина понад це може вимагати за вироблені нею товари, регулюється *традиційним* масштабом цін, і відхилення від нього трапляються дуже рідко. Саме надання представникам окремих ремесел певної частки сільськогосподарських угідь дозволяє припустити, що поселення перших тевтонських груп відзначалися схожою само-достатністю” (Sir H.S.Maine. Village Communities in the East and West. P.125 f. [Мейн Г.С. Селянські громади на Сході та Заході. С. 125 і далі]). І це підтверджується описом німецької марки: “Як уявляється сьогодні, для цілей громади як такої альменда була корисною ще й тому, що з неї оплачувалася й компенсувалася праця управителів, урядовців і слуг громади. Подекуди в їхню приватну власність офіційно, як службові лени, відводилися ділянки землі з марки. І майже скрізь їм надавалося особливе право користування лісами та пасовиськами, що носило характер платні. До таких прав належали (перш ніж із перетворенням служби на панщину змінилася їхня сутність) права на переважне користування, що надавалися старшим землемірам, старшим лісничим, суддям із лісових суперечок тощо, а також службове користування або привілеї сільських і селянських суддів. Але особливо це стосувалося тих прав користування на підставі поступки загалу, що надавалися судовим засідателям, присяжним, карбівничим, мірошникам, вартовим лісу, судовим розсильним, пастухам та іншим громадським службовцям, і часто відверто тлумачилися як наслідок їхньої служби, як компенсація за їхню працю. Схожим чином нерідко витлумачували й права користування священиків і шкільних учителів. Нарешті, здебільшого споріднений характер мали й ті права користування альмендою, що надавалися ремісникам, котрі мали дозвіл на свою діяльність від громади чи землевласника. Адже ремісники вважалися найманими робітниками громади і як такі не лише були вповноважені, а й зобов'язані працювати виключно або в першу чергу на неї та на її членів, або ж виконувати певний обсяг робіт чи то безкоштовно, чи то за тверду ціну. Уступлені ж їм права користування спільним майном, які тільки

уможливлювали їхнє заняття ремеслами та вважалися водночас винагородою, становили один із різновидів платні. Між тим, у всіх цих випадках те, що ми можемо розглядати як використання альменди для оплати особливих послуг, наданих громаді як такої, з погляду громади є водночас використанням належного всім громадського майна для задоволення прямих потреб кожної людини. Адже начальники, службовці та слуги, як і найняті ремісники, – це просто уповноважені загалом, корисні йому як в його множинності, так і в його єдності” (O.Gierke, op. cit., S.239 f.) Їх можна порівняти із його тілом. Устрій сумісного життя є економічним, тобто спільнотним (комуністичним).

§ 18

Місто теж – за Аристотелевою характеристикою й за тією ідеєю, що лежить в основі його природних виявів, – являє собою певне самодостатнє домашнє господарство, певний організм, що живе спільним життям. Хоч би яким було його емпіричне походження, за своїм існуванням воно має розглядатися як ціле, стосовно якого окремі товариства та родини, з яких воно складається, перебувають у необхідній залежності. Отож місто, зі своєю мовою, своїми звичаями та вірою так само, як і зі своєю землею, будівлями та багатствами, являє собою щось постійне, те, що зберігається впродовж зміни багатьох поколінь і почасти саме собою, почасти завдяки спадковості та вихованню його городян, знову й знову породжує, по суті, один і той самий характер, один і той самий спосіб мислення. І хоча, завдяки своїй власності та власності своїх городян, а також завдяки регулярним надходженням із навколишньої місцевості, місто забезпечує себе прожитком і матеріалами для праці, все багатство своїх сил воно спрямовує на витонченішу діяльність мозку та рук, яка надає всьому привабливої, тобто такої, що *гармоніює* із загальним настроєм та духом, форми, й відтворює тим самим загальну сутність *мистецтва*. Адже за своєю тенденцією будь-яке міське ремесло, до того ж зумовлене тим чи іншим стилем громади чи її станів, є мистецтвом, нехай навіть в окремих галузях ця тенденція не завжди втілюється в життя. Однак ремесло як мистецтво існує насамперед для загальних потреб: архітектура – для зведення міських мурів, веж і воріт, для будівництва міських ратуш і храмів; скульптура та живопис – для зовнішнього та внутрішнього оздоблення цих будинків, для

збереження та живлення за допомогою образів пам'яті про божеств і видатних людей, і взагалі – для наближення всього гідного та вічного до чуттєвого сприйняття. Тісний взаємозв'язок, особливо мистецтва та *релігії* (а мистецтво, за словами Гьоте, ґрунтується на певному різновиді релігійного почуття), коріниться вже в домашньому житті. Будь-який первісний культ є родинним, а тому найчастіше набуває виразних ознак домашнього культу, де вогнище та вітвар за своєю первісною суттю становлять одне й те саме; і сам культ – це мистецтво. Те, що робиться для вшанування померлих, відбувається в урочистому, поважному настрої, в розважливий, поміркований спосіб, призначений зберігати, і, отже, викликати цей настрій. Велике значення надається тут привабливості мови, вчинків і витворів, і це саме по собі несе певну міру, тобто ритм і гармонію, але відповідає ще й спокійній настроєності людини – так, немовби є її власним породженням; натомість неприємне, несумірне, супротивне традиції викликає відразу й відкидається. Бо якщо стародавнє та звичне стримує потяг до краси в культурі, то лише тому, що в ньому самому для звички та шанобливо-побожного ставлення міститься своєрідна краса та святість. Але в міському житті прихильність до традиційно-сталого слабшає, проте зростає потяг до *формування*. Відповідно до цього мистецтво красномовства відступає перед образотворчими мистецтвами, або ж вони сплітаються та асимілюються між собою. Релігія, яка в своїх витоках зосереджувалася переважно на спогляданні смерті, в сільському житті набула відраднішого зв'язку із *життям* у вигляді вшанування природних сил. У грандіозних фантазіях можна почути тріумфування з приводу вічного відродження. Демони, які є не більш ніж привидами покійних предків, мешканцями підземного царства, тепер воскресають і підносяться на небо як *боги*. Місто ж, зі свого боку, робить цих богів ближчими до людини, відтворюючи їхні зображення й споглядаючи їх щодня, як то раніше відбувалося лише з домашніми ларами, які тепер поступово відступають у тінь. Але водночас ці боги, нібито зведені з небес, набувають ідейного значення, стають взірцями моральної чистоти, порядності, доброти, а їхні служителі – вчителями та проповідниками чесноти. Саме завдяки цьому ідея релігії набуває довершеності. Але такий елемент стає тим потрібнішим, чим різноманітнішим і багатограннішим стає життя міста, чим більші спорідненість і сусідство як основа дружніх почуттів і вчинків, а також близького знайомства та взаємної сором'язливості втрачають свою силу або

обмежуються вужчим колом. Тим жвавішою стає спонука до мистецтва як до одного з різновидів проповідницької діяльності: адже для того, щоб добре й шляхетне (і з цього погляду святе) впливало на думки та сумління, воно має сприйматися чуттями. До того ж ремесло та мистецтво передаються від покоління до покоління так само, як віра, як таїнство й догма – шляхом навчання та прикладу, і тому найкраще зберігаються в сім'ї, де передаються сином і розподіляються між братами. І таким чином артіль, подібно до клану, що розпоряджається спільним спадком, походить немовби від одного предка, винахідника відповідного мистецтва, і як невід'ємний член спільноти городян являє собою одне з "відомств" міської громади. Тим часом, однак, сукупність ремесел дедалі більше конститує сутність міста, ці ремесла досягають згодом цілковитої свободи й панування над містом. Місто перетворюється на охоронця *їхнього* спільного спокою й тих порядків, завдяки яким цей спокій набуває внутрішнього та зовнішнього визнання як організація праці. Це суть священні порядки, що мають пряме моральне значення. Цех є релігійною громадою, як і саме місто. Тому неможливо збагнути сукупне *господарське* існування досконалого міста (чи то еллінського, чи то германського світу), якщо не брати до уваги мистецтво разом із релігією як найвищу і найважливішу справу *всього* міста, а отже, його уряду, його станів і гільдій; як дієвий зміст його *повсякденного* життя, як мірило та правило всіх його дум і сподівань, всіх його порядків і норм. Поліс, за словами Платона ("Закони"), є подібним до справжньої драми. Збереження його здорового та могутнього єства є саме по собі мистецтвом, як є ним розумний і гідний спосіб життя окремої людини. Тому й купівля та продаж товарів, разом із такими важливими правами на сховища та ринки, не є для міста справою заповзятливих індивідів, а виконується самим містом або від його імені тим чи іншим відомством. Міська рада потурбується, аби з міста не вивозилися речі, потрібні йому самому, й не завозилися шкідливі; той чи інший цех піклуватиметься про те, щоб виготовлені його майстрами товари були пристойними та якісними; церква або духівництво докладатимуть зусиль, аби запобігти розкладаючим впливам торгівлі та невідповідного способу життя. – Окреслений таким чином спільнотний характер міста історик економіки правомірно розглядає винятково під комерційним і політичним кутом зору. У цьому сенсі викладені нами погляди підтверджуються деякими влучними положеннями Шмоллера (Jahrbuch für Gesetzgebung usw. VIII, 1). Він особливо

підкреслює, “що найважливіші політичні тіла слугують основою для відповідних суспільно-економічних устроїв”. А тому, пише він далі, “село є саме по собі замкнена господарська й торгова система” (що стосується германської культури, то поряд із селом тут можна поставити також панський двір і монастир). “Ще більшою мірою, ніж село з його органами, місто розвивається в певне господарче тіло зі своїм самобутнім, могутнім, пануючим над усіма одинцями життям... Кожне місто, особливо велике, намагається замкнутися в собі як певному економічному цілому й розширити якомога більше сферу свого зовнішнього економічного та владного впливу”. І таке інше.

Розділ 2

ТЕОРІЯ СУСПІЛЬСТВА

§ 19

Теорія суспільства конструює певне коло людей, що (як і в спільноті) мирно живуть і мешкають поряд один із одним, але є не присутньо пов'язаними, а присутньо роз'єднаними, і в той час як у спільноті вони залишаються пов'язаними попри всі розлучення, тут вони залишаються роз'єднаними попри всі зв'язки. Внаслідок цього в суспільстві відсутні види діяльності, які можна вивести з апріорної й необхідно наявної єдності, і які, здійснюючись індивідом, виявляють у ньому волю та дух цієї єдності, тобто виконуються індивідом не меншою мірою *заради* пов'язаних з ним людей, аніж заради самого себе. Тут, навпаки, кожен сам за себе, а в стані напруги – й проти решти. Сфери діяльності людей і їхньої влади чітко розмежовані, тож кожен відмовляє іншому в контактах і доступі до своєї сфери, вважаючи це виявами ворожості. Таке *негативне* ставлення є звичайним і завжди основоположним у стосунках цих владних суб'єктів одного з одним. Воно позначає суспільство в стані спокою, коли ніхто не стане щось робити і чинити заради іншого, щось давати чи дарувати, хіба що за якусь послугу чи подарунок у відповідь, що їх він вважатиме принаймні *рівними своїм*. Потрібно навіть, аби цей дарунок був для нього більш бажаним, аніж те, що він може запропонувати навзаєм, бо лише здобуття того, що здається йому ліпшим, може спонукати його розлучитися зі своїм добром. Однак, якщо такі бажання є спільними для всіх, стає само собою зрозумілим, що хоча річ *a* для суб'єкта *B* може *бути* ліпшою, ніж річ *b*, і так само річ *b* для суб'єкта *A* – ліпшою за річ *a*, без цих стосунків *не* може бути водночас *a* ліпшим за *b* і *b* ліпшим за *a*. Тоді виникає питання, в якому сенсі взагалі може йтися про якість або цінність речей, не залежну від таких стосунків. На це ми відповімо так: згідно із запропонованим тут уявленням всі блага вважаються поокремими, як і їхні суб'єкти: те, що один має й чим користується, він має й користується, *відсторонюючи* всіх інших – тобто в дійсності

немає ніякого спільного блага. Воно може існувати завдяки уяві суб'єктів, яка, в свою чергу, можлива лише в тому випадку, якщо водночас уявляється або створюється якийсь спільний суб'єкт і його воля, до якого мусить бути віднесена ця спільна цінність. Але такі вигадки не виникають без достатніх підстав. Достатньою підставою є вже простий акт передачі й прийняття якогось предмета, оскільки завдяки йому відбувається контакт і виникнення певної *спільної сфери*, якої бажали обидва суб'єкти і яка зберігається впродовж цієї "транзакції". Тривалість же останньої може вважатися зовсім малою чи рівною нулю, а може розтягуватися в уявленні на як завгодно тривалий час. Протягом цього часу предмет, що виокремлюється зі сфери, скажімо, суб'єкта А, вже не є цілковито підпорядкованим його волі і пануванню, але ще не переходить у цілковите підпорядкування й панування суб'єкта В: він *іще* перебуває в *частковому* пануванні А та вже – в *частковому* пануванні В. Він залежить від обох суб'єктів доти, доки їхня воля однаково спрямована на нього, тобто, як у даному випадку, допоки триває бажання віддати та взяти. Це – спільне благо, *соціальна цінність*. До неї віднесена, з нею пов'язана спільна воля відтепер *може вважатися єдиною*, такою, що аж до здійснення цього обопільного акту *вимагає* від кожного з учасників довести його до завершення. Вона також *мусить* вважатися єдністю, позаяк її розуміють як суб'єкт або приписують їй якийсь суб'єкт; бо мислити щось суцим або річчю й мислити це єдністю є одним і тим самим. Тут, однак, потрібно чітко розрізняти: чи наявне, і протягом якого часу, таке *ens fictivum** *лише* для теорії, а отже, в *науковому мисленні*, або ж, і в якому випадку воно присутнє *також* у мисленні його власних суб'єктів як встановлене ними з певною метою (що передбачає, що вони, крім іншого, вже здатні до спільних бажань і вчинків). Бо це суще стає знов-таки іншим, якщо потрактовувати цих суб'єктів лише як *співавторів* чогось науково об'єктивного (оскільки воно є саме тим, про що за даних умов *мусять* мислити "всі"). І треба, звісно, розуміти, що кожний акт віддавання та прийняття в зазначений спосіб *іmplicite* покладає певну соціальну волю. Проте така дія немислима без підстави або мети, тобто без прийняття відповідного дару, а отже, оскільки ця *дія так само обумовлена*, жоден з актів не може передувати іншому, вони мають збігатися в часі. Цю думку можна висловити інакше: прийняття є *рівнозначним* віддаванню прийнятної заміни, тож сам *обмін* як об'єднаний та поодинокий акт є *змістом* вигаданої соціальної волі.

* вигадане суще (лат.)

Стосовно цієї самої волі блага чи цінності, що ними обмінюються, є *рівними*. Ця рівність – судження цієї волі та є значущою для обох суб'єктів, оскільки вони в своєму єднанні виказали його. З цієї самої причини воно значуще лише в межах тривання обміну, і лише стосовно моменту обміну. Аби навіть у цих межах стати об'єктивним і загальнозначущим, воно мусить виявлятися судженням, винесеним “всіма”. Отже, всі мусять мати цю єдину волю, воля до обміну узагальнюється, всі беруть участь в якомусь окремому акті і стверджують його, відтак він стає абсолютно публічним. І навпаки, загал може заперечити цей окремий акт, пояснюючи це тим, що *a* не дорівнює *b*, а є більшим чи меншим за *b*, або меншим за *b'*, тобто речі обмінюються не за своєю справжньою вартістю. Справжня вартість – це вартість стосовно всіх, потрактована як загальносуспільне благо, коли можна констатувати: *ніхто* не оцінює однієї речі вище чи нижче за іншу. Однак згоди всі доходять (не випадкової, а необхідної згоди) тільки стосовно розумного, правильного, істинного, і коли вони однастайні щодо цього, їх можна вважати сконцентрованими в особі судді, який вимірює, зважує, знає й виносить *об'єктивний* присуд. Цей присуд всі *мусять* визнати й керуватися ним мірою власного розуму чи об'єктивного мислення, тобто користуватися одним і тим самим масштабом, зважувати на одних і тих самих вагах.

§ 20

То що ж слугує нам за масштаб, за ваги, коли ми подумки проводимо порівняння? Нам відома “властивість”, кількість якої повинна виражатися в цьому твердому критерії і яку ми називаємо “вартістю”. Однак цю вартість тут аж ніяк не можна розуміти саме як “доброякісність”, бо доброякісність – це те, що відчувається реальним суб'єктом, і *різниця* такого відчуття стосовно одного й того самого об'єкта є передумовою розумного обміну. Натомість в об'єктивному судженні ми шукаємо *рівності* вартості *різних* об'єктів. За природного оцінювання порівнюються об'єкти, що належать до одного ґатунку, і співвідношення тут може бути позитивним чи негативним, сильнішим чи слабшим – залежно від того, здаються вони відповідними чи суперечать *ідеї* такої речі. У цьому сенсі можна утворити й загальний критерій придатності (корисності) речей, аби позначати одні як потрібні, інші – як зайві; аби деяким віддавати перевагу як дуже корисним, а інші відкидати як дуже шкідливі. Але тоді треба було б мислити людство

як ціле або принаймні якусь людську спільноту, що живе подібно до індивіда, а отже, має відповідні потреби; спільноту, яка одностайна в своїй волі, а отже, в ній уявляються однаково всіма членами як корисність, так і шкідливість (бо водночас це судження є суб'єктивним). Однак, коли ми стверджуємо рівновартісність двох речей як предметів обміну, то аж ніяк не маємо на увазі, що ці речі однаково корисні та необхідні для якогось загалу. Адже треба припускати й таку можливість, що хтось купуватиме цілком *шкідливі* речі. Однак це було б нечувано й утопічно. Є всі підстави твердити, що судження про зумовленість жадобою є хибним, тож дехто отримує внаслідок обміну річ, що є шкідливою *сама по собі*. Проте цілком очевидно, що від горілки, яка шкодить робітникові, водночас здобуває велику користь власник гуральні – не тому, що її п'є, а тому, що продає. Аби якась річ взагалі мала значущість *суспільної* вартості, треба лише, щоб вона, з одного боку, знаходилася в чіємусь виключному володінні, а з іншого боку, була предметом жадоби будь-якого представника людського роду; решта її властивостей не має жодного значення. Тож наявність у речі певної вартості зовсім не означає її великої корисності. Вартісність – це об'єктивна якість: як відстань для зору та дотику, як важкість для дотику та м'язового відчуття, так і вартість для розуму, що схоплює і розуміє факти суспільного життя, є об'єктивною властивістю. Розум спостерігає речі й перевіряє: чи можна їх виготовити швидко або ж це потребуватиме багато часу; чи легко їх здобути або ж це коштуватиме великих зусиль. Він вимірює їхню дійсність за їхньою можливістю та констатує їхню ймовірність. Ця ймовірність становить єдиний критерій вартості: для розумного учасника обміну – суб'єктивний, для суспільного обміну – абсолютний. Ствердити такий критерій означає насамперед тільки сказати, що кожна розумна людина мислить (мусить мислити) стосовно запропонованих до продажу предметів, що вони за своєю природою щось *коштують*, аби бути наявними взагалі і зокрема в цьому місці і в цей час, – варті чи то інших речей, на які їх обмінюють, чи то праці, чи того й іншого водночас. Однак людське суспільство, це *ens fictivum*, нічого не вимінює; *хіба що* в тому випадку, коли воно трактується як окрема особа (про що тут поки аж ніяк не йдеться), бо якщо обмін відбувається лише між людьми, то й немає такої істоти, яка могла б *протиставити* себе суспільству. Тому предмети для нього коштують *лише* зусиль та праці, до того ж – оскільки як пограбування, так і обмін вже припускають існування цих предметів, – неабиякої праці, а саме, пов'язаної з виробництвом, збереженням,

виращуванням, створенням і формуванням матеріалу, тобто праці як причини існування речей у визначений час. Цю внутрішню працю може доповнювати ще й зовнішня праця, пов'язана з пересуванням речей у просторі, як причина їхнього існування у визначеному місці. Тому для суспільства всі речі однакові, і кожна окрема річ чи будь-яка їхня кількість означає для нього лише певний обсяг необхідної для їх вироблення праці; тому, якщо якась праця є швидшою за іншу, а якась – ефективнішою (продуктивнішою), тобто ті самі речі виробляються з меншими зусиллями (завдяки більшій вправності чи кращим знаряддям), то в суспільстві й завдяки суспільству всі ці відмінності розчиняються в кількості однакового середнього робочого часу. Це означає, що тим більш загальним або суспільним стає обмін товарами, себто тим більше кожен пропонує свій товар решті та тим більше всі виробляють такий самий товар, але кожен на власний розсуд і за власним вибором обмежується тим товаром, який йому виробляти найлегше. Отже, тут не стає розподіленою чи не поділяється спільна за своєю природою праця, яка супроводжується розвитком, успадкуванням та засвоєнням особливих навичок, а радше суб'єкти перебирають на себе певну частку праці, яка найточніше відповідає встановленій для неї суспільством ціні й відтак вимагає для себе якомога меншої кількості зайвого робочого часу. Тому суспільство можна уявити собі так, немовби воно справді складається з таких відокремлених індивідів, які назагал діють заради всього суспільства, коли здається, що вони діють заради себе, і які діють заради себе, коли здається, що вони діють заради суспільства. Завдяки все новому й новому поділу та вибору індивід врешті-решт може дійти справді рівної і простої (елементарної) праці, на кшталт атома, що стане її внеском у сукупну суспільну працю, яка й складається з таких атомів. Тоді шляхом обміну кожен позбуватиметься непотрібної йому цінності, щоб засвоїти рівну і корисну для нього цінність. Як із таким поняттям співвідноситься дійсна структура суспільства, покаже наступний перебіг і підсумок цього дослідження.

§ 21

Навіть якби відбувався тільки безнастанний обмін товару на товар, то кожний товаровиробник все одно перебував би внаслідок цього в цілковитій залежності від решти товаровиробників, бо призначенням його внеску було б забезпечити йому частку в решті споживчих

товарів та ще й необхідну заміну засобів праці (щодо яких припускається не однакова, а різна потреба). У цьому полягає залежність від суспільства, яка, втім, містить у собі також певну частку вищості над суспільством і можливості ним розпоряджатися. Відтак, цей стан по черзі стає то прохальним, то розпорядчим: перше виявляється в пропозиції товару як цінності, друге – в пропозиції цінності як товару. Зокрема, коли наявний якийсь загальноцінний товар, визнаний за такий усіма, тобто волею суспільства, то як безумовно жаданий він означає певну владу над будь-яким іншим товаром, що його він сам – в особі його власника – може спробувати виміняти на себе: він являє собою абстрактне поняття цінності. Відтак *не виключено*, що сам цей товар має цінність лише тоді, коли він являє цю цінність у зручній, розкладаній на рівні частини, легко встановлюваній формі, а також має певні інші властивості, притаманні насамперед так званим благородним металам. Ці властивості так само необхідні для вимірювання *цінностей* та встановлення їхнього співвідношення у вигляді єдиних цін, як необхідна маса для визначення ваги та питомої ваги фізичних тіл. Суспільство, якому належать золото та срібло (бо якщо вони використовуються як гроші, то не належать нікому конкретно: *l'argent n'a pas de maitre**), визначає в кількості золота чи срібла ринкові ціни товарів, і відхилення від цих цін у той чи інший бік за бажанням окремих продавців і покупців, схильних торгуватися між собою задля власної вигоди, можливе лише в дуже вузьких межах. І все ж таки *поняття грошей* у більш чистому вигляді, ніж будь-які “монети”, репрезентує сам по собі позбавлений *вартості* товар, наприклад, *папір* із спеціальними знаками, тобто товар, який *отримує* не лише своє значення, а й свою вартість *виключно* завдяки суспільству й призначений для одного-єдиного застосування – *вжитку* в цьому суспільному *обміні*. Тому ніхто не прагне мати такі гроші заради них самих, але кожен прагне їх мати, аби позбутися їх. Тоді як усі інші, конкретні речі є добрими доти й настільки, наскільки вони виражають свою ідею через корисний чи приємний вплив на володарів, ця абстрактна річ є доброю лише доти й настільки, наскільки вона здатна зваблювати людину, яка нею не володіє, уявленням про можливість справляти за допомогою цієї речі такий самий вплив на інших. З іншого боку, *будь-яка* річ як *товар* причетна до цих позбавлених якості та *вартісності* грошей: кожний товар є певною мірою грішми і є тим ліпшим, чим більше він ними є

* у грошей немає господаря (фр.)

(тобто чим більш обіговим він є). Суспільство продукує своє власне поняття у вигляді *паперових грошей* і вводить їх в обіг, встановлюючи їхній курс. Вони мають силу остільки, оскільки поняття цінності є властивим поняттю суспільства як необхідний зміст його волі. Адже суспільство є не чим іншим, як абстрактним розумом, до якого причетна за своїм визначенням кожна розумна істота, оскільки цей розум вважається здатним бажати та діяти. Із певного особливого погляду абстрактний розум є *науковим* розумом, що його суб'єктом є людина, яка пізнає об'єктивні відносини, тобто мислить поняттями. І внаслідок цього наукові поняття, які за своїм звичайним походженням і своїми речовими властивостями являють собою судження, за допомогою яких комплексам відчуттів даються *назви*, поводяться в науці так, як товари поводяться в суспільстві. Вони накопичуються в межах системи, як товари накопичуються на ринку. Найвище наукове поняття, яке вже не містить у собі назви чогось дійсного, наприклад, поняття атому чи поняття енергії, є схожим на гроші.

§ 22

Одностайна воля за будь-якого обміну, якщо він вважається суспільним актом, називається *угодою*. Угода є результатом, виведеним із двох розбіжних одиничних волей, що перетинаються в одній *точці*. Вона триває до завершення обміну і прагне та вимагає двох актів, з яких вона й складається, але кожний акт може, в свою чергу, розкладатися на низку часткових актів. Оскільки угода завжди пов'язана з можливими діями, вона втрачає зміст і припиняється, коли такі дії відбуваються або ж унеможливаються, тобто коли угода виконується або розривається. Вступаючи в угоду, одинична воля належить чи то до своєї теперішньої, дійсної дії (як-от передача товару чи грошей), чи то до майбутньої, можливої – незалежно від того, мислиться вона як залишкова *частка* теперішньої назагал дії, що її змістом є, наприклад, передача *залишку* товару чи грошей, а чи як дія, що цілком і разом із своїм початком стосується якогось віддаленого часу (терміну), тож за частку чи за ціле віддається та приймається *сама лише воля*. Щоправда, сама лише воля може проявити себе і в інший спосіб, але по суті відчуті її можна лише тоді, коли вона перетворюється на *слово* й таким чином виявляється. Слово пропонується замість речі. Для того, хто його отримує, воно має *вартість* речі тією мірою, якою зв'язок слова і речі є необхідним, а

отже, гарантує йому досягнення бажаного. Слово не має вартості як “застава”, бо його не можна ні спожити, ні продати, як річ саму по собі. Але в ідеальному сенсі воно є схожим на передачу самої речі: отримувач набуває цілковите *право* на цю річ, тобто єдине, що він може мати завдяки власній волі (актуальна влада якої склала би природне підґрунтя *фактичної* власності), а точніше, завдяки загальній, суспільній волі, бо суспільство, не здатне перевірити кожний випадок, *припускає* [präsumiert], що передача обумовлена обміном, а обмін відбувається рівноцінними речами. А це означає, що у суспільстві, у власному сенсі поняття, не тільки теперішній стан кожного його члена, а й кожний обмін, а відтак, і кожна обіцянка, вважаються такими, що *мають значущість* відповідно до волі всіх, тобто є відповідними праву, а відтак – обов’язковими. Проте для цього перш за все потрібна згода [Einwilligung] отримувача слова, бо тільки за його волі річ, яка належить йому (виходячи з єдино мислимої підстави обміну), може залишитися в руках іншого. Його згоду можна тлумачити як його власну обіцянку віддати цю річ на певний термін і не намагатися її відібрати. Однак, якщо взагалі будь-яка обіцянка мислиться пов’язаною з *майбутньою* передачею предмета обміну, то згода, навпаки, дорівнює теперішній його передачі на визначений час у власність, зумовленій лише волею сторін угоди. Ця власність являє собою “*борг*” власника перед його “*позикодавцем*”, тобто становить негативну власність, а саме *необхідність* повернути заборговане протягом певного терміну, в той час як *позитивна* власність у суспільному сенсі являє собою, радше, абсолютну (нічим не скуту) *свободу* розпоряджатися своєю річчю протягом необмеженого часу й стосовно будь-якої іншої людини. Запозичене теж є справжньою власністю стосовно будь-якої третьої особи, навіть по завершенні терміну угоди (і на цьому в суспільних правових системах ґрунтується абстрактний захист *possessio*^{*}), а в межах цього терміну навіть також стосовно позикодавця. Тому вона є обмеженою, тобто підлягає оскарженню, тільки стосовно позикодавця й тільки завдяки цій необхідності “сплати”. Однак так само і власність позикодавця на *ту саму* річ, яка абсолютна щодо кожного по завершенні терміну, до його настання підлягає оскарженню з усіма наслідками, бо переходить до боржника. Із таким обмеженням вона називається “*вимогою*” стосовно боржника, тобто як свобода чи право *примусити* його повернути позичене після завершення терміну угоди. Таким чином,

^{*} власності прим. переклад.

протягом цього відтинку часу вона є спільною *та розділеною* власністю: цілковите право власності належить позикодавцеві – за *винятком* того часу, коли ця власність знаходиться в розпорядженні боржника.

§ 23

Отож, у такій *особливій* угоді участь однаково беруть як отримувач обіцянки, який “дає кредит”, так і той, хто обіцяє, тобто “отримувач” кредиту. Однак закономірним продовженням обміну товару на товар та його наступного різновиду – продажу товару за гроші є продаж товарів за (наданий) кредит. За формою кредитування ця оборудка збігається з *позикою* [*Darlehn*], яка в своєму розвинутому вигляді становить продаж *грошей* за кредит. Але там кредит є платежем відкладеним, а нерідко (на велике полегшення стосунків обміну) – *скасованим* унаслідок зустрічної вимоги: обіцянка виконує (тимчасово або взагалі) функцію грошей, вона є їхнім сурогатом, і тим досконалішим, чим більшою є її надійність унаслідок платоспроможності або зустрічних вимог боржника. Тим більше вона може слугувати також, із погляду отримувача обіцянки, купівельним і платіжним засобом, дорівнюючись готівковим грошам. Для того, хто дає, й для того, хто отримує обіцянку, вона має ту грошову вартість, в ім'я якої приймається: поняттю грошей вона достатньою мірою відповідає завдяки такій фіктивній або уявній вартості, що ґрунтується на самому лише добровільному зобов'язанні. Проте якщо абсолютні паперові гроші кожен візьме за будь-який товар однакової вартості (бо він певен, що знову отримає за ці гроші будь-який рівноцінний товар), то “вексель” або інші подібні символічні гроші, навпаки, мають значущість лише тому й лише тією мірою, якою їхній отримувач упевнений у можливості або передати їх далі, або повернути назад векселедавцю (трасанту) за ціною *певного* товару – наприклад, золота. Це є *приватні гроші* під запоруку суспільства, бо воно підтримує примус (екзекуцію) боржника чи його “поручителів”. Емпіричні паперові гроші, випущені особою, що в якійсь обмеженій сфері репрезентує саме суспільство (наприклад, державою чи її “банком”), посідають середній щабель між такими паперовими грішми й тими уявними абсолютно публічними грішми, за які ніхто не ніс би відповідальності, бо їх усі прагнули б і шукали б, що й відбувається насправді стосовно грошей (у будь-якому вигляді) як загального платіжного засобу. – Натомість там, де гроші

продаються за кредит, істинність суспільних стосунків виявляється найяскравіше, оскільки обидві сторони хочуть лише грошей і не мають жодних інших потреб. Звісно, саме “зобов’язання” [Obligation], що видається в обмін на отриману позику, перетворюється на окремий вид товару, що може переходити з рук у руки за “змінними” цінами. Але навіть той, хто отримує це зобов’язання, аби його зберігати й насолоджуватися ним, бажає лише періодично здобувати з нього певні грошові суми – “відсотки”, що на них він по праву претендує й у тому випадку, коли повернення “капіталу” не було обіцяне до визначеного терміну. У такому випадку це повернення взагалі не є його метою, навпаки – він зацікавлений у невиконанні своєї вимоги як у постійному приводі отримання все нових і нових платежів від свого контрагента. Являючи собою саму лише ідею, втілену, як і абсолютні гроші, в клаптику паперу, зобов’язання є абсолютним товаром, досконалістю товару: адже воно не може зноситися чи застаріти, як якесь бездушне знаряддя чи навіть якийсь витвір мистецтва, що не має практичної цінності й призначений для “вічності”; воно, навпаки, насправді становить вічно молодий і, так би мовити, живий привід для регулярного отримання рівномірних порцій цього втілення насолоди. Один античний філософ переповів нам твердження, яке тривалий час було авторитетним, що “гроші не народжують грошей”. Це слушно. Гроші – це влада, але аж ніяк не влада, що сама себе безпосередньо відтворює. За них можна придбати будь-що, але для цього власник мусить випустити їх із своїх рук. Гроші нікому не надають якогось права. Стосовно грошей кожна людина є вільною й незв’язаною. Натомість зобов’язання – це цілком *правова* сила. Адже в реальному світі фактів неможливо просто так розраховувати на чиїсь майбутні послуги. Це можливо лише в сфері права. Обмін грошей на товар є суто фактичним, загальним процесом, нехай і збагненним лише на підставі суспільства. Отримувати ж грошові виплати на підставі власності на якийсь товар (що ним є зобов’язання), не втрачаючи цього товару, – це, з погляду суспільства, річ незбагненна. Адже тут, усупереч поняттю суспільства, створюється тривалий зв’язок, – зв’язок, що об’єднує не речі, а осіб. Ті стосунки, що є тимчасовими навіть у простій угоді про обмін, тут вважаються не обмеженими в часі. Там вони є взаємним врівноваженням, тут – виступають односторонньою залежністю.

§ 24

Проте в кожному обміні місце якогось відчутного предмета може заступити певна діяльність. Вона надається та приймається у вигляді виконаної праці чи послуги. Отримувачу вона може бути так само корисною чи приємною, як і річ. Тоді послуга мислиться як товар, виготовлення та споживання якого відбуваються одночасно. Якщо ж послуга не надається, а лише обіцяється (на відміну від не наданої, а лише обіцяної речі), то відповідним є і результат. Вона по праву належить отримувачу, й по завершенні терміну він може на правових підставах примусити зобов'язальника [Promittent] виконати обіцяну послугу, так само, як по завершенні терміну угоди він може по праву примусити боржника чи будь-якого третього власника повернути йому прострочену річ або відібрати її силоміць. Заборговану послугу можна отримати тільки за допомогою примусу. Однак обіцянка послуги, а відтак і примусове право [Zwangsrecht], що з неї випливає, можуть бути як обопільними, так і одnobічними. Тому в цьому сенсі кілька людей можуть об'єднуватися задля виконання однакової спрямованої назовні діяльності, причому кожен користується дійсними послугами іншого як допомогою. Нарешті, кілька чоловік можуть домовитися вважати це своє об'єднання існуючою спільнотою й незалежною істотою з такою самою індивідуальною природою, що й у них самих, та приписати цій вигаданій істоті особисту волю та здатність до дій, отже, і до укладання угод та прийняття на себе зобов'язань. Але таке об'єднання, як і будь-який інший можливий зміст угод, треба вважати за об'єктивно-дійсне лише остільки, оскільки в ньому бере участь суспільство, підтверджуючи тим самим, здається, своє існування. Лише в цьому випадку воно є одним із суб'єктів [ein Mit-Subjekt] суспільного правопорядку і зветься кооперативною спільнотою [Sozietät], спілкою, об'єднанням або якимсь схожим іменем. Природний же зміст такого порядку можна висловити однією формулою: *pacta esse observanda*, "угоди мусять бути дотримувані", що припускає стан відокремлених сфер чи царин волі зі схваленим, гарантованим фактичним обсягом, завдяки чому лише й можуть відбуватися схвалені, а відтак правомірні, зміни в кожній сфері: чи то на користь або на шкоду сферам, розташованим поза цією системою, чи то – всередині системи – тільки через угоди, тобто за згодою всіх. Такий збіг воль за своєю природою є короточасним, миттєвим, тож ця зміна як виникнення нового стану

може не мати тривалості в часі. Тоді не відбувається й жодної видозміни найвищого правила, за яким кожен має право чинити *всередині* своєї сфери все, що захоче, але нічого – за її межами. Тому там, де все ж таки виникає спільна сфера (як у разі довготривалих зобов'язань та в кооперативній спільноті), мусить бути поділена між усіма й сама свобода як сукупність прав розпорядження цією сферою, або ж мусить бути створена нова штучна і вигадана свобода. Просту форму загальної суспільної волі, що встановлює це *природне право*, я називаю *конвенцією*. За конвенційні можуть визнаватися будь-які позитивні визначення та правила, що за своїм походженням належать до цілковито різних стилів, тож конвенція часто розуміється як синонім традиції чи звичаю. Однак усе, що виникає з традиції чи звичаю, є конвенційним лише остільки, оскільки його бажають і зберігають заради загальної користі й оскільки ця загальна користь бажається та зберігається кожним заради своєї власної користі. Цієї користі прагнуть як святого спадку предків вже *не на підставі* заповідання [Überlieferung]. Відтак, слова “традиція” або “звичай” тут уже невідповідні.

§ 25

Отже, суспільство, цей об'єднаний на підставі конвенції та природного права конгломерат, можна розуміти як певну множину природних і штучних індивідів, чия воля та сфери перебувають у численних стосунках і зв'язках між собою і все ж таки залишаються не залежними одна від одної і не мають взаємного *внутрішнього* впливу. Звідси випливає загальний опис “громадянського суспільства” або “суспільства обміну”, природу та розвиток якого старанно намагається пізнати політична економія, – як стану, в якому, за висловом Адама Сміта, “кожна людина є торговцем”. І тому там, де власне торговці – індивіди, підприємства, фірми чи компанії – протистоять одне одному в інтернаціональних чи національних ринкових і біржових стосунках, природа суспільства виявляється в концентрованому вигляді, немовби фокусується в увігнутому дзеркалі. Адже загальність цього стану аж ніяк не є (як уявлялося славнозвісному шотландцю) прямим чи бодай імовірним наслідком такого ново-заведення як розподіл праці та обмін її продуктами. Вона є радше далекою метою, в зв'язку з якою слід розуміти *розвиток* суспільства, і мірою здійснення цієї мети стає дійсним в нашому розумінні також

існування суспільства в певний час. Отже, це завжди дещо, що постає, що треба вважати тут суб'єктом загальної волі чи загального розуму. І водночас (як нам відомо) воно фіктивне й номінальне. Воно немовби ширяє в повітрі, вийшовши з голів своїх свідомих носіїв, котрі, попри всі відстані, кордони та вагання, простягають руки, прагнучи обміну, і обґрунтовують цю умоглядну досконалість – єдиної країни, єдиного міста, де всі лицарі фортуни та авантюристи* мають справді спільний інтерес. Отож суспільство репрезентується всією земною кулею або якоюсь обмеженою територією, як фікція грошей – металом або папером. У цьому понятті треба абстрагуватися від будь-яких первісних чи природних стосунків між людьми. Можливість суспільних стосунків припускає тільки певну множину осіб, здатних щось зробити, а отже, і щось пообіцяти. Тому суспільство як сукупність, на яку повинна поширюватися певна конвенційна система правил, за своєю ідеєю є необмеженим. Воно постійно порушує свої дійсні та випадкові межі. І оскільки кожна особа в суспільстві прагне власної вигоди, а решту людей визнає лише настільки і доти, наскільки і доки вони можуть цій вигоді сприяти, то взаємини всіх з усіма – ще до та поза конвенцією, а з іншого боку, ще до та поза будь-якою особливою угодою – можна розуміти як потенційну ворожість або приховану війну, на тлі яких потім вирізняються всі ці об'єднання воль і численні договори та мирні угоди. І це єдиний погляд, що відповідає всім фактам відносин та торгівлі, де всі права та зобов'язання можуть зводитися до суто майнових визначень і цінностей, тож саме на цей погляд має спиратися, нехай навіть несвідомо, будь-яка теорія чистого приватного або природного (в суспільному розумінні) права. Покупець і продавець в їхніх розмаїтих різновидах завжди перебувають у таких стосунках один з одним, що кожен прагне й намагається здобути якомога більше чужого майна за якомога меншу кількість свого. І справжні купці чи торговці влаштовують між собою *змагання* на численних бігових доріжках, де кожен домагається випередити іншого та, якщо можливо, прийти першим до мети: збуту свого товару в якомога більшій кількості. Тому їм нерідко доводиться докладати зусиль, аби відтіснити чи збити з ніг один одного, і шкода, заподіяна одному, обертається користю для іншого, як і в кожному поодинокому *обміні*, де власники обмінюються цінностями, *насправді* не рівними одна одній. Це є загальною конкуренцією, яка відбувається в багатьох інших сферах, проте ніде з такою виразністю та усвідомленістю, як у *торгівлі*, внаслідок чого узвичаєний вжиток

* авантюристи-підприємці (англ.)

цього поняття й обмежується цією сферою, а деякі огудники вже зобразили її як ілюстрацію тієї війни всіх проти всіх, яку один великий мислитель вважав за природний стан роду людського взагалі. Між тим конкуренція, як і решта форм цієї війни, містить у собі також можливість завершення. Навіть ці вороги (хоч для них це найважче) визнають за певних обставин вигідним для себе домовитися між собою, залишити один одного в спокої чи навіть об'єднатися заради якоїсь спільної мети (зокрема й найчастіше – проти спільного *супротивника*). Так коаліція обмежує та заступає конкуренцію. – За аналогією з цими відносинами, що спираються на обмін матеріальними цінностями, можна розуміти будь-яке *конвенційне товариство* [Geselligkeit], що його найвищим правилом є ввічливість: обмін словами та люб'язностями, коли здається, що кожний присутній усіх і всі поцінують кожного як рівного собі, насправді ж кожен думає лише про самого себе й намагається, всупереч іншим, набити собі ціну та досягти власної вигоди. Отож, за все приємне, виявлене до іншого, він очікує й навіть вимагає принаймні рівноцінної віддяки, тому точно зважує, чи матимуть бажані наслідки його послуги, лестощі, подарунки тощо. Неформальні угоди у цьому сенсі укладаються постійно, і постійно ж нечисленні щасливі та могутні витискують у змаганні більшість. – Через те, що взагалі всі суспільні стосунки ґрунтуються на *порівнянні* можливої та запропонованої роботи чи послуги, ясно, чому на перший план тут виходить ставлення до видимих, матеріальних предметів, а самі лише дії та слова можуть утворювати основу цих стосунків лише опосередковано. Натомість *спільнота* як "кривний" зв'язок насамперед являє собою тілесні стосунки і тому виявляється в словах і вчинках, тоді як спільне ставлення до предметів, які не так обмінюються, як знаходяться в спільному володінні та користуванні, має вторинний характер. Окрім того, в тому сенсі, який ми можемо назвати *моральним*, суспільство також цілком зумовлюється взаємостосунками з *державою*, яка досі нами не розглядалася, бо *економічне* суспільство треба розуміти як її передумову.

§ 26

Отже, якщо прогрес суспільства, спрямований на досягнення найвищого рівня розвитку спільноти та життя народу, ми розглядатимемо, істотно обмежившись цією економічною цариною, то він постане перед нами як перехід від загального домашнього

господарства до загального торгового господарства та найтісніше пов'язаний із цим перехід від переважно землеробства до переважно промисловості. Цей перехід можна розуміти так, ніби він відбувався планомірним чином, мірою того, як усередині кожного роду крамарі (в якості капіталістів) і капіталісти (в якості крамарів) із дедалі більшим успіхом протискуються нагору й нібито об'єднуються між собою заради спільної мети. Цю мету найкраще буде позначити словом "сполучення" [Verkehr]. Адже якщо зазвичай домашній господар, селянин або городянин обличчям повернений усередину, до центру своєї місцини та своєї спільноти, то торговий клас, навпаки, спрямований назовні: його цікавлять лише ті лінії, що пов'язують між собою різні місця, великі шляхи та засоби пересування. Тому він мешкає немовби всередині кожної області, маючи рішучий намір усю її просякнути й перетворити. Вся країна для такого класу – лише ринок – ринок закупівлі та збуту. Це стосується як внутрішньої торгівлі, де по черзі відбувається, так би мовити, вбирання та стиснення (систола) й виштовхування та розширення (діастола), так і зовнішньої, де через це опосередкування можна збувати зайвий товар в обмін на потрібний. Звичайно, кожна країна може розвинути в таку торгову область, але що більше ця область, то довшішою стає країна для життя суспільства, бо тим загальніше й вільніше відбувається обмін, тим імовірніше набудуть значущості чисті закони відносин обміну і, навпаки, скасовуватимуться ті якості, що їх мають поза тим люди та речі стосовно один одного. І, таким чином, сфера торгівлі зосереджується нарешті в одному-єдиному *головному ринку*, а насамкінець – у *світовому ринку*, в залежність від якого потрапляє решта ринків. Однак, що більшою стає ця сфера, то гостріше й чистіше виявляє себе одна істина: все, що роблять ініціатори та керівники такого сполучення, робиться ними задля *власної* вигоди; вони влаштовуються в осерді цієї сфери й звідти дивляться на землю та працю цієї країни (як і всіх країн, що з ними вони спілкуються) як на дійсні чи можливі об'єкти для вкладення та обігу свого капіталу, а відтак, і для зростання своїх грошей. З іншого боку, що більше керівники сфер дійсної праці чи виробництва – як власники землі та інших матеріальних чинників, а також робітників або наймані робочої сили – займаються такою справою виключно заради отримання чистого доходу або додаткової вартості, то більше самі вони перетворюються на простий підрозділ класу крамарів, який може діяти на нижчому, вищому або такому самому рівні, що й власне торговці, узгоджуючись із ними в багатьох інтересах і розходячись в

деяких інших. Обидва класи є накопичувачами плинного й рухомого грошового багатства. Коли це багатство постійно зростає завдяки застосуванню у виробничих чи торгових цілях, воно називається багатством капіталу. Однак сутність капіталу виявляється насамперед у витратах і в ризикованій грі крамаря, котрий закупає товари на найдешевшому ринку, а збути їх намагається на найдорожчому. – Кожний продавець, що пропонує продукти власної *праці*, може *вважатися* крамарем, бо він діє таким самим чином і вираховує співвідношення отриманої ціни та своїх витрат. Але *різницю* при цьому він вважатиме еквівалентом своєї *діяльності*, внаслідок якої насправді з'явилася *нова* вартість. Оскільки такий еквівалент можна визнавати за дійсний і чинний, остільки продавець забирає з того самого ринку не більше, ніж він у нього вклав. І якби взаємний обмін відбувався лише між такими продавцями (як те передбачається поняттям розвинутої *спільноти*), то він міг би, звісно, виявлятися суспільним сполученням, коли кожен заради досягнення якомога вищої ціни прагне дістатися необмеженої сфери; однак за кінцевий результат треба вважати все ж таки урівноваження цього прагнення рівним і протилежним, хоч би як часто досвід свідчив про обман одного продавця іншим (що трапляється тим рідше, чим більше кожний розуміється на торговій справі; і в цьому сенсі було сказано, що буржуазне суспільство припускає наявність у кожного енциклопедичних знань у товарній царині (див.: К.Маркс. Капітал. Т.1, Гл.1).

§ 27

Будь-яке утворення, формування і дії людей подібні до мистецтва і являють собою нібито органічну діяльність, за допомогою якої людська воля втілюється в чужорідну матерію, надаючи їй форми. І якщо ця діяльність сприяє збереженню, розвиткові чи задоволенню спільноти, як то буває в природних і споконвічних стосунках, то її можна розуміти як функцію цієї спільноти, себто немовби спільнота, у вигляді цієї одиниці (групи), сама себе всім цим забезпечувала. *Торгівля* як вміння здобувати прибуток постає протилежністю будь-якої з таких здатностей. Прибуток не є цінністю, він становить лише певну зміну в майнових стосунках: плюс в одного обертається мінусом в іншого (*le proufict de l'un c'est le dommage d'aultruy** за висловом Монтеня). *Привласнення* – діяльність суто загарбницька й, оскільки

* прибуток одного – це збиток іншого.

завдає шкоди іншим, грабіжницька. Це не праця, яка перетворює на благо (або предмети вжитку) те, що до того існувало лише у вигляді природної сировини або принаймні не відзначалося доброю якістю. І за своєю сутністю та "діяльність", до якої вдається *торгівля відносно предметів* (хай навіть її суб'єкт і додає зі свого боку якусь працю), є тільки попитом, привласненням, пропозицією, збутом, тобто самим лише маніпулюванням, яке не зачіпає природи речей. Натомість крамар, який визнає відчутну, хоч і абстрактну, користь за дійсну та раціональну *мету* своєї діяльності *поза* нею, є першою (в цьому сенсі) мислячою та *вільною* людиною, яка з'являється в ході нормального розвитку соціального життя. Він *стоїть щонайдалі* від усіх необхідних зв'язків [*necessitudines*], обов'язків, упереджень ("A merchant, it has been said very property, is *not necessarily the citizen of any particular country*". Smith Ad. Wealth of Nations. Bk. III, ch 4. [А. Сміт. Багатство націй. Кн. III, розд.4]; це місце доречно порівняти з вищенаведеним висловлюванням того самого автора, що обмін перетворює на торговця *кожну людину*). Він вільний від уз, що їх накладає життя в спільноті, й що більша ця свобода, то ліпше для нього. Перед ним і разом із ним та подібними до нього стоїть насамперед позикодавець. Відмінність між ними зрозуміла: позикодавець має справу з одним і тим самим контрагентом, якому він щось дає, аби потім повернути це собі з прибутком. Сам він не отримує нічого, крім боргового зобов'язання, тобто права, наданого йому *обіцянкою* боржника, й відтак – можливого примусового права проти нього або принаймні права залишити в себе чи забрати річ, що її боржник передав йому на підкріплення своєї *обіцянки* як заставу в дійсності [*realiter*] чи суто ідеально. Про це вже йшлося як про чистий випадок *довготривалої угоди*, наслідком якої є *зобов'язання*. Те, що насправді *обіцяне* є більшим за отримане, для поняття зобов'язання несуттєво. Натомість це важливо для прихованого тут обміну, якщо в ньому бере участь суб'єкт, чий інтерес пов'язаний із *завершенням* як метою обміну, з розрахунком здобути в майбутньому *благ більше*, ніж було віддано тепер. І саме це робить позикодавця рівним крамарю, бо коли, скажімо, позика є різновидом допомоги, а відсотки обумовлюються лише як відшкодування (за *lucrum cessans*** або за *damnum emergens****, то прибуток не вважається визначальним мотивом, тим

* "Торговцю, як було влучно сказано, *не обов'язково бути громадянином якоїсь конкретної країни*" (англ.).

** упущений прибуток.

*** можливі збитки.

часом як крамар, навпаки, *ex professo*** є цілеспрямованим торговцем, і прибуток виступає необхідним і *єдиним* мотивом його вчинків. Натомість він поводитьсь без застосування будь-якого примусу, без тієї жорстокості, що за певних обставин здобуває позикодавцю неславу лихваря. Крамар усі угоди укладає полюбовно: як покупець він має справу з одними, як продавець – із іншими, подекуди дуже далекими. У зобов'язаннях немає необхідності, хай навіть вони цілком можливі та ймовірні, й тоді крамар сам стає боржником або позикодавцем, а то й обома водночас. Позикодавець же перетворюється на якийсь підвид крамаря тоді, коли займається своєю справою планомірно й заради прибутку. Так, саме боргове зобов'язання стає у вигляді *векселя* товаром, який можна передавати, скуповувати з метою продажу, а його споживання відбувається через його *остаточний* продаж, тобто його реалізацію. Так утворюється кредитування як допоміжний засіб властиво торгівлі. І якщо крамарі є посередниками в обміні, то банкіри постають посередниками в посередництві. Але насправді обидва ці різновиди об'єднує одна істотна ознака (хай би які послуги вони надавали один одному та іншим): вони ніким не уповноважені, а діють на свою відповідальність, на власний страх і ризик, як вільні та самостійні сили, всі вчинки яких є розрахованими засобами для досягнення замислених ними цілей. Однак будь-яку такого роду діяльність, якщо вона прямо чи опосередковано може *допомогти* якійсь потребі (в обміні), що й так уже існує в двох (чи кількох) різних точках, фактично є змога трактувати як допоміжну функцію одного організму, що охоплює обидві ці точки, *коли* є підстави вважати такий організм уже існуючим; відтак, не один крамар, а, мабуть, все це ремесло, тобто крамарський *стан*, вважається таким *органом*, утвореним життям і волею спільноти. Коли ж спільноти *немає*, то немає й органу посередництва; але він цілком може постати, якщо подивитися з одного боку, органом сприятливого *збуту*, або ж, з іншого боку, застосовуватися та асимілюватися як *орган постачання* – однак те й інше лише за умови, що здійснений оборот справді на користь такому цілому (як перетворення менш корисної цінності на більш корисну) й що живлення та поліпшення цього органу (хоча він отримує їх у формі регулярного прибутку) відповідають тій цінності, яка, за справедливою оцінкою, надає ваги виконаній ним для цього цілого функції (завдяки чому не виключається й вищий прибуток, якщо його можна забезпечити за рахунок *сторонніх*).

* в силу своєї професії.

§ 28

Однак насправді завжди залишається в силі одна суперечність, яка спонукає перевернути всі ці відносини: тоді як зазвичай кожен продавець виставляє на продаж продукт власної праці як реальний товар і, зрештою, шукає інших реальних товарів як еквівалента, крамарю, як і лихварю, властиво розпоряджатися тим товаром, що його вони не виробляли, тобто грошима, а отже, за своїм поняттям, суто ідеальним товаром, нехай він, як правило, і *репрезентується* через реальний товар із викарбованого металу. Адже сама по собі спроможність купувати інші товари є суто абстрактною якістю всіх товарів, подібною до сили важеля чи гирі, яка не створюється, а лише накопичується. Тож накопичення цієї якості і є єдиною метою крамаря. За гроші він купує гроші, хай навіть і через посередництво товарів; лихвареві ж не потрібна навіть ця проміжна ланка. Спосіб дії обох нічого не важив би в суспільному сенсі, якби вони здобували лише рівну відданій частку: таким є характер некомерційної позики, що надається з люб'язності чи приязні, також продажу за ціною купівлі, в якому інколи може виникати потреба задля негативного прибутку, тобто для уникнення збитків. Проте і крамар, і лихвар, добре володіючи своїм ремеслом, як правило, прагнуть здобути більшу частку, віддавши меншу. Вони хочуть надлишків. Мірою того, як їм це вдається завдяки різниці місця та часу, вони можуть, насамперед через розважливо розраховане використання цих та інших сприятливих обставин, нескінченно примножувати свої грошові та майнові статки – на відміну від виробників, які везуть на ринок плоди власної праці, аби надати їм тривкішої або зручнішої, тобто придатнішої для зберігання та споживання форми, хай навіть перевага віддається (там, де це можливо) грошовій формі як втіленню свободи вибору та розподілу майбутнього користування. У такому разі грошам насправді завжди можна знайти застосування, яке дозволить їм самим собою примножуватися, і якщо таке примноження мислиться і вважається єдиною й абсолютною метою, вибір може коливатися лише між лихварством і торгівлею як найпростішими та найлегшими методами. Однак навіть за наявності бажання та спроб, можливість і успіх такої діяльності або участі в ній залежать усе ж таки від багатьох особливих умов. Натомість на примноження грошей як доходів від праці накладають обмеження матеріали та

знаряддя праці, а також власна робоча сила та мистецтво, і будь-який такий дохід, навіть у виключно грошовому вигляді, можна з цілковитою підставою вважати натуральною оплатою та винагородою, що її “народ” (хай би як виражалося це поняття спільноти) надає своєму робітникові для збереження та підтримання його теперішнього й майбутнього життя: харчування, житла, одягу та найрізноманітніших речей, які можуть бути йому корисними чи втішними. Проте цілком безглуздо з боку народу давати будь-якому, хоч би й винятковому і найціннішому своєму слугі якісь гроші з тією метою, аби він скупив на них товари, які йому самому (народові) потім доведеться знову купувати у цього слуги вже за більші гроші. Тому весь цей розгляд дійсності, яку ми розуміємо як суспільство, є неадекватним. Крамарі чи капіталісти (власники грошей, примножуваних шляхом подвійного обміну) є природними *панами* й повелителями суспільства. Суспільство існує заради них. Воно є їхнім знаряддям. Отже, в одному випадку всі некапіталісти в межах суспільства самі подібні до мертвих знарядь (це є абсолютним поняттям рабства), вони є нічим з *правового* погляду, тобто вважаються не здатними виявляти власну волю, а відтак і укладати чинні в даній системі угоди. Унаслідок цього тут набуло б свого найчистішого вигляду поняття панування як протилежного полюсу. Однак водночас це заперечувало б поняття суспільства (загального, людського): між панами та рабами не було б жодних суспільних стосунків, а відтак, і взагалі жодних стосунків. В іншому ж випадку раби є особами, свободними суб'єктами свого волевияву, обміну та угод, а отже, суб'єктами самого суспільства та його конвенцій. І це – єдина природна й нормальна система. У суспільному понятті природного права всі люди як розумні та дієздатні істоти є *априорно рівними*. Кожна людина має певну владу і свободу, а також сферу свого волевияву. Кожна може вбити іншу, якщо вважає це за добре. Кожна може привласнити безгосподарне майно, користуватися ним і захищати його від зазіхань. Кожна може, за наявності сировини та знарядь, власною працею створювати нові речі як свої власні. І таким чином кожна може перетворювати свою власну діяльність на речі й продавати її. Людина може зробити її предметом обіцянки, а отже, угоди. Визнання цих загальних і необхідних здатностей як притаманних кожній, принаймні дорослій, людині перетворює *правове* рабство на безглуздя, скасовує його.

§ 29

Природне панування в суспільстві *вільних* крамарів або капіталістів, тобто їхнє панування і над відносно *вільними* робітниками (як ми можемо назвати цю загальну масу) здійснюється (тобто стає актуальним *попри* свободу цих останніх) мірою того, як ці робітники *позбавляються* власності – як володіння засобами праці та споживання, – як вони диференціюються й узагальнюються, перетворюючись на власників простої *робочої сили* (“рук”), які через *обставини*, тобто неможливість *жити* інакше, змушені (а відтак і готові) продавати цю свою робочу силу за гроші. Продаж за гроші перетворює їх на номінальний підвид торговців: вони пропонують на продаж свій специфічний товар і вимінюють на нього, як і всі продавці товарів, не інший специфічний товар, а товар генеральний, який дає свободу та владу будь-як ділити його, будь-що купувати за нього або зберігати (заощаджувати) його, звідки випливає навіть логічна можливість його примноження за допомогою лихварства чи торгівлі. Отже, тимчасове володіння грошима перетворює робітників на потенційних капіталістів. Ми не торкатимемося тут питання, якою мірою вони *дійсно* можуть ними стати. Зрештою, це їхня *вторинна* властивість, що не стосується їхнього визначення. Натомість можливість стати тимчасовими власниками грошей є для них суттєвою. Проте через необхідність перетворювати гроші на засоби споживання (і мірою цієї необхідності) справжнє значення цієї торгівлі обмежується перетворенням самої робочої сили на засоби споживання, яких бракує за припущенням. Отож, ця торгівля аж ніяк не становить торгівлі як такої, а являє просто обмін, нехай і відбувається він через дві фази. Йому протистоять суб'єкти справжньої, себто здійснюваної заради прибутку, торгівлі. Для них придбана робоча сила є товаром, перепродаж якого становить єдину мету цього придбання. Перепродаж може відбуватися прямим чином, шляхом простої передачі, і тоді ця торгівля не відрізняється від будь-якої іншої, хай би яким специфічним був ґатунок товару. Адже товар “робоча сила” відрізняється від решти товарів через те, що єдине можливе його споживання полягає в його застосуванні та об'єднанні з наявними засобами праці (матеріалом та знаряддями), завдяки чому він перетворюється на приємні чи корисні речі, засоби споживання та виробництва, кажучи узагальнено – на предмети вжитку. Отже, *специфічна* торгівля товаром “робоча сила” зумовлена

його споживанням і вимагає його перепродажу у вигляді засобів споживання, які, проте, окрім нього, містять у собі ще й частково засоби праці або *їхню* силу. Продаж готових засобів споживання сам по собі стоїть в одному ряду із продажем робочої сили: навіть якщо придбані гроші й можуть означати там щось інше, то все ж таки *насамперед*, – окрім самих себе, оскільки вони теж є засобом споживання – вони означають тільки можливість свого зворотного перетворення на інші засоби споживання. До того ж цей *продаж* (на відміну від купівлі) ніколи не вважається здійсненим заради майбутнього *прибуткового* перепродажу (грошей). Причини прибутковості торгівлі взагалі ми тут не розглядаємо. Умовою ж його є *збереження* товару: його можна ділити на дрібні партії чи накопичувати гуртом, можна будь-яким чином змінювати його сутність чи вигляд, але споживати, витратити його *не можна*. Такий же товар, як робоча сила, *мусить* споживатися; він мусить, так би мовити, загинути, аби відродитися в образі тих речей, які він виробляє.

§ 30

Лихварство, першою дією якого є надання грошей для того чи іншого їхнього застосування, помітно відрізняється від торгівлі тим, що в ньому пасивний контрагент, попри всю свою формальну свободу, може опинитися в природній матеріальній залежності як зобов'язаний, оскільки змушений за "чужі мідяки" купувати чи то предмети свого прожитку, чи то засоби для своєї праці, тож його володінню цими речами протистоїть негативна власність на позичений капітал і відсотки з нього. Натомість за своїми наслідками лихварство має велику схожість із наданням у тимчасове користування (оренду, наймання) землі і ґрунту, будинка й облаштованого помешкання, якщо воно здійснюється й розглядається суто як обгородка. Тут орендаря (або наймача) теж можна вважати негативним власником цих речей в силу його зобов'язання повернути за певних обставин майно (по завершенні терміну угоди) та сплатити ренту. Але головний предмет (капітал) залишається тут збереженим у своїй реальності й не може бути чимось *замінений*, тому землеволодінню (лендлордизму) в такому застосуванні бракує тієї спорідненості, яка пов'язує звичайне лихварство з торгівлею, позаяк ці останні *поступаються* своїм внеском, нехай навіть лихвар і здобуває замість нього обіцянку або радше боргове зобов'язання (зобов'язання, вексель, а то й заставне

право, тобто можливість отримати за певних обставин власність на річ, яка має компенсувати втрату капіталу), а торговець – певний товар. Гроші *зникають* в обігові. Земля ж не зникає, а залишається під ногами та руками селянина. Отже, з цього погляду лендлордизм є найбільш невластивим типом торгівлі. Землю потрібно за допомогою уяви спочатку “переплавити” в гроші чи грошову вартість, що й відбувається, коли землю вважають просто *засобом*, а ренту – абсолютною метою, так само як для позикодавця і крамаря капітал є лише засобом, а відсотки чи прибуток – їхньою абсолютною метою. Однак, якщо для грошей таке ставлення є цілком природним (бо як гроші вони і *являють собою* засіб, нехай і призначений насамперед для придбання потрібних речей, на які перетворюються гроші, а не для придбання тих самих грошей у більшій *кількості*), то із землею справа інша. Адже земля є субстанціальною дійсністю, яка радше зумовлює людину, носить її на собі та прив’язує до себе, а не перебуває в руках та в кишені якогось пана й у вільному його розпорядженні. Тому, коли індивід та суспільство починають поводитися із землею як із особливим різновидом майна та грошового капіталу, це є великим поступом у мисленні. – Однак, якщо сумні наслідки панування торгівлі посилюються безпосереднім і особистим тиском, що його позикодавець принагідно застосовує до боржника, то лендлорд та його представник здатні (як про те свідчать відомі приклади з минулого та сучасності) ставитися до орендаря з не меншою ворожістю, немилосердно *стягуючи* ренту, безжально *позбавляючи* боржника дому та вогнища. Крамар може обдурювати своїх клієнтів і в ролі покупця, і в ролі продавця. Як професійний ділок він має до цього сильну спокусу й чимало нагод, а нерідко також набуті чи навіть успадковані нахилами спритність, схильність і недобросовісність. Проте його дії мають одноразовий характер, від їхнього повторення розважлива людина може убезпечити себе, а в багатьох випадках (особливо у відносинах крамарів між собою) їх не дозволить сам лише тверезий розрахунок. За природою речей тут не виникає жодної залежності, жодної претензії, жодного примусового права, яке перетворювало б крамаря на господаря чужої діяльності. Натомість позикодавець і лендлорд завдяки такому праву мають можливість прямим чином змушувати своїх боржників працювати на себе, експлуатувати їхні сили. Зрештою, так само поводитьься й крамар, коли авансом дає ремісникові гроші для закупівлі матеріалів чи знарядь або того й іншого водночас. Оскільки це суть субстрати

праці, тут його можна порівняти із лендлордом, але від останнього він дуже відрізняється тим, що не залишає робітника у спокої, аби отримувати з його доходів свою ренту, а зацікавлений у тому, аби самому здобувати плоди його праці *in natura*. За формою це ще відбувається у вигляді купівлі, але, зважаючи на те, що крамар сам одноосібно встановлює ціну (бо ремісник як боржник залежить від нього), це краще було б назвати привласненням. Адже це не укладення нової угоди про обмін, а наслідок попередньої, котра тим самим насправді еквівалентна продажу товару, який ще треба створити, тобто продажу робочої *сили*, завдяки чому крамар виявляється її власником, а відтак, і формальним творцем самих цих речей. Те саме стосується й лендлорда (якщо він не є капіталістом-підприємцем) у системі, де орендарі за умовами угоди змушені працювати в його угіддях, перетворюючи його таким чином на пана призначених до продажу продуктів. Якщо ж орендарі продають вироблене у своєму власному господарстві, то він як пан може принаймні деспотично здирати з них не товари, а гроші. Відбувається нібито обмін ролями. За своїм походженням грошова рента завжди є натуральною й не впливає з договірних стосунків. Тому й лендлорд (якщо він поза тим не є ще й справжнім капіталістом) завжди зацікавлений в отриманні суми грошей, бо вона означає для нього якусь множину предметів і задоволень. Для крамаря ж предмети, створені завдяки йому, означають певну суму грошей, яка головним чином визначає можливість і засіб примноження її самої.

§ 31

Отож, якщо в цьому явищі перетворення крамаря на промисловця можна розпізнати перший метод, за допомогою якого торгівля проникає до процесу праці, то поряд із ним існує й така форма, в якій *принцип* торгівлі розвивається з майстерні самостійного ремісника. Зазвичай така майстерня працює на замовлення та для потреб своїх клієнтів, які, дійсно користуючись її продуктами, не мають необхідності в посередниках, бо живуть неподалік. Але одного дня вона може розпочати накопичення запасів і пошук віддалених ринків збуту. І що більшого успіху вона в цьому досягає, то більшою стає для майстра спокуса згуртувати в своєму домі замість певної кількості учнів і помічників (обмеженої внаслідок природних або юридичних причин)

якомога численнішу робочу силу, аби вона виробляла товари задля його вигоди, а сам він обмежувався загальним керівництвом, несенням відповідальності та здійсненням ділових операцій. З іншого боку, що біднішим і слабшим є самостійний ремісник, то легше приступитися до нього зовнішньому крамарю. Тому сільський робітник для нього привабливіший за міського. Міський робітник (будемо виходити спершу з цього припущення) – це майстер або ж той, хто хоче й може ним стати. Він має успадковане чи придбане житло, успадковане чи придбане приладдя, має потрібні вміння, клієнтуру та регулярну роботу протягом усього року або ж мірою виникнення потреби; в усіх цих стосунках він оточений щирою, заступницькою товариською, яка перешкоджає тенденціям капіталістичного розподілу всередині майстерні. Тож підступитися до нього ззовні важко. Відтак найзручнішою здобиччю для крамаря стає здебільшого позбавлений цих умов сільський робітник, і через те, що міське ремісництво не приходить до самозруйнування внаслідок зростання населення, зміну знарядь праці та розширення сполучення, ця породжена торгівлею промисловість у своїй першій фазі є сільською, хоча це й суперечить її походженню та внутрішній тенденції. Ця переважно сільська промисловість являє собою головним чином кустарне виробництво. Залежність селянина чи поденника від пана, панщинна повинність і піклування про власну ниву не заважають йому мати в холодну половину року достатньо *вільного часу*, аби в традиційний спосіб, разом із дружиною та дітьми, займатися стародавніми домашніми мистецтвами, з-поміж яких прядіння та ткацтво є найзвичайнішими, але популярні також теслярство та різьбярство. Цим займаються для задоволення власних потреб і потреб родичів, але час од часу докладають також зусиль, аби зробити свої вироби придатними для міського ринку або для торговця з ятки. Цей останній, як знавець ринку і маючи доступ навіть до віддалених ринків, знаходить тут найродючіше джерело створення цінностей. Якщо такий торговець постачає кустареві сировину, приладдя та зразки, а зрештою, мусить ще й позичати йому засоби для існування, то внеском самого кустаря у виробництво, крім власних рук і либонь уміння, залишається хіба що його власна домашня майстерня. Проте ця єдність житла і майстерні тут не більше, ніж випадковість. Для самостійного ремесла вона є природною, хоч і не обов'язковою; робітник сам прагне її та зберігає як корисну та приємну незалежність там, де це дозволяє природа ремесла. Коли ж ремісник

має справу з торговцем, то збереження цієї єдності, хоч би як бажане, вже залежить не від волі ремісника, а дедалі більшою мірою від доброї волі [Belieben] торговця. Той може терпіти таку єдність, попри певну обтяжливість, але лише доти, доки переваги об'єднання його та окремих робочих сил та їхніх груп у великі підприємства не видаватимуться більшими за їхні витрати. Загальні переваги тут такі: більш легкий і жорсткий нагляд, швидша та планомірніша кооперація розділених і подільних процесів, виконуваних у межах однієї й тієї самої кількості праці, можливість розташувати все виробництво поблизу найважливіших для нього ринків. Проте вирішальним чинником, який спричиняє потребу в окремих, об'єднаних робочих місцях, є насамперед розвиток *техніки*. Почасти цей розвиток полягає в розкладі праці майстрів на елементи через спрощення та розподіл цих взаємопов'язаних, але зумисно розділених часток між спеціально навченими фахівцями; почасти (й особливо) – у винайденні знарядь, які за своїми розмірами вже незіставні зі спромогою окремої робочої родини та виходять за межі простору її дому, тобто в розвитку *машинного устаткування*. Такі самі наслідки має й розширення самим самостійним майстром своєї домашньої майстерні до розмірів фабрики, із заміною індивідуальних знарядь праці на колективні. Отож у сукупному розвитку панування торгівлі над працею, або промисловості, можна вирізнити три форми (відповідно до майстерного аналізу К.Маркса, але з трохи видозмінених позицій, з яких, проте, дві останні тісніше пов'язані між собою, ніж із першою, а саме: 1) проста кооперація; 2) мануфактура; 3) машинна (властиво й велика) промисловість. Поняття фабрики (*manufacture reunie*^{*}) може охоплювати обидва останні різновиди, тому його доречно протиставити залежній домашній промисловості (*manufacture séparée*^{**}). Щоправда, справжньою і природною сферою панування торгівлі чи капіталу є промислове виробництво, чому є багато причин, найважливіші з яких достатньо очевидні й не потребують тут детального обговорення. Однак свої паралелі це панування має в сільському господарстві, яке втрачає свій ранг матері будь-якої регулярної праці та зводиться до галузі національної або світової промисловості. Навіть якщо панування лендлорда, про яке йшлося вище, не спрямоване безпосередньо на виробництво товарів, воно все ж таки йому сприяє, бо грошова рента змушує виробника прагнути

* об'єднаної мануфактури (фр.).

** окремій мануфактурі (фр.).

виходу на найдорожчий ринок. Для селянина поряд із лендлордом стоять хліботорговець і лихвар, що зазіхають привласнити собі якомога більшу частку його поту, перетвореного на гроші, й добре знають, як це зробити. В разі ж самостійного товарного виробництва над селянським подвір'ям стоїть панська садиба: спочатку вона об'єднує довкола себе селян, які їй служать, для чого найпридатнішою формою виявляється кріпосне право, а зрештою виникає вільний капіталістичний маєток із власним знаряддям і машинами, з вільними, змінними робітниками-поденниками, зі свідомою експлуатацією землі та праці задля отримання найбільшого чистого доходу. Тож принцип *profit is the sole end of trade*^{*} застосовується й до цієї найстарішої та властивої "економії".

§ 32

Отже, скрізь, де ці тенденції повністю сформовуються, плідна (продуктивна) людська праця перетворюється просто на засіб досягнення мети, що нею є вигідний перепродаж такого надзвичайно спеціалізованого товару як робоча сила. Торговець або капіталіст у ході цього процесу сам маскується під робітника або творця праці, під селянина, ремісника чи митця: він стає підприємцем в царині процесів праці. В історичному плані цей перебіг може відбуватися так само і в зворотному напрямку: володар якогось майна або майстер-ремісник може стати фабрикантом, а відтак, і торговцем. За поняттям це одне й те саме. Існування торгової професії припускається; проблема полягає лише в тому, як вона стає панівною. Майстер, що перетворюється на фабриканта, не меншою мірою, ніж торговець, який займається подібною діяльністю, є *по суті* капіталістом, або абстрактною заможною особою (що водночас є загальним визначенням самого торговця), тож є такі самі підстави вважати, що він нібито оповиває а *posteriori* цю свою голизну покровом гаданої майстерності. Однак фабрикант чи підприємець можуть справді взяти участь у виробничому процесі своєю власною працею або ж сприяти досягненню потрібного результату якоюсь діяльністю чи послугами й відтак зробити внесок у створення актуальної *вартості* вироблених речей. Із цього погляду найдоречнішою уявляється така діяльність, що відмежовується від самої праці, і полягає у керівництві та розпорядженні, розподілі наявних сил і вищому нагляді за ними,

^{*} єдина мета обробки (фр.).

словом, у врядуванні та управлінні складною системою рухів і дій. Але, хоч цей зв'язок легко зберігається в понятті і в дійсності, все ж таки він наявний лише *per accidens* і тому може бути відокремлений від функції підприємництва так само, як і від будь-якої праці як такої; а для того, щоб ця функція виявилася відповідно до свого чистого поняття, він *мусить* бути відокремлений. Торговець цієї еволюції не потребує, хіба що в якихсь надзвичайних випадках, бо він за своєю природою не має нічого спільного з продуктивною працею. Але тим більше потребує її майстер чи як там ще ми можемо позначити робітника, який займається продуктивною працею. Йому доводиться, так би мовити, витягувати себе з надр праці, аби протистояти їй як самому лише зовнішньому засобу. Торговцю ж потрібно лише взагалі поставити себе в якийсь (причинний) стосунок до праці, і малоюмовірно, щоб він виявився глибоким. Так, ці дві постаті зустрічаються на середині свого шляху. Спільним для них поняттям є поняття капіталіста-підприємця, поруч із яким виступає інше – капіталіста-позикодавця, що відповідає первісній відмінності між лихварством і торгівлею. Однак і ці заняття, і ці властивості можуть бути об'єднані в одній і тій самій особі. Особливий *різновид*, що розвивається з обох цих видів і виступає поруч із ними – це капіталіст, який змагається, ризикує та *грає*. Адже за своєю природою торгівля споріднена з грою (*le commerce est un jeu**), оскільки на купівлю треба зважитися, а вигідний збут, попри всю свою ймовірність, не *гарантований*. Такою грою є й лихварство, бо лихвар не впевнений у поверненні наданого капіталу, не кажучи вже про прибуток, про зиск. Оборудка первісно ґрунтується на сподіванні, а вже потім – на розрахунку та комбінації ймовірностей, і тільки коли невдачі компенсуються успіхами й успіхи переважають, мета є досягнутою. Однак, якщо у справжній грі припускається вплив непрораховуваних, випадкових обставин (кон'юнктури) і доводиться примирятися з можливістю будь-якої, хай і найбільшої, втрати, то, з іншого боку, для гри є природним прагнення уникнути елементу непевності й забезпечити собі гарантований і регулярний виграш. З-поміж багатьох методів, які може застосовувати з цією метою позичковий капітал, найвагомим є отримання застав. Із методів торгівлі нас цікавить лише той, за допомогою якого вона опановує виробництво й робить свою присутню вигоду *невіддільною* від самого виробничого процесу. Звісно, збут виготовлених товарів може виявитися так само непевним

* торгівля – це гра (франц.).

і неуспішним, як і збут товарів закуплених. Але це лише тимчасовий стан, викликаний важким і копітким відокремленням від системи спільнот, що роблять речі немовби для самих себе й розподіляють їх поміж собою. У досконалому суспільстві кожний товар вироблявся б у належній кількості та продавався б за його ціною однією-єдиною об'єднаною особою – капіталістом, досконально обізнаним у наявних, звичайних потребах. Але це поняття не можна визнати здатним перетворитися на дійсність. І все ж таки саме завдяки наближенню до нього міцність капіталістичного *виробництва* відрізняється від міцності звичайної торгівлі.

§ 33

Подібного погляду ми дотримуватимемося й надалі. Будь-які предмети продажу та купівлі як такі зуться *товарами*. За припущенням, товари можуть бути, по-перше, готовими, й у цьому сенсі все, що знаходиться у сфері волевияву одного й, отже, може бути передане до сфери волевияву іншого, здатне набувати форми товару, наприклад, обмежені ділянки землі та ґрунту, рідкісні книги й картини та інші незамінні речі. У такий самий спосіб набуває форми товару й власна діяльність: праця чи послуги. Для торговця як такого, що намагається продати закуплені товари, а отже, не справляє жодного впливу на *виробництво* товарів, до цього виду належать усі товари, й тому вони для нього всі однакові. Він може, наприклад, як посередник з наймів чи театральний агент торгувати придбаною робочою силою або співаками так само, як і старим одягом. Так само поводитьься хліботорговець, коли йому протистоїть в якійсь певній місцевості селянський стан. Після кожного врожаю він отримує в своє розпорядження обумовлену кількість зерна, яке й стає предметом торгівлі. Якщо суб'єктів цієї торгівлі уявити об'єднаними у вигляді однієї-єдиної особи, то вона може вдаватися щодо свого об'єкта до різноманітних хитрощів, чи то на користь, чи на шкоду решті суспільства. Вона може, наприклад, спалити частину зерна заради підвищення мінової вартості залишку порівняно з дотеперішньою вартістю сукупної маси або (що виглядає людяніше) приховати цю частку, аби запропонувати її пізніше, – словом, вдатися до тих маніпуляцій, які видаватимуться їй найбільш слушними, тобто обіцятимуть найвищий прибуток. – З іншого боку, йдеться про *виготовлення* товарів на продаж, а це можна зробити лише двома

способами: або власноруч, або за допомогою праці інших. Така теза не потребує доведення, бо міститься вже в припущенні. Вважається, що виготовлення або примноження товарів, на загал, "заготівля", підпорядкована людському волевияву. Для якоїсь *конкретної місцевості* купець і справді може заготовити той чи інший товар навіть без застосування власної або чужої праці, закупаючи та доправляючи його з іншої місцевості. Однак варто лише уявити собі таку місцевість, що розширюється поза всі можливі межі, або (що для обмеженої місцевості має такий самий наслідок) відмовитися від можливості закупівлі на стороні, як альтернатива стає очевидною. Щоправда – й це важливо зазначити – поняттю волевиявленої заготівлі *меншою мірою* відповідає власна праця й *більшою мірою* – надання роботи іншим. Роботодавець досягає своєї мети не тільки тоді, коли виступає як творець та природний власник кожної виробленої речі, а й тоді, коли лише його волевиявом та відповідними засобами визначається кількість виготовлених речей, тобто тоді, коли завдяки придбанню засобів праці та застосуванню купленої робочої сили він здатний розширити своє фабричне виробництво до будь-яких розмірів.

§ 34

Отже, прибуток від будь-якої торгівлі є неприродним у тому сенсі, що він у загальній суспільній системі як прибуток торгового класу – хоч би як розподілявся між окремими торговцями – зрештою, мусить зводитися (тобто має таку тенденцію внаслідок умов самого суспільного розвитку) до суми *вартостей*, що її можуть мати певні суспільні *послуги* у вигляді переміщення (або тимчасового збереження) товарів. (І ця передумова стосується не лише всіх послуг, а й усіх товарів узагалі, бо реальні цінові співвідношення, варіативні за часом і місцем, з дедалі меншими відхиленнями коливаються довкола ідеального *вартісного* співвідношення, варіативного лише за часом). Натомість торгівля фабрично-виробнича перебуває в ліпше гарантованому становищі. До вартості товару вона додає *завдяки праці* нову вартість, як це роблять самостійні робітники, селяни чи ремісники, котрі привозять свою продукцію на ринок або виготовляють та продають її на замовлення. І оскільки у системі обміну за вартістю цій праці довелося б шукати еквівалент у вигляді результату такої праці, яка за *співвідношенням своїх умов*

оцінювалася б як *рівна* за вагою кількість праці, то й на долю капіталіста-роботодавця в такій системі припадає вартість кількості праці, так само рівна сумі праці, докладеної ним самим і перетвореної на товари. А через те, що він придбав цю працю у вигляді робочої сили, виникає питання: як узагалі можливо домогтися регулярного прибутку завдяки різниці між вартістю *робочої сили* як *приданого* товару та вартістю *праці* як принципу виготовлення (нових) предметів, який міститься в *проданих* товарах (за припущення, що товарами торгують за їхньою вартістю)?

§ 35

Праця та послуги пропонуються та продаються як товари. Вони зумовлюють свою ціну, як зумовлюють її буханець хліба чи швацька голка. Проте вони відрізняються від цих товарів, що складаються з природних матеріалів і праці. Вони є суто природними матеріалами, а не є продуктами праці. Із цього погляду вони стоять нарівні із самими землею і ґрунтом. В якійсь даній місцевості пропозицію землі та ґрунту взагалі неможливо збільшити в штучний чи довільний спосіб. Пропонування ж робочої сили можна, звичайно, збільшити за допомогою її ввезення, але тільки за умови, що вона вже становить об'єкт торгівлі. Якщо ж це не так, а кожна людина "несе на ринок власну шкіру", то кількість робочої сили є обмеженою так само, як і кількість землі та ґрунту. Обидва різновиди товарів *неможливо* створити, *неможливо* фабрично виготовити. Тому їхня вартість і ціна зумовлюються тільки їхньою наявною й актуальною, а не можливою і майбутньою кількістю, а також співвідношенням цієї кількості з рівнем і купівельною спроможністю попиту. Однак у дійсності потребуються і пропонуються не самі лише загальні та невизначені види праці чи послуг, а й особливі та визначені. Тим ясніше вимальовується обмеженість пропозиції. За рівності інших умов вона вигідна пропонентам. Вада цієї обмеженості полягає в нужді та скруті, в якій вони можуть опинитися через протилежний їм товар (гроші та споживчі товари). Адже що вищою є взагалі (суб'єктивна) цінність жадання чужого товару, то неминуче нижчою є (суб'єктивна) цінність збереження власного товару, й то палкішим і сильнішим є бажання та воля його позбутися. Отож, з одного боку, бажання отримати гроші чи засоби існування є безмежним у кожної людини, яка їх не має й

не отримує, скажімо, від власної *спільноти* (що наявна тут поза всяким сумнівом). Вона має вибір: привласнити жадане силоміць (що є порушенням природного права суспільства) або здобути його у відносинах шляхом продажу своєї робочої сили. З іншого ж боку, є велика різниця, чи хтось потребує та купує певний товар, який він хоче спожити (тобто як мету, річ, споживацьку цінність) або ж для подальшого перепродажу. У першому випадку товар потрапляє у власність як об'єкт власної волі, як доповнення власних сил. У ньому мають *потребу*, його жадають. Та навіть якщо в ньому немає крайньої потреби, все ж таки має місце певне уподобання чи навіть пристрасть до нього, у всякому разі, бажання, яке відзначається реальною силою. Отже, це має велике значення *на користь* пропозиції послуг. І відповідно до цього в таких випадках і саме у зв'язку з послугами як товарами відзначеної нами особливої природи стає очевидним несуспільний характер такого обміну. Тим більше, коли скрута продавця не є абсолютною або взагалі відсутня, бо навіть якщо зятятість потреби в чужому товарі *як такому* не є комерційною, то невідступне бажання позбутися свого носить, безперечно, комерційний характер. Натомість послаблення цієї зятятості ще не робить її некомерційною, але разом із тим послаблюється й потреба в збуті. Таким чином, найсприятливішим випадком для відносин, які є відмінними від суспільних, виявляється бажання обміну, помірковане з обох боків, але все ж таки обґрунтоване уподобанням чи потребою в предметі або здатності, якими володіє інший. Тоді обмін насправді є лише формою, в якій постає принцип *розподілу*, здійснюваний за критерієм *спільноти*.

§ 36

Інша справа, коли товар потребує й купує той, хто прагне мати його виключно з метою подальшого перепродажу. Така людина не має жодного внутрішнього зв'язку з предметом своїх прагнень, її ставлення до нього цілком прохолодне. У неї не виникає жодної спонуки *винагородити* робітника чи митця на власний розсуд, жодної потреби віддячити йому за працю внаслідок своєї чутливості, доброзичливості або ж задоволення від його витвору. Навпаки: єдина турбота ділка – дати за річ якомога менше, аби заробити якомога більшу різницю порівняно з його майбутньою ціною. Адже ця різниця і є метою, ціллю його прагнень. У його руках товар являє собою

лише мінову вартість, тобто лише засіб і механічну силу для придбання чужих речей, себто те саме, чим є в руках кожної людини гроші, оскільки вони гроші. Але тоді як за гроші (природну мінову вартість) кожен купує різні предмети, засоби існування та задоволення (природні споживчі вартості), крамар, навпаки, за допомогою всіх цих засобів (як штучних мінових вартостей) хоче придбати споживчу вартість природної мінової вартості, а саме гроші. І ця *штучна* "споживча вартість" для нього, знов-таки, полягає не так у придбанні товарів для власного вжитку, як у поновленні його професійної діяльності – закупівлі товарів заради їхнього перепродажу. Отже, він здійснює купівлю аж ніяк не через крайню потребу, бо припущенням є те, що в руках у нього власні гроші, а відтак, він вільний скористатися ними й для придбання засобів споживання. Він відчуває цілковиту свободу та зверхність, і йому не кортить позбутися своїх грошей. Таким виглядає він у порівнянні з тими, хто продає свою робочу силу. За цих обставин у результаті виникає велика ймовірність того, що ціна робочої сили, купленої задля її застосування та використання, дорівнюватиме сумі засобів існування, яка становить, на думку продавця, *необхідний мінімум* для підтримання його життя та його задоволення протягом того часу, що триватиме його праця. Це – *негативна* межа, з якою змушений погоджуватися сам продавець своєї робочої сили, хоч би як він бажав і намагався виговорити собі вищу ціну. І водночас це *позитивна* межа, що її змушений визнавати за необхідну покупець, який, утім, матиме тим менше схильності перетинати її собі на шкоду. Щоправда, цей вислів може набувати найрізноманітнішого змісту, але його нижню межу знов-таки становить підтримання самого лише існування (в тих рамках, які може надати цьому воля індивіда). Звести ж це уявлення до найнижчого ступеня здатна лише цілковита *скрута*. Це є природною собівартістю робочої сили загалом, умовою й джерелом її оновлення, яке, в цьому сенсі, безперечно, можна *порівняти* з виробництвом і яке відтак могло б конституювати дійсну суспільну *вартість*. Однак ця собівартість має своє найближніше значення лише для *індивідуальної* робочої сили, що її людина, продовжуючи своє життя, спроможна знову запропонувати, наприклад, на початку наступного тижня. Натомість, якщо визначення прожиткового мінімуму містить утримання дружини та дітей, то воно підлягає редукації, бо жінки та щораз доросліші діти здатні самі розвивати й виставляти на продаж робочу силу.

§ 37

Поняття *середнього суспільно-необхідного робочого часу*, яке багато важить, але важко піддається застосуванню (як і всі *правильні* поняття політичної економії), мусить завжди обмежуватися власне матеріально-товарним виробництвом, як це має місце в комерційному підприємстві, бо тут конкуруючі пропоненти можуть виробляти практично необмежену множину своїх товарів, а отже, за найсприятливіших умов, виробник спроможний (принаймні на позір) цілком задовольнити всю потребу. Внаслідок цього решта виробників, аби хоча б зберегти свій збут в умовах цієї загрози, виявляються змушеними наблизити чи навіть зрівняти свої *ціни* з його цінами, а потім, аби не відчути на собі неминучого зниження своїх прибутків, спробувати створити для себе такі самі сприятливі умови. Це і є справжній принцип *торгової* конкуренції, оскільки торговець, закупивши товар за найнижчою ціною, може й збувати його найдешевше, мірою того, як він, завдяки кількості свого товару та тривалості своєї купівельної спроможності, стає партнером [Mitbieter] і конкурентом для інших. Однак цій тенденції протистоїть інша, відповідно до якої *дійсно* запропоновані товари (незалежно від більшої спроможності окремих виробників) *як такі* й тією мірою, якою вони є *однакові*, мають *однакову* ймовірність збуту (й намагаються зумовити ціну, адекватну своїй специфічній вартості) поряд із неможливістю чи важкістю *зробити* несприятливі умови сприятливішими за чийсь волевиявом. – В обміні ж одних товарів на інші доводиться відмовитися від посередництва торгівлі. Кожний ґатунок товару надходить на ринок у певній кількості (за припущенням) однакових екземплярів і намагається витіснити з ринку якомога більшу кількість іншого товару. За *такого* міркування відпадає будь-яка *внутрішня* конкуренція між товарами одного й того самого ґатунку: відбувається певне врівноваження, немовби вся їхня множина знаходиться в одних руках, і відтак їхня могутність була б об'єднана, а могутність кожного окремого товару (а отже, і кожної групи чи сорту), у свою чергу, була б визначена сукупною могутністю. Отже, між *монополістами* виникала б цінова боротьба. Кожний ґатунок товару оборонявся б від решти однаково затято й агресивно. А наслідком стає те, що кожна множина певного ґатунку зумовлює такі множини інших ґатунків, які насправді їй рівні за тією якістю, що єдина лише й важить на ринку: за міноюю вартістю. Це так само, як

у природі, де згідно з механічною теорією будь-яка величина енергії перетворюється на таку саму іншу величину та заступається такою самою величиною. Отже, будь-які випадкові й будь-які абстрактні прибутки *всередині* ринку виключаються, і насправді відбувається лише обмін конкретними споживчими вартостями згідно з *критерієм* якоїсь абстрактної мінової вартості. Свого втілення вимагає ідея однаковості умов виробництва для всіх *ґатунків* товарів (хоч би якими різними вони були та залишалися для різновидів і окремих екземплярів цих ґатунків), а відтак, однакової ефективності якомога сприятливіших (найлегших) умов, ідея їхнього однакового співвідношення із сукупними умовами, бо однакове співвідношення є загальним поняттям рівності, а власне рівність становить лише її особливий випадок. Найсприятливіші ж умови складаються з: 1) відсутності мінової вартості у природних сил як їхньої природної ціни; 2) найбільшої ефективності взаємодії людей; 3) найбільшої ефективності кооперації людей із найпридатнішими інструментами (знаряддями, машинами). Коли цих умов додержано, й понад те всі відмінності людської праці зведено до їхнього єдино можливого виміру – робочого часу (що насправді більшою чи меншою мірою полегшується їхнім актуальним співвідношенням), то набирає чинності закон, згідно з яким вартість кожного ґатунку товару, а відтак, вартість будь-якої його кількості конституюється середнім суспільно-необхідним робочим часом для його виробництва. Розвиток суспільства та його осердя – світового ринку – в постійному наближенні рухається до цієї точки відносного спокою. Згаданий закон має насамперед суто поняттєве значення, завдяки чому його можна пояснити за допомогою правил обчислювального синтезу або тотожних положень. Тобто він означає лише наступне: те, що *додано* до природних сил і речей, припустимо наявних, і спричинило актуальні форми речей, є певна кількість людської праці. Природні сили, згідно з припущенням, *не мають* мінової вартості. Мінову вартість інших речей, необхідних для виробництва (матеріалів та інструментів), саму можна розкласти на певні кількості праці як такої, відтак, нову мінову вартість – на частки її мінової вартості та долученої праці, а отже – на саму лише працю. Праця втілилася в предмети, вона нібито *затужавіла* в тому пов'язаному надлишку, що його являють собою ці предмети понад вільні природні сили. Тепер товарам та їхнім власникам аж ніяк не потрібно вимагати від ринку більшої мінової вартості, ніж та, яку вони вносять і пропонують на ринку, і виміняна за нормальних умов

вартість (сутність якої, завуальована посередництвом грошей, стає тим яснішою; чим більше самі гроші перестають бути прив'язаними до товару й чим чистіше виявляють – у вигляді кредиту – свою нечуттєву природу як саму лише вказівку на товар) мусить містити лише: а) вартість матеріалу проданого товару разом із частками вартості інструментів, які містяться в ньому; б) вартість праці, долученої з метою виготовлення цього товару.

§ 38

Прибуток, або додаткова вартість, – це різниця між закупівельною ціною робочої сили та продажною ціною її мінової вартості, що міститься в її продукті (а не ціною самого продукту). На ринку (як такому, тобто товарному ринку) робочі сили виявляються тільки в такому перетвореному внаслідок їхнього об'єднання та застосування до матеріалів та засобів праці вигляді, а отже, є власністю не робітників, а капіталістів. Звичайно, крім речових товарів, а також для обміну на них, з'являється й сама праця як надання послуг, тобто праця, яка не втілена в якомусь продукті, а нібито зберігає свою ліквідну форму, споживається й одразу зникає через надання та прийняття цих послуг. Як нематеріальні товари вони можуть обумовлювати свою вартість, хоча й не мають вартості, яку можна було б виміряти за робочим часом, що в них міститься, а мають (як і деякі речі) лише таку вартість, що її правильніше позначити *нормальною ціною*; вона пропорційна кількості праці стосовно середньої інтенсивності попиту, тобто вартість таких товарів можна виразити лише як ціну, а саме, в певній кількості *інших* товарів, тому вона завжди являє собою дріб, а не цілу величину. Робочих же сил, які *виробляють* товари, на цьому ринку натрапити *не* можна. Вони не є товаром у тому сенсі, в якому становлять товар різні за своєю природою речі та можуть становити послуги. Вони протистоять їм не як рівні й не так, ніби здійснений обмін був би завершенням певного циклу, через який кожний предмет обміну надається для споживання або ж безпосередньо зникає в ньому. Як принцип виробництва речей робочі сили мислимі лише у зв'язку з ним, як тло і ґрунт такого виробництва. Отже, оскільки їхній зв'язок із субстратами виробництва можливий тільки через їхню купівлю, цю купівлю треба розуміти як *передуючу* за часом і здійснювану до продажу готових речей. *Ринок праці* цілком відокремлений від товарного ринку й становить нижчий

за нього рівень. Його можна визнати також потаємним ринком, що від його попереднього існування на відкритому ринку немає вже ані сліду, ані спомину. Там робочі сили купуються й оплачуються так, немовби вони були самими лише майбутніми послугами, які, отже, завершувалися б разом із наданням. Те, що фабрикант (будь-який капіталістичний суб'єкт, наприклад, акціонерне товариство) є справжнім автором і творцем, який наймає собі робітників лише як помічників, – це вигадка. І ця вигадка набуває правдоподібності мірою того, як певна організація, тобто умови кооперації, а потім і самі інструменти (самі лише речі, що знаходяться у власності фабрикантів) стають немовби живими і, приведені в дію, завдяки своїй доцільній будові, виявляються спроможними на автоматичне імітування людської праці та майстерності. Якщо вони слугують цілям власника, то саме його ініціатива, його думка та воля стоять над ними й у конкретний момент надають їм руху або ж, навпаки, зупиняють. Урухомлені робочі сили не мають власної волі, а лише отримують призначені їм завдання як певні повноваження, що зумовлюються взаємозв'язком цілого, чітко встановленим планом і методом обробки даного матеріалу, тобто поділом праці всередині мануфактури або сільськогосподарського виробництва. Та й зняряддя, об'єднані в системи у вигляді машин, що *обслуговуються* робітниками, працюють, пануючи над людьми, які залежать уже не безпосередньо від наявності чужої волі людей, що надає їм приписи, а радше від конкретних властивостей “бездушного чудовиська”, стосовно якого вони, реагуючи на нього, поводяться як якесь колективне ціле, а відтак, і своєму користувачеві тим швидше починають протистояти *як таке*. Але для *реального та об'єктивного погляду*, повсякчасною і необхідною причиною людських витворів є *сама лише людська праця*, хай би якими могутніми інструментами вона обслуговувалася. Індивідуальна праця – причина індивідуальних витворів, колективна праця – колективних. Не акціонерне товариство, а товариство робітників створює речі та цінності. І позаяк природну вартість мають лише витвори, то і з цієї точки зору є слушною теза: *праця – джерело всіх цінностей*. У мануфактурі вона об'єднана тільки спільною кінцевою метою й застосуванням спільних методів, але їх, звичайно (як самі лише намислені речі), можна вважати ще продуктами, а отже, справжньою власністю підприємця та керівника. В умовах же власне фабрики вона згуртовується, по суті, завдяки своїм спільним і необхідним стосункам із машинним устаткуванням, яке утворює

видиме втілення фабрики. У будь-якому разі помітно, що *тільки* її єдність, а саме єдність, зумовлена розумним використанням матеріалів, планів, інструментів, становить дійсний продуктивний принцип. Щоправда, робітники, як продавці робочої сили, можуть об'єднуватися на ринку праці та через усунення конкуренції домагатися для себе вищої загальної ціни. Проте як власник усіх організацій і т. ін., до яких робочі сили фактично лише долучаються й яким підпорядковуються, фабрикант залишається водночас *природним* (унаслідок логічних висновків) і *неприродним* (унаслідок заперечення чуттєвим досвідом) творцем, а отже, і власником витворів (чужої) людської праці, що їх він заради збереження *вартості* викидає на ринок.

§ 39

Ринок праці не передбачає наявності товарного ринку. Для наших міркувань цілком байдуже, в який спосіб у капіталіста з'явилися гроші, що ними він оплачує робочі сили, або звідки походять продукти, які репрезентовані в цих грошах. Певна частка їх може походити з попереднього виробництва (можливо, з власної праці капіталіста), інша може зумовлюватися лише теперішнім і майбутнім виробництвом. Перетворення грошей на засоби споживання прямим чином не пов'язане ні з товарним ринком, ні з ринком праці. Воно належить до третього ринку, який ми можемо назвати *роздрібним* ринком і який виявляється нормальним засобом *розподілу*. Цей останній, звісно, має передумовою виробництво, і можна вважати, що в регулярному обігові він спирається на товарний ринок. Отже, роздрібний ринок є останньою ланкою, що виходить із другої і зчіплюється з першою. Рух у ньому відбувається від центру до периферії: *він* забезпечує товарами всіх тих, хто має гроші, та навіть нав'язує товари й жадає грошей, які поглинаються тут незліченними дрібними порціями – на відміну від товарного ринку, який поглинає їх масами. Рух товарного ринку відбувається у зворотному напрямку: від периферії до центру. Він є просто скупченням продуктів, до походження яких йому байдуже, і його рух можна уподібнити систолі (стисненню) з обов'язковою наступною діастолою (розширенням). Ринок праці являє собою комунікацію всередині периферії. Та якщо вважалось, що обмін на товарному ринку, як і на ринку праці, здійснюється без посередництва торгівлі, то роздрібний ринок і розподіл, навпаки, природним чином є

оборудкою купівлі-продажу й відтак належить до справжньої сфери діяльності крамарів. І в досконалій системі суспільного та капіталістичного виробництва цю сферу можна розглядати як суспільну послугу, яка сама повинна вимагати і забирати свою вартість та відшкодування з товарного ринку, бо припускається, що й решта послуг, упорядкованих у вигляді квазівиробництв і частин сукупного суспільного виробництва, з'являються і перетворюються на свою вартість там же. З іншого боку, можна вважати, що всі послуги самі виробляються й споживаються в капіталістичний спосіб, оскільки їхнє виявлення зумовлене організаціями, матеріалами й устаткуванням; тож вони, в свою чергу, припускають наявність свого сектору ринку праці, де вони стають придбаними у своїй грубій та голій потенційній ості.

§ 40

Отже, якщо роздрібний ринок вважається лише необхідним наслідком товарного ринку, то присутня структура суспільства характеризується трьома актами, що їхнім суб'єктом є *клас капіталістів*, який як такий вважається забезпеченим засобами праці (тобто вони беруться не з ринку, а вважаються вже наявними): 1) купівлею робочої сили; 2) застосуванням робочої сили; 3) продажем робочої сили (у вигляді часток вартості продуктів). Істотним учасником першого акту є *робітничий клас*, хай навіть ця участь полягає лише у звільненні від зайвого заради необхідного. У другому акті він бере участь нібито лише як об'єкт (застосування), але насправді в ньому криється вся матеріальна, а в класі капіталістів – уся формальна причинність цього акту. У третьому акті діє насправді цілком і повністю самий лише клас капіталістів, а робітничий клас присутній у ньому лише у вигляді, так би мовити, вичавленої з нього вартості. Доки робітничий клас діє, доти він є вільним, а його праця є лише реалізацією його угоди, тобто обміну, який він здійснює внаслідок усвідомленої необхідності. Однак будь-який обмін (а отже, й продаж) становить саму форму акту волевияву, в той час як торгівля є його матеріальним завершенням. Згідно з цим робітничий клас є наполовину вільним (а саме, до середини цих трьох актів) і формально самовільним – на відміну від класу рабів, який, як можна припустити, виступав би в цьому процесі формально *лише* як знаряддя та субстрат. Натомість клас капіталістів є цілком вільним і

матеріально самовільним. Тому й тих, хто до нього належить, треба вважати цілком добровільними, охочими та матеріальними конституентами *суспільства*, а протиставлену йому масу – напівнеохочими й лише формальними суб'єктами. Адже інтерес і участь у цих трьох актах і в їхній повній взаємодії рівнозначні цілковитому установленню суспільства, згоді на його існування та на конвенцію, що лежить у його основі. – Проте питання, чи є ця дуалістична конструкція поняття суспільства єдиною можливою, для нас зараз не дуже важливе. Ця конструкція виникає з припущення *торгівлі*, коли вона обмежується тим об'єктом, який (залишаючи поза увагою його характер діяльності з надання послуг, а потім і у зв'язку з ним) єдиною тільки виявляє її мету та її життєвий принцип – *прибуток* – із усіх випадкових умов і завдяки своїй власній сутності гарантує його як необхідний і закономірний успіх: а саме, цим чисто фіктивним, встановленим людською волею, неприродним товаром, яким є *робоча сила*. Так от, усі ці поняття знаходять своє розв'язання і розрізнення в теорії індивідуальної людської волі, що на неї, отже, й спрямоване все наше дослідження.

Додаток (1911). Коли писався цей твір (1880-1887), заключна частина системи Маркса, яка разом з іншим справила вплив на її зміст, ще не була відома. Проте автор не визнав переконливими аргументи, з якими між тим зустріла розв'язання "загадки середньої норми прибутку" німецька та австрійська академічна критика. Зокрема, він вважає необґрунтованим закид, нібито закон вартості стає беззмістовним унаслідок застосування сукупної вартості всіх товарів, бо ця сукупна вартість не вимінюється й насправді становить лише ім'я сукупного продукту або, радше, його новостворених складників. Звичайно, є якийсь сенс витлумачити це так, нібито за своєю вартістю річний продукт праці дорівнює суспільно-необхідному для його виготовлення робочому часу, і це мірило вартості, завдяки якому вона стає однорідною й порівнянною з усіма попередніми та наступними річними продуктами, нібито первісно визначає також мінову вартість окремого товару в порівнянні з іншими (а отже, й мінову вартість вимінюваних між собою частин сукупного продукту), але оскільки капіталістично-торговий характер виробництва розширює це співвідношення, додаткова вартість, перетворена на прибуток, розподіляється між ними за мірилом капіталу, а отже, згідно з цінами виробництва. Звісно, уявити собі це можна. Втім, така

конструкція є вимушеною, навіть дуже штучною. Я ніколи не визнавав правильності теорії вартості Рікардо-Родбертуса-Маркса в тому вигляді, в якому вона подавалася, але тим більше поділяв її головні та засадничі ідеї. У цьому творі зазначено наші розходження. Сьогодні, як і тоді, коли він писався, я обстоюю тезу, що нову вартість створює лише праця, але додаю до цього: за однаковий суспільно-необхідний час праця не створює *однакову* вартість, і не лише кваліфікована праця створює в багато разів більше за звичайну (що підкреслював і сам Маркс), але залежно від тієї чи іншої доцільної кооперації – почасти праці з працею, почасти праці з найпридатнішими матеріальними засобами виробництва – праця створює за однаковий час дуже різні вартості. Це уточнення рятує тезу щодо коливання цін на товари на вільному ринку довкола співвідношення їхньої вартості. Однак сама робоча сила має не більшу природу вартість, аніж земля і ґрунт. Її ціна коливається залежно від її якості, від величини і нагальності пропозиції та попиту, а також від міцності союзу її продавців, тобто самих робітників. Верхню межу задає її застосованість (через те, що робоча сила купується задля обладнання, яку хоче здійснити підприємець), а нижню межу – сама лише потреба окремого робітника в прожитку.

КНИГА ДРУГА

ВОЛЯ СУТНІСНА ТА ВОЛЯ ВИБОРЧА

Voluntas atque intellectus unum et idem sunt (Воля та
розум суть одне й те саме)
Спіноза

Воля – коріння витвору.
Хибна воля руйнує витвір.
Бьом

РОЗДІЛ 1

ФОРМИ ЛЮДСЬКОЇ ВОЛІ

§ 1

Поняття *людської волі*, що її правильного розуміння вимагає весь зміст даної праці, треба сприймати в подвійному сенсі. Оскільки будь-яка духовна дія позначається як людська завдяки участі мислення, я розрізняю волю, бо в ній міститься мислення, та мислення, оскільки в ньому міститься воля. Кожна людина є взаємопов'язаним цілим, в якому об'єднується розмаїття почуттів, потягів і жадань. Але цю єдність треба розуміти в першому понятті як реальну чи природну, а в другому – як ідеальну чи створену. Волю людини в першому значенні я називаю її *сутнісною волею* [Wesenwille], в другому – її *виборчою волею* [Kürwille].

§ 2

Сутнісна воля становить психологічний еквівалент людського тіла, тобто принцип єдності життя, якщо життя вважати приналежним до тієї форми дійсності, що до неї належить саме мислення (*quatenus sub attributo cogitationis concipitur*)*. Вона містить у собі мислення, як

* Оскільки осягається під атрибутом мислення (лат.)

організм містить ті клітини головного мозку, збудження яких треба розуміти як фізіологічну діяльність, відповідну мисленню (в чому, безсумнівно, бере участь мовний центр); – *Виборча воля* є плодом самого мислення, і тому власне дійсність притаманна їй лише у зв'язку з її творцем – суб'єктом мислення, хай навіть ця дійсність може розпізнаватися й визнаватися іншими як така. Спільним для цих двох таких різних понять волі є те, що їх можна вважати за *причину* або схильність до тієї чи іншої діяльності, а отже, з їхньої наявності та їхнього властивого характеру дозволяється робити висновки про певну поведінку їхнього суб'єкта як імовірну, а за певних, обумовлених обставин – як необхідну. Однак сутнісна воля спирається на минуле й має пояснюватися на його підставі як те, що з нього постає; виборчу ж волю можна збагнути лише через саме майбутнє, до якого вона віднесена. Перша містить його у вигляді зародку, друга – у вигляді образу.

§ 3

Отже, сутнісна воля співвідноситься з *діяльністю*, якої вона стосується, так само, як сила співвідноситься з працею, яку вона виконує. Тому якась форма сутнісної волі необхідним чином співприсутня в кожній діяльності, суб'єктом якої вважається індивідуальний людський організм, а саме як те, що в психічному сенсі становить таку індивідуальність. Сутнісна воля *іманентна* рухові. Аби скласти про неї правильне уявлення, треба не зважати на будь-яке самостійне існування зовнішніх об'єктів і розуміти відповідне відчуття чи досвід лише в їхній *суб'єктивній* дійсності. Отже, тут наявні лише *психічна* реальність і *психічна* причинність, тобто лише певне співіснування та послідовність почуттів, пов'язаних із буттям, потягами та діяльністю, які в своїй сукупності та взаємопов'язаності цілком можуть вважатися наслідками первісної, зародкової схильності цієї індивідуальної істоти, хоч би як сильно зумовлювався (а отже, видозмінювався) цей особливий розвиток матерією відчуттів (тобто тим, що зазвичай зветься зовнішнім світом, де тіло залежить від харчування та інших предметів, а також зберігається та змінюється завдяки їм). – *Виборча* ж воля передує діяльності, якої вона стосується, й залишається поза нею. Тоді як сама вона існує лише подумки, ця діяльність відноситься до неї як її здійснення. Спільний для них обох суб'єкт зовнішнім поштовхом надає руху тілу (яке

завичай треба уявляти як нерухоме). Цей суб'єкт становить певну абстракцію. Це людське "я", яке позбавлене решти властивостей і вважається за своєю сутністю мислячим, тобто таким, що уявляє собі (ймовірні чи достеменно відомі) наслідки можливих, ним самим спричинених дій і вимірює їх за кінцевим результатом, взявши за масштаб ідею цього результату, після чого сортує та впорядковує такі можливі дії і визначає, які з них у майбутньому втілювати в життя. Згідно з цим поняттям, саме так, немовби з механічним примусом, впливає мислення на нерви та м'язи, а через них – на всі члени тіла. І оскільки це уявлення можливе лише в межах якоїсь фізикалістської чи фізіологічної точки зору, то саме мислення треба розуміти тут як рух, тобто як *функцію головного мозку*, а мозок – як об'єктивно-дійсну річ, що заповнює собою певний простір.

§ 4

Згідно з цією точкою зору, проблема волі як сутнісної волі є так само різнобічною, як і проблема самого органічного життя. Людству так само властива своя, особлива сутнісна воля, як будь-якому іншому роду – його тілесна й душевна подоба, і окрема воля досягає свого завершеного і зрілого буття (як і організм, що його вона представляє) шляхом непомітного, поступового розвитку з певного зародку, що приховує в собі психічну та фізичну визначеність, зумовлену сполученням батьківських клітин. Отож за походженням її треба розуміти як природжену й успадковану волю, однак у змішенні батьківських і материнських нахилів і водночас в особливостях довоколишніх обставин, що впливають на неї, вона виявляє ті начала, з яких спромагається розвинути (принаймні, в певних модифікаціях) як щось нове й відмінне. Її формування відповідає кожній фазі тілесного розвитку: в ній рівно стільки сили та єдності, скільки їх має організм. Як становлення організму, так і виникнення сутнісної волі треба розуміти як само-діяльне. Однак таке становлення стає доступним для пізнання як певний надзвичайно прискорений рух завдяки силам, що постійно примножуються та урізноманітнюються, завдяки цілій низці народжень, що пов'язують цю окрему істоту з первісними формами органічної матерії. Ці сили зводять власну працю тілесної волі майже нанівець (відносно самих себе), й то більше, що ближче вона до свого першоджерела, і все ж таки ця праця виконується, зокрема, за умов, закладених у довікллі. Ці умови,

однак, на відміну від внутрішніх тенденцій, дедалі більше висуваються на перший план, і тільки тоді спостерігаються зміни, що відбуваються (у відносній незалежності від тих здібностей, які мали предки), нібито за власний рахунок. Ці зміни, що в ембріона майже дорівнюють нулю, у дитини є вже значними і зростають, як правило, поступово разом із віком. Отже, навіть якщо воля в кожний момент часу є іншою (як і тіло), то саме її індивідуальне виникнення, згідно з цією теорією, можна вважати все ж таки послідовністю вольових актів, кожен із яких припускає всі попередні (як такі, що разом складають більш-менш зрілу органічну силу), а також певну властивість зовнішніх подразників. Усі ж попередні акти – аж до найпершого нахилу, первісної волі, що умовно містить їх усі – можна вважати не логічними, а *реальними* й навіть надзвичайно ймовірними *можливостями*, які згодом, за решти наявних умов, переростають у необхідності і як такі досягають дійсності. Нахили чи тенденції стають у цьому процесі здібностями, в яких самі вони, однак, продовжують діяти як *потяги*, у безперервному взаємозв'язку з осердям первісної волі, а через нього – також із усією рештою його виявів і розгалужень. Отже, якщо в якомусь пункті цей розвиток вважати завершеним, то як детерміноване ціле ця воля протистоїть речам, зазнаючи їхнього впливу та справляючи вплив на них. І хоч кожний такий вплив у якомусь досконалішому сенсі можна назвати *її* (цієї волі) актом, позаяк саме у своїй сукупності вона підлягає зміні, зумовленій нею самою, все ж таки всі ті сили, що спричиняють “диво” розвитку, безперервно живі і тут, дозволяючи вважати суб'єктом такого воління як певний вищий порядок чи вид, від якого походять ці сили, так і самого індивіда (якщо таке поняття може прислужитися якійсь меті). Отже, якщо ми мислимо розвиток індивіда як його воління (хоч і розуміємо, що в ньому нібито бере участь і сприяє йому щось невідоме й нескінченне), то ми повинні також і воління поза цим розвитком вчитися оцінювати на кшталт становлення та зростання, тобто і тут розпізнавати суб'єкта як суттєво репрезентативного, про якого можна було б сказати, що ці процеси відбуваються *в ньому*, а не він сам їх здійснює, якби заради розрізнення не слід було підкреслити ті процеси, що означають сукупну зміну, і якби саме вони не були відомі нашій власній свідомості завдяки тому загальному почуттю діяльності, яке, строго кажучи, є *тотожним* нашому суб'єктивно витлумаченому сукупному стану (тобто, власне, всьому тому всеохопному, першому та єдиному, що ми маємо та знаємо).

§ 5

Найзагальніша класифікація тваринних органів і функцій розрізняє органи та функції рослинного (внутрішнього) та тваринного (зовнішнього) життя. Але точно так само є достатня підстава припустити існування рослинної та тваринної *воль*, вважаючи, що обидві вони (як фізичні структури в тілі) мають бути об'єднаними у волі тварини й визначати одна одну. Проте подібне об'єднання виявляється в особливих властивостях і діяльності *людини* так своєрідно і значуще, що, з психологічного погляду, треба так само відрізнати людську, або розумну, волю (та відповідний різновид життя) від тваринної та рослинної, як і ці дві останні одну від одної, і вважати ці три природи об'єднаними в людській природі, як і ті дві – в загальнотваринній конституції. Діяльність рослинної (або органічної) волі зумовлюється сприйнятими чи відчутими подразненнями взагалі (матеріальними подразненнями), тваринної волі – сприйняттям чи відчуттям образів (сенситивними або руховими подразненнями), розумної волі – думками або сприйняттям слів (інтелектуальними або духовними подразненнями, які вже не можна оцінювати на підставі їхнього матеріального чи рухового значення). Рослинне життя, що лежить в основі будь-якого іншого життя та покладає саме себе як субстанціально постійне, в той час як усіляка діяльність – його модифікації та вияви, цілком полягає в збереженні, накопиченні та відтворенні своїх (і відповідних собі) сил і форм, у вигляді співвідношення між мінливими частинами; це є існування та дія відносно самого себе: асиміляція речовини, циркуляція живильних соків, збереження та відновлення органів. Тваринне життя – це головним чином зовнішній рух, що став для нього необхідним і природним, – рух як витрата сил відносно інших речей чи істот: іннервація та скорочення м'язової тканини задля рухових змін всього тіла чи його членів. Розумове життя характеризується спілкуванням, тобто впливом на істот того самого роду за допомогою знаків, а отже, зокрема, використанням голосових органів для озвучування слів, і звідси розвивається спілкування як таке за допомогою голосного чи нечутного мовлення, тобто мислення. Проте, якщо підготовка й закладення нахилів до спілкування взагалі відбуваються вже в тваринному житті, то завдяки мовленню та мисленню всі притаманні цьому життю здібності та види діяльності стають більш різноманітними, особливими та високорівневими. Всю третю категорію треба

розуміти як реактивну модифікацію другої, другу – як модифікацію першої. Але в сутнісній волі людини ці різновиди треба мислити разом, бо вони становлять єдність: органічну волю, яка визначається тваринно-розумовою; тваринну волю, що виявляється водночас через органічну та розумову; саму розумову волю, що зумовлюється органічно-тваринною волею. Всі мотиви сутнісної волі містяться, зрештою, в органічному житті; в розумовому вони отримують свій напрямок і керівництво, як і свою найбільш особливу форму; у тваринному здебільшого виходять на перший план їхні найважливіші та найзвичайніші вияви. – На підставі всього цього я визначаю кілька груп психологічних понять як форм людської сутнісної волі, в яких сама вона стверджується через ствердження чи заперечення інших речей. Назви віддзеркалюють лише *позитивний* сенс, але водночас у ньому можна розпізнати і його заперечення, як-от, для волі – невдоволення чи незадоволення. У кожній із згаданих форм психічні значення властивої (тобто продуктивної та моторної) діяльності настільки пов'язані зі значеннями діяльності рецептивної, сенситивної чи інтелектуальної, що вони віддзеркалюють їхнє підпорядкування і взаємозв'язок: з фізіологічного погляду таке значення мають органи центральної нервової системи тварин. Тому певне сприйняття завжди є початком або прагненням (*conatus*) до певної наступної віддачі, з обов'язковою скерованістю на найменший спротив або на найсильніший потяг. Відтак із *враженнями* (або ідеями) про певні предмети необхідним чином пов'язані схильності (або ідеї) до певних реакцій як *виявів* власної сутності. А *волю* можна розуміти і як ставлення до тих предметів (тобто до їх сприйняття, а отже, до відповідної діяльності), і як ставлення до цієї (спрямованої зсередини назовні) діяльності. В обох цих ставленнях, оскільки вони позитивні або ствердні, воля закономірно визначена своєю власною природою та нормою: вона *пов'язана* із самими предметами та має схильність і готовність до відповідної діяльності.

§ 6

Природжений потяг людської істоти до певних предметів чи певної діяльності я називаю властивим їй різновидом загальнотваринного інстинкту, або *уподобанням*. Ним ми пояснюємо все, що неможливо пояснити інакше, ніж через розвиток і нормальне зростання закладеної ще в зародку психічної конституції. Воно, таким чином,

являє собою комплекс органічних потягів, що ними просякнуте й опановане також і все людське життя, всі думки та бажання людини. Будь-які окремі ідеї чи відчуття виводяться тут із такої первісної єдності й залишаються в необхідному взаємозв'язку одне з одним. І ця єдність у нашому розумінні має потрібну ознаку: А) воля до життя як такого, а отже, до ствердження сприятливих для нього видів діяльності чи відчуттів і заперечення несприятливих; В) воля до поживи та пов'язаних із цим видів діяльності чи відчуттів; С) воля до продовження роду (це визначення цілком виповнює поняття, бо відтворення – це життя взагалі, а змістом особливої волі воно стає лише мірою того, як для його потреб виникає необхідність у особливих відчуттях чи видах діяльності). Ці потреби та жадання, що їм відповідають певні, спільні для всіх організмів функції, складають основний тон і в акорді людських почуттів. У стані органів цих почуттів і в мірі їхнього задоволення полягають усі ті відмінності в симпатіях і антипатіях, що у вигляді самопочуття та настроїв виявляються як постійними, так і тимчасовими ознаками індивідів. Зазвичай вони розглядаються як суто тілесні стани. Насправді ж можна довести також взаємозалежність між цими станами й усім, що подобається властиво людському духові, тобто мисленню. Проте первісними і властивими, принаймні спільними для всіх живих істот у будь-якій формі посередниками між зовнішнім і внутрішнім є органи чуттів, тобто нервова система. Почасти чуття, як і тіло назагал, живлять самі себе, і в цьому вони безпосередньо зумовлені властивістю та станом життєвих органів, потому також і власною організацією та власним станом; почасти це зумовлюється оточенням, зовнішнім світом, до якого вони причетні та який вони розуміють в особливі та різноманітні способи, відчуваючи його як приємний чи відразливий; світом, в якому позитивне почуття, або уподобання, та негативне, або відраза, не спричиняють відповідних порухів, а самі є цими порухами, бо переходять у властиві вияви волі у вигляді рухів, що через еферентні нервові волокна викликають скорочення м'язів. Доводиться або *досліджувати* причини цих рухів як таких, а це припускає спочатку пояснення життя взагалі й виведення окремого життя та його розвитку із загального життя, а потім розробити теорію зумовлених цим нервових збуджень, як вони виникають у взаємодії із зовнішніми силами, поширюються та почасти знов-таки передаються назовні, почасти переходять (завдяки новій рівновазі молекул) у стан відносного спокою або напруги. Або ж

доводиться викладати історію та взаємозв'язок відчуттів, які насправді являють собою лише суб'єктивну дійсність отих біологічно-об'єктивних явищ. Кожна клітина, кожна тканина й кожний орган становлять певний комплекс єдиної в собі волі в її співвідношенні із самою собою та своїм зовнішнім оточенням. Те саме можна сказати й про організм у цілому. Його зміни, якщо вони є рухами, які йдуть ізсередини (від нервових центрів) і завдяки яким підтримується життя, завжди зумовлюються також одночасно сприйнятими враженнями ззовні. Людині притаманні лише тварино-розумові враження, тим часом як вияви вважаються похідними від центрів, які відповідають за органічне життя: це інстинктивні порухи чи вияви волі, через які відчуте стверджується чи заперечується. Завдяки чуттям сукупна воля немовби ставить речам запитання, випробовує й перевіряє їхні властивості; але вона сама вирішує та судить про те, до вподоби вони їй чи не до вподоби, добрі вони чи погані. Тваринні й розумові центри (спинного й головного мозку) та органи вважаються учасниками тут лише остільки, оскільки самі вони становлять вияви рослинного життя (залежать від центрів симпатичної системи). Отож із погляду цього взаємозв'язку самі органи чуттів у всіх одиницях своєї індивідуальної організації, позаяк ця остання ґрунтується на самому лише розвиткові первісних нахилів, являють собою та означають таку саму кількість видів уподобання як ствердної (чи заперечної) волі. Саме в цій властивості найяскравіше виявляють себе такі суто суб'єктивні чуття, як дотик, нюх і смак: відповідні органи здатні відчувати найбезпосереднішу *насолоду*.

§ 7

Від першої форми сутнісної волі треба відрізнити другу, тваринну форму, яка є *звичкою*. Звичка – це воля або потяг, що виникають завдяки досвіду: первісно індиферентні або неприємні ідеї, асоціюючись або змішуючись із первісно приємними, самі стають приємнішими, аж поки зрештою долучаються до життєвого колооберту і нібито входять у кров. Досвід – це вправляння, а вправляння ми розуміємо тут як формувальну діяльність, на відміну від першого випадку, де причиною виступав сам лише розвиток. Вправляння спершу є складовою розвитку, і пояснювати його треба на підставі того, як воно відокремлюється від розвитку й стверджується поза ним і поруч із ним як особливий чинник, завдяки

рішучішому впливові обставин чи умов індивідуального існування, яким протиставляється більш розмаїта праця з координування отриманих від них вражень. Розвиток і ріст (усього організму) за нормального перебігу є легким, певним і загальним. Вправлення, спочатку важке, завдяки багаторазовому повторенню стає легким, робить непевні, невизначені рухи впевненими і визначеними, формує окремі органи та запас сил. Цей результат стає наслідком накопичення безлічі мінімальних дій. Як усе відразливе, вороже спричиняє біль, так усе чуже, незвичне, мірою своєї гаданої сили, викликає спочатку страх (інстинктивний страх), який завдяки часто повторюваному впливу слабшає, й коли небезпека залишається позаду, не завдає болю. Таким чином, навіть те, що викликало страх і відразу, стає спочатку стерпним, а зрештою, навіть приємним. Пережите може спричинити й зворотне перетворення, щось на кшталт деградації і відвикання. Спротив, який перешкоджає спокійному та легкому сприйняттю (апперцепції) чи засвоєнню (асиміляції) предмета, долається власними силами, примножуваними завдяки вправам. Однак це примноження має певні природні межі. Надмірність у вправлянні призводить до перенапруження й або відбувається за рахунок інших органів (шкодить їм), або спричиняє безпосередню *перевтому* відповідних м'язів, а опосередковано – й усього організму, тобто вичерпує накопичені сили без достатньої компенсації. Цим пояснюється також те, що легка й природна спочатку діяльність через тривалий час стає важкою, а врешті-решт і неможливою, що радісні почуття та приємні заняття стають байдужими, навіть нестерпними. Це схоже на те, як голод і спрага внаслідок їхнього надмірного задоволення обертаються перенасиченням, статевий потяг – огидою, та й взагалі воля до чогось – її протилежністю. Однак на звичку перетворюється в першу чергу те, до чого існує первісна схильність, а надто те, що було приємним од самого початку. Тому особливі види діяльності, що ґрунтуються на уподобанні, тим швидше і тим помітніше виявляються звичними: певний спосіб життя (а відтак, і природне довкілля) стає для тварини приємним, а зрештою й неодмінним, саме як звичка; те саме стосується певної поживи та родичів тварини по виду. Із цього погляду й людина є цілком твариною, нехай і дуже своєрідною. Недарма кажуть, що людина – це тварина, яка звекає до всього, що вона є рабом своїх звичок тощо, завдяки чому виказується загальне і правильне пізнання. Якщо зіставити людину як вид тварини з іншим

великим розрядом органічних істот, то звичка становить суттєве і субстанціальне її духу. Будь-яке вправлення, а отже, і звичка, припускає якесь чуттєве сприйняття, людська ж звичка – ще й розуміння знаків слів. Проте, якщо тварина звикає перш за все до предметів, безпосередньо пов'язаних із життєдіяльністю, та до користування цими предметами, то в подальшому вона звикає, зокрема, до певних необхідних їй та зумовлених особливістю сприйняття рухів, до видів праці, які їй доводиться засвоювати; зрештою вона звикає до одночасних процесів, що впливають на ті рухи та зазнають їхнього впливу, і зв'язків сприйняття та уявлень, на яких ґрунтується властивий вищим тваринам акт висновування як доповнення чогось даного наявними асоціаціями, тобто *інтелект* (якщо розглядати його як здатність до такого акту). У людській природі ці різновиди лише спеціалізуються й модифікуються, завдяки чому ми розрізняємо людські звички, пов'язані із життям, працею та уявленнями, але всі вони з'єднані між собою численними перехресними нитками. Найбільш прикметною (як усім відомо) тут є узгодженість між тим, що людина знає та може, й тим, що вона любить, до чого має потяг. Адже безперечно, що сама спроможність, саме відчуття сили є пориванням і волею до дії, необхідністю організму вести саме такий спосіб життя, принаймні заради *збереження* себе в своїй наявній довершеності: адже орган, яким не користуються, сила, яку не застосовують, занепадають унаслідок атрофії; умовою ж і дійсністю їхнього живлення є їхня діяльність. Отож зрозуміло, наскільки звичка, властивий принцип спроможності, становить водночас активну волю. Адже те, що людина знає і може, вона робить легко, а отже, охоче і з готовністю, натомість чим більше їй щось чуже, тим з більшими натугами і зусиллями, тим з більшою нехиттю вона за це береться. У цьому плані вельми знаменними є відповідні вислови в давніх мовах, як-от грецьке *philein*, що на наших мовах означає "любити, мати звичку робити щось", а також особливий багатозначний вислів *ethelein*, який означає "воліти" чи просто "бути готовим", але водночас і "мати звичку". Далі, згадаймо й латинське слово *consuetudo*^{*}, яким позначається те, що дух створив і пов'язав із власною своєрідністю: якщо *suum*^{**} (корінь *sva-*) означає дихання та кров як успадковане надбання, то це слово означає щось новонабуте, яке, втім, стало аналогічним першому. Нарешті,

* звичка, звичай, знайомство, близькість, спілкування (лат.).

** своє (лат.).

можна розглянути також сенс самого слова *Gewohnheit*^{*}, як і відповідного йому еллінського *ethos*: обидва немовби вказують на місце, де мешкають ідеї та спонуки; вони здобули своє постійне місце, рідну землю, що з нею пов'язана їхня спільна діяльність, землю, до якої вони пристосувалися й прилаштувалися, завдяки якій ще більше зміцнів внутрішній зв'язок між ними. Інтелект як спеціально розвинутий разом із звичкою особливий *sensus communis*^{**} так само співвідноситься із нею, як окремі органи чуттів та їхні функції – з уподобанням.

§ 8

Третю форму людської сутнісної волі я називаю *пам'яттю*. Вона являє собою лише особливу еволюцію другої і стосовно вищих, мозкових, найдосконаліше розвинутих у людини центрів має той самий зміст, що притаманний більш загальному поняттю стосовно всього стовбура спинного мозку. Отож пам'ять ми розуміємо тут як принцип розумного життя, а відтак, і як *специфічну* ознаку людської сутнісної волі. Проте, з погляду первісної тотожності цієї волі з усім органічним життям, цілком можна стверджувати також, що властива природа волі назагал найяскравіше виявляється як пам'ять або як зв'язок ідей (адже як такі відчуття чи дані досвіду досягають відокремленого існування). Насправді про пам'ять часто говорили як про загальну властивість і здібність органічної матерії (Герінг, Геккель, С.Батлер, а останнім часом – особливо Земон), намагаючись пояснити тваринні інстинкти як успадковану пам'ять. Однак так само загалом можна розуміти ці інстинкти і як звички, що й підтверджується, коли ми розглядаємо їх у зв'язку із видом, а не з окремим індивідом, тоді як органічні спонуки – що не підлягає подальшому поясненню – засвоїли такі здібності та схильності й у вигляді дедалі сильніших і дедалі тісніше пов'язаних із ними зародків прагнуть вийти за межі індивідуального життя. Схожим чином співвідносяться звичка та пам'ять: пізніше поняття відокремлюється від більш раннього, але водночас – як дедалі сильніша здатність – має тенденцію знову в нього поринати. У цьому сенсі англійські психологи (Льюїс і Роменс) висунули теорему *lapsing intelligence*^{***} як формулу для відомого

* звичка, звичай (нім.); корінь *wohn-* (жити, мешкати).

** спільне чуття (лат.).

*** помилка розуму (англ.).

явища, коли так звані довільні вчинки (тобто ті, що здійснюються за участі мислення, а у тварин – за участі певних актів сприйняття чи уявлення) стають мимовільними чи несвідомими, тобто потребують для свого прояву дедалі меншого або загальнішого подразнення – процес, загальним змістом якого є зрощення інтелектуальної діяльності з кінетичними імпульсами взагалі, причому, однак, слід пам'ятати, що кожний спосіб отримання, як і кожний спосіб віддання, можна пояснити лише через їхнє спільне походження із єдності організму, тому їхній можливий зв'язок має міститися там у вигляді зародку. Якщо пам'ять – згідно із звичним значенням цього слова – є здатністю відтворювати враження, а в науковому понятті узагальнюється тепер як здатність повторювати доцільну діяльність, то це було б незрозуміло, якби ми не знали, що самі враження являють собою діяльність і що ця двоїстість міститься в нерозвиненому стані в понятті органічного життя (модифікацією якого є будь-яке окреме життя) як єдність прожитку та відтворення. Проте, якщо ця єдність частково зберігається в розвитку, частково формується внаслідок вправ, то, зрештою, має місце якийсь особливий зв'язок, для утримання якого потрібне *навчання*. І цей зв'язок можна виявити в будь-якій діяльності, яка за своєю сутністю зумовлена властиво людськими здібностями. Навчання полягає почасти в набутті власного досвіду, почасти в наслідуванні, особливо ж – в отриманні вказівок і напучень щодо того, як *слід* вчиняти, аби це було правильно та добре, і які речі та істоти відзначаються корисними та цінними якостями. Тому справжнім скарбом пам'яті є знання правильного та доброго – для того, щоб це любити і чинити. Адже знати і стверджувати це є одним і тим самим, так само як одним і тим самим є бути звичним до чогось і його стверджувати, мати прихильність до чогось і його стверджувати, хоча жодне із цих стверджень саме по собі й не обов'язково має наслідком відповідні дії, а сполучення їх – лише в разі подолання завжди значного спротиву. – Загальним виявом розумного життя є мовлення: повідомлення іншим людям (або подумки – самому собі) власних почуттів, бажань і всілякого інтелектуального досвіду. І хоча сама мова, як знання значень і цінності слів разом із здатністю пов'язувати їх між собою та застосовувати, потребує вивчення (в якому, звісно, найбільшу роль відіграють вправи та при звичаєння), то все ж таки саме завдяки оволодінню цим мистецтвом вимовлене мало залежить від мислення, а, як правило, тільки від миттєвого уподобання, від раптового *натхнення*, зміст якого впливає зі стану промовця, з

наявних обставин, а особливо – зі звернень до нього, з поставлених до нього вимог чи запитань. Звичайно, уподобання завжди можна витлумачити як несвідоме судження. Недарма в нашій мові воно позначається також словом *Gutdünken*¹. Отож воно панує, здійснюючи свій вибір, у будь-яких життєвих проявах, а відтак, і в житті фантазії, тієї форми пам'яті, яка не обов'язково зумовлена знаками слів, але якщо слова вже є, вона безперервно відтворює їх у різноманітних сполученнях нарівні з іншими ідеями. Проте так само й маси *звичних* ідей найсильнішою мірою даються взнаки як функції фантазії або пам'яті. Однак існують, зрештою, ідеї, сам зв'язок з якими подібний до пам'яті, тобто потрібен якийсь спогад або ж якийсь особливе натхнення чи думка, нібито певний масштаб чи ваги, аби розрізнити ці ідеї, визнати їхню цінність і лише після цього зробити їх своїми. Мовленню дорівнюється вся і будь-яка інша людська праця, суттєво обумовлена фантазією, пам'яттю або розумом, – праця, яка завдяки своєму творчому, мистецькому характерові помітно відрізняється від праці більшості тварин, особливо найспорідненіших із людиною. – Отже, так само, як інтелект співвідноситься зі звичкою, чуттєвість – із уподобанням, в тому самому сенсі розум як здатність до мови, мислення та обдуманих вчинків співвідноситься з пам'яттю. І якщо пам'ять водночас являє собою розумове уподобання та звичку, то звичка виявляється нижчою (тваринною) пам'яттю, а уподобання – елементарною (загальноорганічною) пам'яттю.

Примітка.

Спіноза знову розпізнав у людській волі пам'ять. Наприкінці схої до 2-ї теореми III частини "Етики" читаємо: "Я особливо хотів би тут вказати на те, що ми нічого не можемо чинити за вільним рішенням духу, якщо не згадаємо це. Так, наприклад, ми не зможемо вимовити слова, якщо воно не спаде нам на думку. Але згадати щось або забути про щось аж ніяк не залежить від вільного вибору духу". І після розгляду одного заперечення Спіноза завершує такими словами: "Отож необхідно визнати, що те рішення духу, який вважається свободним, не відрізняється від самої уяви або пам'яті й становить не що інше, як ствердження того, що містить у собі ідею, оскільки вона є ідеєю. Отже, ці рішення духу виникають у ньому з такою самою необхідністю, що й ідеї речей, існуючих в дійсності. А ті, хто впевнені, що вони розмовляють і мовчать або вчиняють будь-що за свободним рішенням духу, марять наяву".

¹ гадка, погляд (нім.).

Проте ми сподіваємося, що пізніше, коли йтиметься про форми виборчої волі, ми зможемо подати цю істину у дещо уточненому викладі.

§ 9

Однак викладений нами досі погляд слід перш за все підсумувати в деяких загальних міркуваннях і розширити для визначення подальших понять. А. Будь-яка специфічно людська діяльність (тобто та, що називається свідомою і звичною) має виводитися, якщо вона належить до сутнісної волі, з властивостей останньої і зі стану її збудження в кожному окремому випадку. Цей стан треба розуміти як настрій, афект або як визначальне уявлення, гадку, марення, однак найбільш загально ми позначаємо його як *почуття*, що водночас немовби накреслює напрямок або манеру і спосіб дії: людина чинить так, як їй до душі, так, як вона звикла, нарешті так, як вважає за ліпше. У кожному разі в *головному мозку* накопичується нервова енергія, яка передається м'язам, не маючи змоги розрядитися в самому мозку, але тут вона визначається почасти наявними зовнішніми подразниками, почасти взаємозв'язком усього організму (нервової системи), де проторованими шляхами є ті, що потребують найменшої витрати енергії. Усі ці дії являють собою витрату та застосування енергії, а отже, зумовлюються її попереднім або одночасним специфічним накопиченням, що може здійснюватися не інакше як через працю, хоч і відбувається нібито на успадкованому підґрунті. Ця праця є формуванням головного мозку, його зростанням завдяки самим розумовим функціям, що постійно підживлюються вегетативною нервовою системою. В. Енергія, що вдосконалюється та примножується завдяки цим функціям і водночас надходить іззовні, являє собою інтелектуальний досвід. Він набувається таким чином: *частково* завдяки окремим чи пов'язаним між собою результатам діяльності органів чуттів, результати ці кожного разу здійснюються за участі вже наявної енергії мозку, включно з *частками* попереднього досвіду; *частково* завдяки роботі решти органів, особливо керованій чуттями та мозком, з-поміж видів якої найважливішим за своїм впливом є властиве мовлення, тобто водночас вправління в надзвичайно складній мозковій і м'язовій діяльності та знов-таки сприйняття відчуттів за допомогою власного слуху; *частково*, нарешті, завдяки окремій діяльності самого головного мозку, яка є

троїстою: 1) збереження та відтворення безпосередньо самих ідей – функція *власливої* “пам’яті”; 2) оформлення та об’єднання цих ідей у самостійні образи, які немовби мають власне життя і рухаються перед “внутрішнім поглядом”, тобто надзвичайно “суб’єктивна”, зумовлена своєрідною енергією пам’яті робота *уяви*; 3) розкладення та поєднання уявлень за допомогою назв, їхнє прийняття чи відкидання, тобто свідомий *слогад*, і тільки його окремим відгалуженням є мислення чи обчислення, які спираються на порівняння та оперують *поняттями*. Формування певних різновидів уподобання як чільних спрямувань волі найбільше залежить від внутрішніх умов (нахилів) і найменше – від зовнішніх (обставин). Можна вважати, що в розвиткові звичок нахили та обставини є однаково дієвими, в розвиткові ж модифікацій пам’яті переважає вплив обставин. Те саме стосується й оцінки результатів вправ і того особливого вправляння, яке ми вирізнили як навчання. Адже всім відомо, що можливість тут також зумовлена нахилами, відтак успіхи можуть бути вельми різними. Проте слабкі нахили завдяки інтенсивним вправам можуть принаймні розвинути до рівня сильніших, але погано тренованих. Це стосується як нахилів до особливих мистецтв і звершень, так і нахилів до певних видів поведінки, вчинків або думок узагалі. Зазвичай – і тут теорема Шопенгауера збігається з традиційним поглядом – поміж душевних нахилів і властивостей (тобто тих, що не належать до тілесної сфери) ми розрізняємо інтелектуальні та моральні. Але при цьому перші ми цілковито розуміємо як здібності і лише другі – як симпатії чи антипатії. Для нашого ж розгляду важливі лише види *волі*, які, з одного боку, мають свою об’єктивну дійсність у сукупній тілесній конституції, а з іншого боку, в кожному стані *суть* водночас здібностями до якоїсь досконалості. Найяскравіше вони виявляються в тих речах і діях, які до вподоби певній істоті; потім у тих, до яких вона легко звикає; і, нарешті, в тих, які вона краще (легше, ліпше) запам’ятовує. С. Однак можна вважати, що все, що належить до уподобання (тобто до людського інстинкту), до звички та пам’яті людини, засвоюється та переробляється її природою на їхній своєрідний зміст у такий спосіб, що воно складає з цієї природою цілість чи єдність. Інакше кажучи, якщо припустити таку повну тотожність уподобання та первісних властивостей індивідуальної природи, коли за сприятливих обставин вона розвивається разом із самим тільки ростом усього організму, то звичка (розвинута шляхом вправ) – це *друга натура*, а пам’ять

(розвинута шляхом наслідування та навчання) – *третья*. Проте природа будь-якої живої істоти незмінно виявляється в прийнятті та відштовхуванні, в нападі та захисті, в зближенні та втечі, або, якщо взяти психічний і водночас розумовий вияв: в задоволенні та болю, в прагненні та відразі, в сподіванні та побоюванні, і, нарешті, якщо скористатися нейтральними логічними поняттями: в ствердженні та запереченні. Будь-яке життя та воління являють собою самоствердження, а відтак, ствердження чи заперечення всього іншого, залежно від його стосунків із самістю (як єдністю душі й тіла), від того, як воно відчувається та передчувається (тобто викликає жадання чи відразу): як добре чи погане, приязне чи вороже, а також від ступеню цих відчуттів. Однак увесь зміст нашої особливої природи чи нашої своєрідної самості можна визначити як те, що ми *можемо*, до чого ми схильні, – як нашу реальну силу, тобто те, чого ми *воліли* і що маємо як предмет воління: весь взаємозв'язок наших інстинктів, звичок і пам'яті. А в окремому волінні це виявляється, зокрема, таким чином: а) через безпосередній (інстинктивний, вегетативний) прояв почуттів, невідокремлюваний від них самих: у вигляді стиснення (скорочення) чи розтягування (розширення) маси тіла, внаслідок чого індивідуальне виявляється тут найменше; б) через розширення та перетворення почуттів на (експресивні) порухи, жести, звуки; с) через прояснення та піднесення почуттів до рівня суджень у вигляді висловлених уголос чи подумки речень, унаслідок чого індивідуальне виявляється найбільшою мірою. Але крім того, сила та природа людини розкриваються в тому, що об'єктивно є її звершенням: у реальності, спричиненій буттям та діями людини, тобто її впливом, її вчинками та її витворами. Проте що важче даються деякі із цих звершень, то більше змушена людина звертатися до *наслідування* своїх товаришів і вчителів, аби опанувати те чи інше мистецтво. Отже, особливі нахили та схильності до такого звершення як наслідування, притаманні людині у вигляді успадкованої ознаки так само, як і її найближчим родичам-тваринам. D. На підставі всіх цих проявів робляться спроби пізнати нутро або сутність людини. Якщо сама по собі, у своїй необхідній для себе дії ця сутність є не чим іншим, як сліпим потягом і пориванням, то все ж таки це останнє виявляє себе по-різному у рослинному, тваринному та розумовому житті. Якщо воно відзначене поважними і глибокими рисами, то в першому випадку ми називаємо його *пристрастю*, тобто пориванням до задоволення, загальним „життєвим пориванням“, найенергійнішими виявами якого

є потяг до зачаття та хтивість; як „діяльне поривання“ або прагнення до використання тваринної сили ми можемо назвати його також *відвагою*; нарешті, розумове „творче поривання“ або прагнення впорядкувати, оформити та передати іншим те, що живе в пам'яті чи уяві, ми визначаємо як *геніальність*. Кожній людині певною мірою властива пристрасть, певною мірою – відвага й певною мірою – геніальність у тому чи іншому вигляді. Але всі ці властивості треба завжди мислити у зв'язку з певними діями, внаслідок чого перша виявляється найменш, а остання – найбільш мінливою. І тоді відразу з'ясовується, що все це є лише спеціальними поняттями для позначення простих формотворів сутнісної волі, або що пристрасть ґрунтується на уподобанні, відвага – на звичці, а геніальність – на пам'яті. Але оскільки сутнісна воля виявляється у цих загальних формах (які містять у собі залежні від них елементи виборчої волі), ми можемо відзначити її як *натуру* [Naturell]. У натурі людини тенденції і сили пристрасті, відваги та геніальності змішані в різних пропорціях, однак пристрасть і жвавність становить первісну ознаку й немовби підґрунтя цього поняття. І в своєму застосуванні та дійсності, що ними є позитивне чи негативне ставлення людини до інших, це підґрунтя називається *налаштованістю*, тобто любов'ю чи ненавистю. Відтак відвага як воля до використання цієї налаштованості з приязними чи ворожими цілями, а тому як втілення „моральних“ якостей, називається *вдачею*. І, нарешті, притаманна індивідові геніальність, як пам'ять і мисленнева воля до обмірковування та судження про власні й чужі, дружні й ворожі способи поведінки та властивості, а отже як поняття, що виражає моральні *тенденції* і думки („заміри“), за загальною згодою визначається як *сумління*. Е. Від згаданих формотворів невіддільні *якості* волі, що викликають чи то захоплення, схвалення та повагу, чи то зневагу, осуд і огуду. У загальній сфері *добра* воля (втім, радше з іншим наголосом, – *добра воля*), на відміну від спроможності та цілковитого *здійснення*, являє собою інтенсивне напруження наявних сил, об'єктивність якого виявляється в тій чи іншій діяльності або ж у готовому витворі. Таким чином, сила, тобто характерна властивість як можливість дій, та воля як їхня дійсність, що досі осягалися разом, тут відокремлюються одна від одної: перша – як тверда та незмінна субстанціальна воля, друга – як функція, й відтак, як сила, що розкладає себе і є плинною, і співвідношення тут нагадує співвідношення потенційної та кінетичної енергії. І якщо назагал сили

та здібності здаються прийнятими дарунками (долі чи Бога), то автором виконаної роботи (її результатів і діяльності самої по собі) вважається сама людина в її постійній єдності та індивідуальності: не в тому особливому сенсі (його ми розглядатимемо згодом), що вона (заздалегідь, подумки) воліла чи вибрала цю діяльність, хоча могла воліти іншої, а в тому, що навіть за припущення тотожності діяльності та волі видається, що окрема й особлива воля ніби впливає з волі сукупної та загальної, бере в ній початок. Згідно із покладеним тут в основу визначенням, різниця, по суті, полягає у відмінності простого розвитку наявних нахилів і властивим вправлінням (поруч із удосконаленням їх у ході навчання та застосування). У вправах повноцінну участь бере розвинута людина, людина в цілому й, зокрема, її специфічні властивості: інтелект, розум, мовою фізіології – певні центри її головного мозку. Тому судження про діяльність або про окрему волю стосується всієї сутності людини як достатньої причини чи всеохопного цілого: якби сутність була іншою, то іншим був би і наслідок чи частина її, а *позаяк* вона така, то таким має бути й наслідок чи частина. Відтак, у сукупній сутнісній волі виокремлюються сталі властивості, які дозволяють витлумачувати її не стільки як силу та субстанцію, скільки (в зазначеному сенсі) як волю та діяльність: це суть (у тому разі, якщо вони достатньо помітно виявляються) особливі переваги, позитивні якості, *чесноти*. Так, загальною чеснотою є *енергійність*, тобто діяльна сила чи сила волі; її особливим виразом у царині вчинків є *хоробрість*, а в царині праці – *старанність* (тобто серйозність, завзяття, ретельність). Отже, вони є корелятивними поняттями пристрасті, відваги та геніальності. Адже якщо ці останні можна обмежити значенням, у рамках якого вони характеризують волю як природну силу, обдарованість (хоч і в таких різних застосуваннях), то перші стосуються особливо ще й *розумної* волі, засад людських зусиль, вправ, праці. – Але ж у цих чеснотах і їхніх різноманітних варіаціях ми не знаходимо справжньої та моральної *доброти* волі, а отже, й доброти людини. Як завдяки своїм здібностям і мистецтву людина є чимось особливим, рідкісним, корисним і може називатися добрим ремісником, добрим вояком, добрим письменником – але не доброю людиною, так і завдяки згаданим чеснотам, завдяки добрій енергійній волі щодо будь-яких уявних звершень людину можуть назвати вправною, видатною – але ніколи не *доброю* людиною. Добрість людини (якщо скористатися таким загальним поняттям) полягає тільки в її ставленні до інших

людей і тому стосується виключно другого ряду проявів сутнісної волі. Вона являє собою безпосереднє дружньо-сприятливе спрямування волі: тактовність і повагу (“квіти найшляхетнішої душі”, як сказав один поет), готовність співчувати в радості та горі, відданість і вдячну пам’ять про друзів і супутників життя. Тож чистоту й красу “налаштованості” ми можемо визначити як *щирість* і правдивість; глибину і, як то кажуть, шляхетність “душі” – зокрема як *доброту*; добрість же й порядність “сумління”, цю делікатну, може, трохи боязку добросовісність – як *вірність*. Із цих трьох якостей можна вивести будь-які *природні* моральні цінності. Але в порівнянні з ними звичайні позитивні якості волі, хоч би як високо вони поцінювалися в інших випадках, в моральній сфері мусять виявлятися *індиферентними*. Змішування суджень першого та другого роду в подібних міркуваннях спричиняє неабияку плутанину. Проте, звісно, ці індиферентні чесноти набувають морального *значення*, якщо вони дають комусь розраду, сприяють чужому благу, являють собою корисні властивості чи сили та, здається, вдосконалюються саме з такою метою. Натомість їхня відсутність або ж наявність протилежних якостей не тільки піддаються ще більшій зневазі та осуду, а й можуть справляти враження просто-таки образливої, а отже, злої волі (яка породжує незадоволення так само, як добра воля викликає симпатію). Чесноти викликають захоплення, вади – презирство, навіть тоді, коли ці властивості притаманні *ворогам*, хоч у цьому випадку перші можуть бути не менш жахливими, ніж другі – втішливими та вигідними.

Примітка (1911).

Підкреслене тут розрізнення моральних цінностей надзвичайно важливе також для концептуального погляду на соціальне життя, а відтак, і для антитези спільноти і суспільства, і регулярно недооцінюється малообізнаними письменниками. Натомість на його значенні настійливо наголошував уже Гоббс, коли говорив (*De homine* С. XIII, 9) [Про людину. Гл. XIII, 9]: “Три кардинальні чесноти – хоробрість, розважливість і поміркованість – суть чесноти не громадян як громадян, а громадян як людей, позаяк вони корисні не так спільноті, як самим окремим індивідам, що ними озброєні. Бо хоч спільнота, безперечно, зберігається лише через хоробрість, розважливість та поміркованість добрих громадян, але й руйнується вона лише завдяки хоробрості, розважливості та поміркованості її ворогів”.

§ 10

Зовсім іншими стають міркування щодо такого предмета, яким є воля як продукт мислення, як виборча воля. Адже необхідною передумовою можливості таких міркувань виступає вже готова форма людської органічної волі, а незліченні зачатки, наявні в пам'яті кожної людини у вигляді уявлень про майбутню діяльність, можуть набути різноманітного розвитку лише завдяки завзятій, невпинній і всеосяжній роботі мислення. Окремі тенденції чи сили, як належні мисленню, упорядковуються чи стають упорядкованими в системи, де кожна посідає своє місце й виконує свою функцію стосовно інших. Але така єдність, порівняно з мисленням, завжди являє собою можливість самовиявлення, дії *всієї* людської істоти в цілому. Замислена мета, тобто жаданий предмет або бажана подія завжди встановлює міру, на яку спрямовуються та визначаються належні дії. В абсолютному випадку думка про мету навіть *панує* над рештою думок і міркувань, а отже – над усіма вчинками, що підлягають довільному вибору: вони мають слугувати цій меті, вести до неї (*conducere*) або принаймні не ставати їй на заваді. Тому численні цілі підпорядковуються одній, або ж численні думки про цілі об'єднуються в одну спільну, здійснення якої сприятливе для досягнення всіх їх, і відтак здається засобом. Через це вони самі раз по раз зводяться до рівня засобів, а саме, стосовно якоїсь високої мети і завдяки їй. Отже, цілковите панування мислення над волінням мало би являти певну ієрархію цілей, а в цій ієрархії будь-який предмет воління треба було б зрештою піднести до найвищої і найзагальнішої мети або ж кількох таких цілей, якби виявилось, скажімо, що вони скоординовані одна з одною як незалежні одна від одної і мають однаково велике значення. Але й ці найвищі цілі, згідно із запропонованим поглядом, набувають своєї сили завдяки мисленню, оскільки воно визнає та підтверджує їх, засвідчуючи тим самим власну суверенну значущість. За такого стану речей будь-які прояви воління треба виводити чи пояснювати на підставі думок, що стоять над ними чи за ними. – Тенденція до такого панування виявляється в кожному акті інтелекту (якщо мислити його як такий), адже й кожне актуальне сприйняття допомагає скерувати і спрямувати потяги, що походять із сутнісної волі. Щоправда, воно не породжує *motivів*, але дає директиви уже наявним. Уявлення та думки можуть навіть являти собою необхідні умови чи причини-нагоди

для виявлення приспаного потенціалу волі, але все ж таки за своєю суттю цей потенціал залишається незалежним від них так само, як не залежить сила природи від законів руху. Мислення ж перебирає на себе панівну роль: воно стає тим богом, який іззовні надає руху інертній масі. Тому його саме треба уявляти відокремленим від первісної волі (з якої воно все ж таки виникло) та вільним від неї і вважати, що всі вияви волі та бажання наявні і містяться в мисленні, а не воно в них наявне і міститься. Відтак можливості виборчої волі ґрунтуються на тому, що витвори мислення стосовно майбутньої поведінки можуть залишатися незмінними й попри те, що поза мисленням, яке їх утримує та зберігає, вони є нічим, представляти гадано незалежне існування; а позаяк це мислення як стан волі та стан руху передує іншим станам волі та станам руху й відчувається як їхнє спричинення, то у першому випадку увага звертається на психічний бік, а в другому – на фізичний, із чого робиться висновок про вплив душі (або волі) на тіло, що є неможливим, оскільки душа (або воля) тотожна тілу. Істина ж полягає ось у чому: якщо вже приписувати тим продуктам думки якість існування (що за належного розуміння є цілковитою випадковістю), то ідеально дійсне впливає на реально дійсне: ідеальна воля – на реальну (бо навіть можливість *урухомлення* треба витлумачувати ще й у психічному сенсі), ідеальна матерія – на реальну матерію. Все це вияви надзвичайно складного фізіологічного процесу, коли певна величина енергії головного мозку через нерви та м'язи передається до членів тіла.

§ 11

Поняття виборчої волі слід спочатку розділити на три прості формотвори залежно від її спрямованості: а) на вільну поведінку взагалі або на вибір якогось предмета, тобто пов'язаної з ним діяльності. Назвемо цю форму *обмірковування* [Bedaohht]. Тут треба уявити собі зіткнення двох ворожих за природою ідей, а саме: ідея задоволення та ідея незадоволення. Перша уявляється нам підставою для одного воління, друга – для іншого. У думках ці ідеї узгоджуються між собою, взаємно слугують одна одній. Обмірковування як воля спрямовується на болісне, на те, що за природою не становить предмета воління – але лише заради спричиненої цим і впливаючої з цього розради, яка, таким чином, властиво й дійсно складає водночас предмет воління чи бажання. Але до певного часу ця розрада мусить

поступатися й відходити на другий план, залишаючись прихованою думкою без прямого вияву. Так ідея спротиву [Widerwillen] підпорядковується волі, а ідея волі – спротиву; вони доходять згоди, вивільнюється їхній спільний сенс і мета, а саме приглив задоволення, що є безумовно бажаним. Таке саме відношення спостерігається, коли відмовляються від одного задоволення заради іншого або переймаються болем заради уникнення його в майбутньому. Суттєвим є протиставлення. Адже завдяки діяльності мислення стосовно якогось майбутнього витвору відбувається різке *відокремлення* мети від засобу, яке стає цілковитим і чітким внаслідок їхньої протилежності, коли одне є запереченням іншого, а саме: мета є добром чи задоволенням, а засіб – лихом чи болем. Як об'єкти мислення жодне з них як таке не *відчувається*, але обидва мисляться як протилежності, як поняття, що не мають між собою нічого спільного, крім тієї шкали, якою їх було об'єднано. Оскільки одне з них покладає себе *причиною* іншого, воно покладає себе необхідною умовою щодо нього, аби стати предметом воління, щойно складеться враження, що жадане задоволення є досить великим, щоб виправдати таку “жертву”. Тому причина і дія урівноважуються за своєю “цінністю”, вони повинні бути співмірними, а отже, розкладатися на елементи й зводитися до одиниць виміру, спільних для обох величин. Тому всі якості задоволення та незадоволення зникають тут як ірреальні та уявні: вони мають перетворюватися на суто кількісні відмінності, так, щоб за нормального стану величина задоволення та величина болю були рівними й протилежними одна одній; – b) Другу форму виборчої волі, де вона спрямована на окремі вчинки, я називаю *зволенням* [Belieben]. Ця форма впливає із певного готового “Я”, що обдумує свої можливості й стосовно твердо встановленої мети відзначається тривалим існуванням, навіть якщо ця мета наявна лише заради досягнення багатьох інших цілей, для яких вона є об'єднуючим пунктом. Отож усі вони мусять радше керуватися цим “Я” всередині його царини, і в той час, як усі первісні цілі виводяться із загальної маси інтелектуального досвіду (зокрема, зі спогадів та знання про приємні відчуття та речі), в ньому будь-який подібний зв'язок майже цілком зникає. Тому “Я” має в своєму розпорядженні лише однорідну й індіферентну масу актуальних для нього й притаманних йому можливостей, і кожного разу визначає для використання достоту стільки з них, скільки йому здається необхідним для викликання задуманої дії. Безліч можливих окремих вчинків, які суб'єкту мислення

ввижаються реальними об'єктами, немовби складаються до купи й шикуються перед ним, аби назватися вже не його можливою, а його дійсною волею, яка відтепер стоїть між ним та речами як певне "рішення". Але саме тому, що це цілком його воля, вона є зовсім безсилою та несуттєвою *супроти* нього самого, тож автор із таким самим успіхом може кинути чи знищити справу своїх рук. Доки ж ця справа триває, він спроможний поводитися з речами та істотами *за* власною волею, бо сама ця воля вважається за таку, що впливає на речі, або суб'єкт мислиться як пряма причинність (фізичного типу), тож він може й мусить *керуватися* своєю волею як певним взірцем чи приписом, в якому містяться загальні риси тієї форми, що набуває особливих обрисів завдяки окремим подіям; – але те, що зволення і рішення становлять стосовно вчинків, с) стосовно самого мислення становить *поняття*, а саме: зобов'язувальне судження щодо вжитку слів у певному сенсі, що ним може й воліє керуватися суб'єкт мислення у реченнях своєї мови, маючи водночас можливість застосовувати таку одиницю як певний критерій для порівняння та відповідного позначення дійсних речей і відносин. Адже саме поняття (наприклад, поняття кола) є не більш ніж мисленневою річчю, однак на підставі схожості з нею наявні чи побудовані на площині фігури вважаються колами й трактуються як такі. Тут ми розпізнаємо мислення у властивій йому функції, яка полягає в утворенні та збереженні простих і сталих схем на противагу розмаїттю та мінливості досвіду – схем, з якими можна співвідносити численні явища, аби тим ліпше одне виражати через інше. Такими є також поняття правильного, корисного та доцільного, що їх суб'єкт мислення для себе утворив або ж підтвердив, аби керуватися ними в судженнях або вчинках. За допомогою цих понять він вимірює, якими цінними є для нього певні речі та що він мусить чинити, аби досягти бажаного. Тому такі поняття містяться в прийнятому рішенні або імпліцитно, за своїми елементами, або застосовуються до нього як загальні максими. – Отже, в обмірковуванні виконується дія збігається із самою думкою. Зволення співвідноситься з дією як щось загальне, чому підпорядковано багато одиниць. Нарешті, поняття залишає здійснення у вчинках невизначеним і розглядає його лише як наслідок свого властивого здійснення в самому мисленні. Аби збагнути обмірковування, треба дослідити намір або мету; аби збагнути зволення, де мета припускається, слід дослідити підстави; аби збагнути поняття – мету, задля якої воно було утворене.

§ 12

Сукупні форми виборчої волі, що містять у собі елементи волі сутнісної, треба розуміти як системи думок, а саме намірів, цілей і засобів, що складають певний *апарат* у голові людини, за допомогою якого вона сприймає й схоплює дійсність, тож із нього можна вивести принаймні основні риси її довільних вчинків, якщо вони не виникають із сукупних форм її сутнісної волі. Таку систему ми називатимемо назагал *прагненням*. Саме воно панує над виборчою волею, хоча її носій може й вигадати цю суму своїх бажань і цілей та відчувати її як результат свого вибору. Звідси, зокрема, впливає його приязне чи вороже ставлення до інших людей: якщо в нього є поняття, що це слугуватиме його прагненню, йому *легко* буде вибирати перше або друге там, де його налаштованість невизначена, але важче за наявності засторог, які доводиться долати. Тож спрагла своєї мети людина може, не вагаючись, одягти будь-яку машкару, якщо її вплив зможе бути таким самим, як і вплив дійсності. Те, чому зашкодило б правдиве слово, можна виправити брехнею. Стримувати свої почуття, якщо вони жахливі й потворні, вчить нас сумління. Приховувати такі почуття там, де їхнє виявлення може комусь зашкодити, становить поняття і правило звичайної життєвої розважливості. Але приймати чи відхиляти вияви таких почуттів залежно від вимоги обставин, а то й виказувати ознаки почуттів, протилежних відчутим насправді, однак насамперед – приховувати свої *наміри* або ж поширювати неправильне уявлення щодо них – це ознаки такої поведінки, яка керується *розрахунком*, і це складає поняття апарата в його іншому визначенні. Людина, спрагла мети, нічого не воліє робити даремно: все, що вона робить, повинно їй щось приносити; те, що вона віддає, має повертатися до неї в іншому вигляді; вона постійно піклується про власну вигоду, вона є зацікавленою. Людина, яка керується розрахунком, воліє лише кінцевого результату: вона багато чого робить, на перший погляд, даремно, але в її обрахунках це передбачено і всьому призначено ціну, і наслідок таких вчинків має не лише відшкодувати всі збитки, а й забезпечити прибуток, якому не відповідає жодна частка первісних витрат. Цей прибуток і є метою, досягнення якої не коштувало такій людині жодних особливих зусиль, бо забезпечувалося лише завдяки правильним розпорядженням наявними засобами, завдяки їхньому розрахованому і заздалегідь підготовленому за місцем і часом

застосуванню. Тому розрахунок більшою мірою виявляється у сукупності якихось далекосяжних вчинків, аніж в окремих дрібних рисах, діях і висловлюваннях. Спрагла мети людина шукає свій шлях, але бачить перед собою лише короткий його відтинок; вона знає свою залежність від випадкових подій і плекає надію на те, що їй поталанить. Людина, яка керується розрахунком, свідомо своєї переваги та свободи, впевнена у своїй меті і є господарем своїх владних засобів, вважаючи їх подумки підпорядкованими собі й керуючи ними згідно зі своїми рішеннями, попри враження, ніби вони рухаються своїми власними шляхами. Сукупність знань і думок людини щодо регулярного чи ймовірного перебігу подій, хай би як ці останні були визначувані чи не визначувані нею, знань, які людина може оберігати, мати перед собою та використовувати, а отже, знань про власні та чужі, ворожі (що їх треба здолати) та сприятливі (що їх треба залучити) сили та можливості я називаю *свідомістю* [Bewußtheit] людини. Ця свідомість має лежати в основі будь-яких підходів і оцінок, аби розрахунок виявився правильним. Це – наявне в розпорядженні людини, придатне для планомірного застосування знання: теорія і метод панування над природою та людьми. Свідомий індивід зневажає будь-які темні почуття, передчуття, пересуди, вважаючи їхнє значення в цьому зв'язку нікчемним або сумнівним, і воліє будувати свої плани, свій спосіб життя і свій погляд на світ лише відповідно до своїх ясно і чітко сформульованих понять. Тому у вигляді самооцінки свідомість так само спрямовує свій осуд проти власної (практичної) *глупоти*, як сумління – проти власної гаданої підлості. Перша є найвищим і найдуховнішим виявом виборчої волі, друге – найвищим і найдуховнішим виявом волі сутнісної.

§ 13

Найвищої мети, що панує над системою думок людини, воліють лише подумки, оскільки це воління є енергійним бажанням. Вона мислиться як майбутнє й дедалі ближче задоволення. Вона не підпорядкована свободі людини як щось таке, що можна за своїм бажанням зробити або покинути, прибрати до рук і застосувати або полишити в бездіяльності. Вона є радше чимось чужим: можливо, змістом чужої волі, чужої свободи, необхідним чином – чимось відмінним від власних вчинків і дій. Це те, чого *всі* бажать і прагнуть: *щастя*. Насамперед це просто сприятливі, приємні обставини, що

полегшують життя та дії, дозволяють досягти успіхів у праці, надійно захищають від небезпеки; обставини, що їх, мабуть, можна передбачити та оголосити, але аж ніяк либонь не можна *спричинити*, як не можна спричинити добру погоду. До того ж мало які з наших бажань ми можемо чи маємо змогу перетворити на мету, що її хочемо здійснити чи досягти. І все ж таки саме *щастя* є тим, чого *прагне* безліч людей, за чим усі женуться та полюють, немовби йдеться про якусь ціль, якої вони повинні досягти; женуться щодуху, бо надто сильною є жага, або ж тому, що побоюються, що щастя відвернеться від них, а чи хтось інший випередить їх і скористається цим щастям. Женуться так, немовби воно від них тікає і його треба наздогнати й схопити або ж принаймні влучити в нього здаля стрілою чи кулею. У такому уявленні щастя є чимось на кшталт зовнішнього предмета, яким людина нібито може заволодіти завдяки застосуванню своїх сил, – якщо при цьому пощастить, тобто якщо *випадкові* обставини виявляться сприятливими. Можна й справді сподіватися на такі обставини або (зважаючи на їхню ймовірність) навіть вдаватися до чогось чи зважати на щось, розраховуючи на ризик невдачі чи програму, як це робить гравець. Однак такі невпинні або часто повторювані спроби тут знов-таки схожі на прагнення та боротьбу, немовби людина хоче стати господарем самого випадку. Та й справді, *правильне* передбачення подій є чимось на кшталт панування над ними, хоч їх неможливо змінити, все-таки ними можна *керуватися*, щоб здобувати користь із сприятливих і уникати лихих подій. Отож воно заощаджує марні зусилля та захочує до інших, більш перспективних. Але саме це передбачення є можливим лише в обмежених сферах: як суто фактичне пізнання воно вкрай ненадійне, як пізнання на підставі причин – вкрай недосконале. Там, де воно було б водночас надійним і досконалим, воно скасувало би поняття *випадку*, за яким усе ж таки (внаслідок незвичних чи невідомих обставин) залишається найширший простір у всіх сферах подій, який тим більший, що більшою є віддаль і що менше залежить успіх від нашої *власної* сили та її детермінації властивостями незмінної *волі*, хоча й останні лише інколи бувають надійним чинником долі. – Коли ж щастя *прагнуть*, женуться за ним, то *завдяки* мисленню майбутня *подія* уподібнюється до предмета, чия дійсність зумовлюється нібито його причинами, а ці причини, як нам здається, знаходяться в нашому розпорядженні як власні можливі способи поведінки. Тож, визначаючи згідно з цим свою виборчу волю як розпорядження засобами, людина

перетворює частку своєї уявної свободи на її протилежність: спочатку теж суто уявну, а потім, мірою здійснення – реальну. Зазвичай сам собі пан, представник роду людського зобов'язує себе і стає своїм власним боржником і слугою. Адже, звісно, всю цю концепцію можна збагнути в своїй чистоті лише тоді, коли будь-яка подібна довільна діяльність уявляється певною жертвою, тобто сама по собі виконується неохоче, проти волі, і лише думка про єдино бажану мету, себто про вдоволення, вигоду, щастя, може спонукати до неї як до добровільної діяльності. І ця добровільність є саме несвободою стосовно самого себе, або самопримусом, оскільки примус іззовні чи нужда її руйнують. Будь-яка виборча воля містить щось неприродне і фальшиве. Недарма вона викликає в неупередженого спостерігача відчуття, яке змушує часто позначати таку діяльність як “створену”, “форсовану”, “тенденційну” чи “навмисну” – відчуття естетично-морального невдоволення, яке так часто дає про себе знати в житті і творчості.

§ 14

Але ж добре відомо, що до вдоволення, вигоди, щастя люди пориваються в надзвичайно різноманітні способи, вбачаючи найвище добро в безлічі різних речей. Проте такі предмети можна знов-таки розрізнити згідно з їхніми відносинами із трьома способами життя, а всередині кожної категорії є змога виявити ще одну дихотомію: одного вигляду набувають цілі, коли саме мислення також залишає за собою право на вдоволення і знаходить насолоду від цього присутньо у своїй діяльності, але іншого – коли прагнення до вдоволення диктується, по суті, потягами й жаданням, які містяться в ньому, йому підвладні, але від того не стають, мабуть, менш сильними. Тож у другому випадку ми маємо справу із задоволеннями нижчих “частин душі”, притаманними великій масі людей; у першому ж – із задоволенням вищих частин душі, що їх дано відчувати небагатьом добірним, шляхетним особистостям. Можна бути цілком самоправним суб'єктом (також і в розумовому відношенні), і все ж таки знати лише звичайне щастя, нічого не знаючи про вдоволення мислення. Такому суб'єктові ніколи й не спаде на думку прагнути чогось подібного, хіба що заради інших, для нього більш істинних цілей. З іншого боку, є багато таких людей, які мало зважають на звичайне щастя, але заради досягнення того, що здається їм жаданим, вважають правомірним застосування

будь-яких засобів. І все ж таки всі люди одностайні щодо бажання мати в своєму розпорядженні засоби чи владу, застосування якої гарантувало б їм здобуття такої кількості задоволень, якої кожен захоче. Тому має рацію Гоббс, коли характеризує “загальну схильність людства як постійну і невтомну жагу *дедалі більшої влади*, яка припиняється лише разом із смертю”. “І причина цього, – каже він, – не завжди полягає в тому, що хтось сподівається на більш інтенсивне задоволення, ніж якого уже він досягнув, або в тому, що вона не може бути задоволена помірною владою; причина в тому, що без здобуття більшої влади він не може *гарантувати* собі ту владу і ті засоби для безтурботного життя, які він вже має” (*Левіафан*. Роз. XI)¹. Саме тому така жага за змістом майже збігається з прагненням *грошей*. Адже за певного соціального стану гроші становлять і означають владу над усіма благами та втіхами, які за них можна придбати: вони є загальним благом, абстрактним вдоволенням. – Однак дійсні цілі все ж таки відрізняються одна від одної приблизно так, що їх можна охарактеризувати через різновиди прагнень. Загалом на перше місце я ставлю: а) своєкорисливість і аа) марнославство. *Своєкорисливість* розвивається в напрямку від загальних, грубих і “чуттєвих” предметів (що в собі різноманітно видозмінюються) до особливих, вишуканих та інтелектуальних виявів. Ідейний же мотив, який, поряд із органічно-тваринними подразненнями, лежить в її основі, влучно схарактеризував той-таки Гоббс: “Будь-яке *духовне* вдоволення полягає в тому, аби бути оточеним тими, в порівнянні з якими можна відчутти до себе величезну повагу” (*Про громадянина*. I, 5). Саме тут закорінне *марнославство*, чи бажання подобатися, палке прагнення вирізнитися й блищати, викликати подив, здобувати визнання і справляти враження (“імпонувати”). Якщо це вдоволення своєю владою та впливом на інших стає прямо-таки метою прагнення, то *жага задоволення* являє собою ту загальну ознаку, що споріднює її зі своєкорисливістю: адже навіть корисного шукають лише заради кінцевого задоволення, хай навіть користолюбець пишається своєю спроможністю відмовитися від *задоволень*, оскільки є розумною людиною, яка, пам’ятаючи про майбутнє, віддає перевагу корисному над приємним. – Своєкорисливість і марнославство однаково спонукають до *товариськості*: марнославство потребує інших людей як дзеркала, своєкорисливість – як знаряддя. – Особливої форми (коли за свою особливу мету воно обирає засоби для всіх можливих

¹ Пор. укр. пер.: Гоббс Т. Левіафан. – К.: Дух і Літера, 2000. – с. 133. (прим. ред.).

задоволень) набуває своєкорисливість, як уже зазначалося, у вигляді b) *грошолюбства*. І таким чином марнославство перетворюється на особливий різновид потягу до самозадоволення завдяки зовнішнім благам – на bb) жагу наживи, більш витончену форму грошолюбства: потяг радше до *зростання* грошей і добра, ніж до якоїсь їхньої абсолютної кількості, що нею цей потяг аж ніяк не обмежується, а навпаки, зростає порівняно з нею мірою того, як властива жага грошей вгамовується й, відступаючи на задній план, поступається місцем думкам про подальшу наживу. Те, що їх об'єднує, дуже просто можна висловити поняттям *жадібності*. – Отже, якщо своєкорисливість послуговується іншими людьми як знаряддям, то як прагнення таких нематеріальних і лише завдяки мисленню збагнених засобів, а саме, як можливість розпоряджатися волею людей та їхньою думкою про власну силу, її можна позначити с) *честолюбством*. Однак найповніше *панування* над речами, й тим більше над людьми, в певному сенсі досягається завдяки “науці” – тій перевазі, що її дає пізнання взаємозв'язків, загальних умов подій, а відтак, передбачення й провіщення майбутнього. Тому сс) *жага знань* може послуговуватися для решти цілей, хоча вона, звісно, може відокремлюватися від цього служіння та існувати цілком сама по собі. Та навіть у найчистішому своєму вигляді вона залишається ще одним, наступним різновидом марнославства, хай навіть мислитель і дослідник можуть бути вдоволені та щасливі тією думкою, яку вони мають про самих себе, в усвідомленні висоти й змістовності своїх поглядів (як то висловлено у славнозвісному вірші: *Felix qui potuit rerum cognoscere causas*^{*}), так що шляхетна жага знань підноситься над звичайним марнославством. Однак з іншого боку, честолюбство та *жага панування* непомітно переходять одне в одне. Звичкний панувати хоче бути шанованим, хоче бачити й приймати зовнішні ознаки того, що його влада визнається, що вона викликає страх або любов. Честолюбець хоче панувати, хай навіть лише заради звільнення себе від панування інших і перемоги над їхнім заповзяттям.

§ 15

Відповідно до таких міркувань, всі ці спонуки є не чим іншим, як порожніми бажаннями подумки або ж мимовільними потягами та різновидами самого уподобання, оскільки його предмети

^{*}Щасливий той, хто дістався причин речей – (лат.).

перетворюються на об'єкти та кінцеві цілі мислення; відтак, ними керується формування окремих актів волевияву, що мають із ними систематичний взаємозв'язок: вони не являють собою (на відміну від властивостей сутнісної волі) безпосереднього потягу і поривання або якоїсь здатності до певної праці, до вчинків і творчих актів, цінністю й якістю яких можна було б виміряти їхню власну вартість; з них випливає лише те, що їхній суб'єкт застосовуватиме багато вже наявних і підвладних йому засобів, які можуть, здається, спричинити бажані наслідки. У результаті тут виявляється не якийсь своєрідний вчинок, який виражає і характеризує індивідуальність суб'єкта. Обраний засіб є тим правильнішим, чим більше він відповідає тому, чого волів би й що чинив би якийсь абстрактний суб'єкт, котрий знає й має в своєму розпорядженні безліч зовнішніх засобів для будь-яких цілей і вважає своїм завданням лише узгодження кількості витрат із поставленим за мету результатом, причому виконання цього завдання виявляється в найпростішій і найлегшій поведінці: "позбутися" його та "влаштувати" десь у доречному місці. Тому волю тут неможливо вихваляти як "добру" волю стосовно свого завдання, стосовно праці, що її належить виконати; як волю, що виявляється в спробах і намаганнях, завжди потрібних у творчості на додачу до здібностей, хай навіть досконалих. Виборча воля не протистоїть ані досконалості, ані вправності, натомість їй протистоїть саме лише здійснення. Але попри те, що це здійснення виявляється в якомусь вчинку чи витворі, які можна схвалювати чи засуджувати, це схвалення чи осуд ніколи не можуть стосуватися також самої волі до цього ані в морально-нейтральному, ані в моральному сенсі: в першому – оскільки виборча воля не є реальністю, притаманною людській істоті, в другому – оскільки вона ніколи не може містити прямого ствердження інших істот, бо воно походить лише від налаштованості, вдачі та сумління. Адже чисте та вільне мислення знову й знову змушене запитувати про підстави чи мету такого ствердження і може виявити їх лише у зв'язку із *власним* благом. Тільки у зв'язку з ним може мати *сенс* чуже благо, й тому воно має підпорядковуватися власному благу, залежати від нього. Визнання, захоплення становить лише *розважливість* як своєрідна чеснота та вправність самого мислення, за допомогою якої воно вибирає доречні засоби для даних конкретних цілей, передбачає успіх своєї діяльності та взагалі якомога краще використовує всі відомі обставини.

Розважливість є чеснотою мозку, як, скажімо, “прудкість” є чеснотою ніг, а “гострота” – чеснотою зору чи слуху. Вона не є чеснотою людини, бо в ній не виявляється вся її воля. Розважлива людина рефлексує, розмірковує про свої завдання та прагнення; вона є *хитромудрою*, коли своїм розрахунком уміє знайти надзвичайні засоби й будувати на цій підставі складні *плани*; вона є *освіченою*, має ясні та виразні поняття, коли володіє певними та правильними абстрактними знаннями про зовнішні взаємозв’язки людських справ і не дозволяє себе спантеличувати жодним почуттям і пересудам. Із зв’язку та єдності цих властивостей виникає *непохитність* виборчої волі та її здійснень, і ця непохитність як сила, як рідкісна й значна властивість знов-таки викликає захоплення, але також і побоювання.

§ 16

Інша справа, коли ці різновиди прагнень і взагалі виборча воля оцінюються на підставі сутнісної волі, – де вони з’являються лише у вигляді її високорозвинених модифікацій. Отож усе, що належить до неї в прямому та власному сенсі, може уявлятися цілком добрим і приятним, бо виявляє взаємозв’язок і єдність людей – єдність, яка насправді характеризується як подобою тілесною, так і душевною чи вольовою, тобто своєрідною субстанцією, даною кожній такій істоті від народження. Натомість “егоїстичне” мислення, в якому принцип індивідуалізації піднесений на найвищий рівень, уявляється абсолютно ворожим і злостивим. Виходячи з цього погляду (неправильного, але глибоко вкоріненого), люди зазвичай пов’язують і навіть ототожнюють серце чи душу, а також налаштованість і сумління з добротою, немовби вона була їхнім необхідним атрибутом. Натомість розважлива, свідома людина вважається “безсердечною” і “безсовісною”, а відтак, поганою та злою, а егоїзм ототожнюється з неприязною і ворожою налаштованістю. Насправді ж, що повніше виражений егоїзм людини, то *байдужіше* вона ставиться до блага і лиха інших, і їхнє нещастя так само мало її обходить безпосереднім чином, як і їхнє щастя. Але вона може зумисно сприяти й тому, й іншому, якщо їй здаватиметься, що це буде слугувати її цілям. Натомість чиста і загальна злостивість так само рідкісна і майже неможлива, як і чиста і загальна доброта “серця” і співмірна з нею. Кожна людина за природою є доброю та приятною до своїх друзів і

тих, кого вона могла б вважати за таких друзів (позаяк вони добрі до неї); але вона налаштована зле і вороже проти своїх ворогів (тих, хто ставиться до неї жорстоко, нападає на неї чи загрожує їй). Та абстрактна чи штучна людина не має ані друзів, ані ворогів і сама не є нікому другом чи ворогом; вона знає лише союзників або суперників на шляху до поставленої мети. І ті, й ті становлять для неї лише певні сили або суб'єкти влади, й почуття ненависті чи гніву до одних так само недоречні, як почуття любові та жалю – до інших. Якщо такі почуття наявні або коли-небудь виникають у цієї людини, то її мислення відчуває їх як щось чужорідне, завадне, нерозумне, що вона мусить радше придушити чи викоренити, ніж зберігати і плекати; адже такі почуття містять твердження і заперечення, які вже не зумовлюються й не обмежуються її власними інтересами та планами, і, отже, спокушають до нерозважливих вчинків. Звичайно, поводячись вороже або взагалі ставлячись до решти людей як до речей, як до своїх засобів і знарядь, така людина може бути чи здаватися злою попри свою власну душу та сумління, але це все ж таки припускає, що такі спроможності в неї ще живі й наполегливо вимагали протилежної поведінки, що й відбувається зазвичай насправді, принаймні, стосовно родичів і друзів. Те саме стосується й душі та сумління інших, які ставлять себе на її місце. І від цієї думки – що злостивці все ж таки ще дійсно *мають* душу, яка їх стримує (а отже, й природну доброту душі), що голос сумління в них ще не зовсім “замовк” і не вмер, – люди, якими ми їх знаємо, відмовляються неохоче (явище, що його причини нас тут не обходять). Тому й “нечисте сумління” все ще вважається доказом наявності рештків доброї й правильної налаштованості, адже воно має засуджувати погані вчинки та лихі заміри проти друзів; хай навіть у силу своєї природи так само засуджує добрі вчинки або брак належної злостивості щодо ворогів. Адже відповідна оцінка, схвалення самої душі та сумління походять від друзів: оскільки вороже ставлення до ворогів вони вважають бажаним і схвальним, то й душа для них є безумовно доброю, доки не обирає хибний шлях і не бажає друзям лиха, а ворогам добра; а сумління є безумовно добрим, якщо воно судить у цьому сенсі. У свою чергу всі ті (за своєю формою) надзвичайно розумні прагнення, через які людина намагається досягти щастя і здобути потрібні для цього засоби, з цієї точки зору виявляються якщо не доконечними, то принаймні нестримними пристрастями (недарма найбільші з них мова позначає як “хвороби”),

що знаходяться щонайменше поза сферою чесноти, хай би в якому сенсі її розуміти. Крім того, егоїстично-довільні вчинки та потяги цілком можуть потрактовуватися як ворожі, образливі, бо усе це є достоту свідомим акторством; як і в усіх тих випадках, коли ним користуються з метою викликати в іншій людині таке судження, хибність якого відома суб'єкту вчинків. Із нікчемної матерії він створює уявні речі і подає їх нарівні з дійсними, аби видати одне за інше. Той же, хто приймає таку річ, вважаючи, що щось отримав, реагуватиме відповідним чином, тобто, як видається, найрадше щось за неї віддасть; отож це "щось" унаслідок подібної обробки віднімається, крадеться в нього. Цей різновид самоправного вчинку співвідноситься з його загальним поняттям так само, як обман – з обміном, як шахрайство – з продажем. Фальшивий товар чи монета, а отже, взагалі брехня та прикидання, *досягаючи* того самого (в окремому випадку або як правило), мають однакову вартість із достеменними товарами, з правдивим словом та природною поведінкою; якщо досягають більшого – *вищу* вартість, меншого – *нижчу* вартість. Стосовно загальної категорії застосовуваної сили суттєве та несуттєве (або дійсне та удаване, підробне, вигадане) є *якісно однаковими*.

§ 17

Наша мова відрізняє те, що походить із самого лише холодного розумування, з "голови", й те, що становить теплі імпульси "серця". Назагал це протиставлення виникає тоді, коли почуття як те, що дає імпульс і напрям, відрізняється від *розумування*, але найживішим і найнаочнішим виглядає відмінність серця від голови. У колишніх теоріях таке почуття розумілося як *заплутане уявлення*, натомість акт розсуду – як уявлення *ясне* та *виразне*, і ще й досі не припиняються намагання вивести перше з другого як нібито простого й тому гадано первісного явища. Насправді ж мислення (хоч би яким раціональним і самоочевидним воно виглядало) становить найскладніший з усіх видів психічної діяльності і вимагає (насамперед для свого незалежного від імпульсів органічного життя функціонування) тривалих вправ та звикання – навіть для застосування таких простих категорій як взаємозв'язок мети та засобу. Формулювання та розрізнення цих понять, а відтак, і визначення їхнього взаємозв'язку, може відбуватися тільки через посередництво вербальних уявлень

як властивого і дискурсивного мислення; так само й для утворення якоїсь форми виборчої волі, якщо це відбувається винятково на продуманих підставах, треба сказати собі: я мушу і я хочу. Всі тварини, й у певній розлогій царині також людина, в своїх порухах і проявах прислухаються радше до свого “почуття” і “серця”, тобто певної схильності та готовності, що в зародковому стані міститься вже в індивідуальних природжених нахилах і розвивається разом із ними. Однак, якщо вважати цю схильність інтелектуальною належністю, то, звісно, в первісному стані, пов'язаному із сукупною конституцією психічного існування, вона являє собою те, що пізніше починає залежати від самого лише органа мислення, й відтак стає часткою нового порядку – щоправда, простішого, бо він складається, по змозі, із цілком однакових або ж (у геометричному розумінні) подібних, а саме ним самим створених елементів. Отож, коли людина згадує минуле й завдяки мисленню утримує незліченні образні відчуття, відповідні до своїх внутрішніх взаємозв'язків і збуджені даними подразненнями, вони по черзі спливають у її пам'яті, “пріоритет волі” можна розпізнати лише на підставі того, що помітна також залежність цієї діяльності пам'яті чи уяви від розгалуженої системи схильностей та антипатій. Щодо цього ми легко обманюємося, бо нам здається, що всі інтелектуальні процеси *викликають* тільки почуття, жадання тощо. Насправді ж тут завжди повторюються процеси диференціації і сполучення *даних* тенденцій і перехід із стану рівноваги до стану руху, причому рух притягується або відштовхується від сприйнятого відчутого чи уявного предмета (або просто місця). Натомість напруження та увага, а отже гострота чуттів, суттєво зумовлені наявними потягами та станом їхнього збудження під час тієї чи іншої діяльності. І так само уявлення та думки: “заміри” визначаються домаганням; ми часто, легко й охоче думаємо та мріємо про одне й рідко, неохоче – про інше, залежно від того, як це пов'язується з нашими бажаннями, уподобаннями та антипатіями, з нашими сподіваннями та побоюваннями, словом, із кожним нашим станом задоволення і болю. Втім, неможливо заперечити, що сумні та неприємні уявлення посідають у нашій свідомості принаймні таке саме місце, що й веселі та приємні. Адже такі уявлення самі можна розглядати як відчуття болю, і якщо це справді так, то організм чи сукупна воля опирається їм та намагається позбутися їх, що не заважає наявності в цих уявленнях таких складових, які відчуються із задоволенням, ба навіть таких, в яких “душа раює”.

§ 18

Втім, як відомо, закони *асоціації ідей* надзвичайно різноманітні, бо їхні можливі сполучення й взаємозв'язки незліченні. Між тим надто недооцінюється інше: те, що індивідуальні схильності та здатність переходити від одного до іншого, породжувати одне з іншого є вельми різноманітними й нерозривно пов'язані із сукупною конституцією тіла і духу, сформованою в ході всіх переживань і всього досвіду, що із тієї конституції походять. Адже назагал і в цілому кожен думає про свої *власні* справи, й коли про щось розмірковує, то його думки суть турботи чи сподівання, якщо не сумніви та міркування про те, що треба робити і як це зробити правильно. Тобто осердя його розумової діяльності утворює решта його звичайних і неминучих занять, відтак, його завдання та обов'язок, колишні, теперішні та майбутні функції, його праця та його мистецтво. І *пам'ять* можна позначити як форму сутнісної волі саме тому, що вона є *почуттям обов'язку*, або певним голосом розуму, який указує в такій праці на необхідне та правильне, спогадом про те, чого людина навчилася, у чому набула досвіду, про що думала й що зберігає у собі як скарб, – тобто власне практичний розум, *opinio necessitatis*^{*}, категоричний імператив. Відтак, у своїй довершеній формі пам'ять тотожна тому, що ми розуміємо під *сумлінням* чи генієм. Тут немає нічого таємничого, хіба що остільки, оскільки органічне воління саме по собі є темним, ірраціональним і виступає причиною самого себе. Адже ці особливі здібності, з одного боку, звісно, природжені, а потім перетворюються на сталі асоціації, і коли втілюються в якусь діяльність, то лише доводять таким чином силу своєї тенденції, свого *conatus*^{**}. Бо багато таких "первнів" часто сперечаються й змагаються між собою, і вже коли ми *думаємо* про щось здійсненне, ми спокушаємося і відчуваємо спонуку це зробити. Але й самого лише відчуття може бути достатньо для збудження нервів і м'язів, і тим більше, чим сильніший потяг чи нехіль до цього ми відчуваємо через уподобання або звичку, тоді як наступне *осмислення* предмета може, знов таки, надати йому іншого сенсу. Скрізь, де справляє вплив чи навіть панує почуття (а також зміст думок як почуття), наша поведінка, наші вчинки та висловлювання являють лише особливий вираз нашого життя, наших сил та природи. І відчуваючи й усвідомлюючи себе суб'єктами цих, суто органічних

* уявлення про необхідне (*лат.*).

** устремління, поривання (*лат.*).

функцій нашого зростання та занепаду, ми тільки так відчуваємо та усвідомлюємо себе (хоч і завдяки іншим відчуттям) суб'єктами й тих наших вчинків, що їх навіює нам "дух", тобто певний стан і поривання у поєднанні з розумовим розглядом запропонованих обставин – того, що вони містять і вимагають, або того, що є правильним безумовно, за будь-яких обставин: прекрасного, доброго та шляхетного. – Інша справа, коли розумування починає діяти незалежно й нібито вільно розпоряджається своїм матеріалом, роз'єднуючи та поєднуючи здійснене. Дотепер цілком зумовлене працею, підтримуване її ідеєю, мислення наразі відривається від неї, підноситься над нею й ставить за мету завершення та успіх як свою *мету*, а саму працю (немовби вона була відокремленою і відмінною від цього) вважає лише засобом і корисною причиною, отже, чимось несуттєвим і необов'язковим, оскільки до тієї самої мети може вести багато шляхів або до того самого наслідку – багато причин, тож варто тепер знайти *найліпший* засіб, тобто співвідношення засобу і мети сформувати якомога певніше на користь мети. Але через те, що успіх нібито *дійсно* зумовлюється якимсь засобом (байдуже – єдиним чи найліпшим), цей засіб є *також необхідною* причиною і *мусить* бути застосований.

Доповнення (1911). Асоціація ідей є аналогічною асоціації людей. Ті сполучення думок, що являють собою сутнісну волю, відповідають спільноті, ті ж, що означають виборчу волю, – суспільству. Індивідуальність людини є так само фіктивною, як індивідуальне та ізольоване існування мети та належного засобу її досягнення. Це міркування не було чітко викладене в першому виданні цієї праці, але воно є наслідком і невід'ємною складовою всього цього ходу думок. Тож автор подеколи використовував нагоду вказати на це (наприклад, у статті про чисту соціологію, опубліковану в *Annales de l'Institut international*. Paris, 1900, T.VI.), і особливо на одну засадничу відмінність, пов'язану з тим, що ідеї мети та засобу або включають одна одну, від природи складають одне ціле й стверджують одна одну, або вони за природою є ворожими одна одній (як люди Гоббса та індивіди мого "суспільства", що від них походять), виключають і заперечують одна одну. Без пізнання та визнання цієї *психологічної* протилежності соціологічне розуміння викладених тут понять неможливе. Зокрема, такі форми волі, як уподобання, звичка, пам'ять не менш суттєві й характерні для союзів спільнотного типу, ніж обмірковування, рішення і поняття – для союзів суспільного типу. Адже і там, і там вони саме й становлять *об'єднуючі зв'язки*.

РОЗДІЛ 2

ПОЯСНЕННЯ ПРОТИЛЕЖНОСТІ

§ 19

Як штучний прилад або машина, виготовлені для певних *цілей*, співвідносяться із системами органів чи окремими органами тваринного тіла, так спонука волі одного виду (форма виборчої волі) співвідноситься зі спонукою волі іншого виду (формою сутнісної волі). Нам буде легше розглядати ці зіставні феномени як об'єкти, доступні до сприйняття, і завдяки цьому можна здобути пізнання протилежності наведених тут психологічних понять. Однак прилади та органи схожі в тому, що містять і втілюють у собі накопичену працю чи силу (енергію), яка водночас надає визначеності та примножує сукупну енергію істоти, котрій вони притаманні, а також у тому, що вони володіють своєю особливою силою лише у зв'язку із цією сукупною енергією та в залежності від неї. Вони відрізняються один від одного за своїм походженням та своїми властивостями. Що стосується походження, то *орган* виникає сам собою: завдяки частим зусиллям, пов'язаним з однією й тією самою діяльністю (всього організму або якогось уже наявного органа), яка також виконує й має виконувати завершену функцію, з більшою або меншою довершеністю формується примножена й особлива сила. *Прилад* же створюється руками людини, яка опановує сторонню *матерію* та надає їй особливої єдності та *форми*, відповідно до свого подумки зафіксованого уявлення чи ідеї про мету, що їй *повинна* (з волі автора) та *буде* (на його думку та сподівання) слугувати ця нова річ, аби в завершеному вигляді виявитися придатною для виконання особливих видів роботи. – Відмінність же за *властивостями* полягає ось у чому: орган як єдність існує лише у зв'язку з єдністю організму і не може бути від нього відокремлений, не втративши властивих якостей і сил. Тому його індивідуальність є лише похідною чи вторинною; він являє собою не що інше, як усе тіло, тільки в особливому вияві та диференціації. Проте це тіло, а через нього й цей орган, становить

те неповторне за своєю *матерією*, а відтак, єдине *realiter* [реально] індивідуальне (або ж безнастанно спрямоване до індивідуальності), що притаманне чи може ним бути для будь-кого. Натомість прилад за своєю матерією не відрізняється від будь-якої іншої речовини і становить лише якусь визначену її масу, яку можна звести до фіктивних атомарних одиниць і вважати складеною з них. Його власна єдність полягає лише у формі, котра пізнається завдяки самому лише мисленню, а ця остання – як напрямок і вказівка на якусь мету або вжиток. Однак, являючи собою таку річ, прилад може переходити з рук і з-під влади *однієї* людини під владу іншої й застосовуватися кожним, кому відомі правила його застосування. У цьому сенсі його індивідуальне й відокремлене існування є досконалим, але він мертвий, бо не зберігає й не відтворює себе, а навпаки, спрацьовується, а подібні до нього речі може створити лише та стороння йому праця, той дух, завдяки якому виник і він сам, – створити за його образом або за образом, що йому передував.

§ 20

Матерія (психічна), з якої формуються різновиди людської сутнісної волі, є людською волею взагалі, або свободою. Свобода становить тут не що інше, як реальну можливість індивідуального життя та діяння, оскільки вона відчувається чи усвідомлюється, загальну та невизначену тенденцію (діяльність, силу), яка перетворюється на особливу й визначену у цих формах, можливість детермінованої ймовірності. Суб'єкт сутнісної волі, наскільки він тотожний цій своїй матерії, співвідноситься зі своїми формами так, як маса організму (якщо розглядати її, абстрагуючись від його конкретного формотворення) співвідноситься із самим цим формотворенням та з окремими органами, тобто поза ними він є нічим, він становить їхню єдність і субстанцію. Його форми розвиваються й диференціюються завдяки їхній власній діяльності та вправлянню. Але цей процес лише дуже незначною мірою відбувається в ході власної праці індивіда. Модифікації, в які індивід розвинувся, передаються від нього його нащадкам як природжені нахили (отже, форми волі передаються з матерією) й формуються нащадками, – за сприятливих умов – і, за однакової детермінації, розвиваються далі, *посилюються завдяки* вправам і користуванню або, в свою чергу, *спеціалізуються завдяки особливому застосу-*

ванню. Але всю цю працю своїх предків окрема істота *повторює* в своєму становленні та зростанні в свій власний, скорочений і полегшений, спосіб. – Матерією виборчої волі є свобода, оскільки вона наявна в мисленні свого суб'єкта як певна маса можливостей або сил воління та не-воління, чинення та не-чинення. Ідеальні можливості – це ідеальна матерія. “Пальці” мислення захоплюють певну кількість такої матерії, витягають її назвні й надають їй форми та формальної єдності. Ця річ – сформована виборча воля – підвладна, таким чином, своєму авторові, який утримує її й застосовує в своїх діях як свою силу. Через дії він зменшує кількість своїх можливостей, тобто вичерпує свою силу. До цього *моменту* він ще міг (згідно з його уявленням) відмовитися від цієї дії, облишити її, але коли він це чинить, ця можливість зникає з його сфери водночас із протилежною можливістю – можливістю дії. Адже знищення можливості (ідеальної) може відбуватися шляхом перетворення її як на дійсність, так і на неможливість. Попереднє воління якоїсь можливої дії можна навіть вважати приготуванням до цього подвійного знищення. Воно збільшує одну та зменшує іншу можливість, і тим більше, що ймовірнішим може бути виконання цієї дії як наслідку думки, або що виразніше ця думка завдяки самому лише своєму існуванню постає необхідною й безумовною *причиною* цього виконання. Але саме як така вона є лише знаряддям, інструментом, і насправді завдяки йому діє суб'єкт, який водночас є мислителем думок і діячем діянь.

§ 21

Однак, із іншого боку, тим, що являє собою дія насправді (із цієї суб'єктивної точки зору), тим цілковито є воля до неї в ідеї, що його випереджає, а саме: використання *засобів*, що, коли вони досягнуті як такі, цілком залежать від мислення, тож (гадана) виборча воля сама становить не що інше, як наявність цих засобів, оскільки певній кількості їх надано єдності і форми, яка здається щораз відповідною поставленій меті. Але ці ідеальні можливості вже не є рівноцінними (коли вони мисляться як засоби для досягнення задоволення), а є елементами задоволення і стають набагато виразнішими, коли думка втілює їх у речі, немовби розрізаючи таким чином свободу на окремі частини; тож діяч немовби додає від себе якщо не дійсну річ, то, принаймні, частку своєї свободи. – Якщо розуміти це в такий спосіб,

то кожна дія є *купівлею*, тобто придбанням чужої частки в обмін на власну. І таке поняття може більшою або меншою мірою відповідати дійсності. Те, що ми отримуємо, є вдоволенням чи благами (тобто речами як можливостями вдоволення); те, що ми сплачуємо, є елементами задоволення, засобами, частинами свободи або знов-таки благами. – Але якщо це втілення нібито скасовується і відновлюється саме лише суб'єктивне поняття свободи, то вона стає абсолютним покладанням (самоствердженням) мислення. Натомість думка виборчої волі, яка з погляду природного взаємозв'язку покладає певну дію як причину, і тим самим як *необхідну* – яка спонукається, повелівається, домагається власним бажанням та волею (волею до досягнення успіху, до мети), – становить абсолютне заперечення, наказ, який ми спрямовуємо на самих себе, примус, якому ми себе (спочатку в ідеї) піддаємо. “Я хочу” означає тут те саме, що й “ти мусиш” або “ти повинен”. Ми зобов'язані стосовно своєї мети, тобто стосовно самих себе. Здійснення звільняє нас від свого зобов'язання. – Так у думках і в діях протистоять один одному елементи задоволення, тобто елементи зі знаком плюс, та елементи болю, тобто елементи зі знаком мінус, як такі, що один одний виключають і скасовують.

§ 22

У царині реальності та сутнісної волі не існує двоїстої можливості, спроможності воління чи не-воління; можливість і ймовірність дорівнюють там силам і означають – недосконалим чином – саму діяльність, яка становить їхній зміст і їхнє здійснення. Те, що можна виділити звідси у вигляді окремої частини, є лише явищем і виявом чогось постійного, незмінного, що не тільки зберігається завдяки такій функції, а й (за певних умов) навіть посилюється та примножується, живлячись із сукупного запасу, який сам поповнюється та зберігається за рахунок контактів і взаємодії з речами, що його оточують та обмежують, і ці речі можна розуміти як у психічному, так і у фізичному сенсі. Це – суще як минуле, колишне [Gewesenes]; натомість можливість, що міститься у виборчій волі, є сущим як майбутнім, недійсним. Минуле можна засвоювати через досвід, пізнавати через різноманітні відчуття, оскільки пізнаване і суб'єкт пізнання становлять одне й те саме, і перше є так само реальним, як і другий. Майбутнє ж, пізнаване і осяжне за допомогою лише мислення, протистоїть йому

як об'єкт, відмінний і відокремлений від самої діяльності; об'єкт як щось штучне, утворене, вигадане, але в пом'якшеному і більш загальному сенсі, ніж ті витвори, які в подальшому можуть бути створені мисленням із такої уявної речовини. З іншого боку, те, що в першому випадку розуміється як вироблення, являє собою (нехай і за творчої участі суб'єкта) рух самої організованої матерії, завершеність якої міститься вже в її початку, тож із одного й того самого невизначеного завжди постає те саме більш визначеним. У другому ж випадку потрібно спочатку розкласти матерію на якомога однаковіші елементи, аби потім поєднувати їх у будь-яких формах і будь-яких кількостях. І тому для поняття сутнісної волі чинною є така теза: будь-яка спроможність включає (не мислиму, а реальну) повинність і (на відмінну від неї) подію, як свою ентелехію й результат розвитку за даних умов. Це так само, як плід народжується з квітки, а *animal ex ovo* (тварина – з яйця): одне й те саме, але в перетвореному стані. Таким самим чином початок і середина будь-якої праці співвідноситься з її завершенням – витвором. Тут віддане не є чимось одним, а отримане – чимось іншим, немовби вони не мали між собою нічого спільного, крім того, що одне є ціною іншого, як, наприклад, саме лише надання форми якійсь сторонній матерії можна розуміти так, що готова річ завдяки такій праці купується. Тут ідеться про матерію, яка насправді завжди певною мірою жива, й шляхом взаємної асиміляції в неї перетікають сили власної істоти, що оживають у ній і надалі залишаються живими, як це буває в акті породження та й у будь-якому мистецькому творенні та мисленні. Цей погляд ґрунтується на вагомому загальному законі: будь-яка органічна модифікація як примноження *agendi potentia* (сили дії) формується й зростає через саму *agere* (дію), через функцію (а будь-яке послаблення, деградація, смерть настають унаслідок невживання, тобто відсутності життя та воління, відсутності оновлення клітинної субстанції і тканин). Адже цей закон можна розширити до такої тези: через діяльність відносно чогось зовнішнього, тобто через спрямування на нього власної волі, через застосування власної сили для його обробки та культивування, також мусить формуватися щось на кшталт особливого органа, який дорівнює особливій волі та (завдяки вправам) особливій здатності. Адже зір являє собою схожу (загальну для всіх тварин) діяльність відносно світла та освітлених предметів, а завдяки зору виникло око. І як око є органом лише в своєму досконалому взаємозв'язку із центральним органом, від якого

походить його іннервація, та з життєвим ядром, із серцем, від якого воно живиться (й саме це живлення зумовлене його своєрідною діяльністю), так само й ми через любов, дбайливе ставлення і плекання (*amplecti**) до різних істот і речей можемо розвинути, зберегти, виховати в собі певні особливі, хоча лише психологічно реальні органи, або радше сформувати нашу загальну органічну *силу любові* в її своєрідних виявах. І ще: *завдяки* любові, через передачу назовні енергії нашої істоти, мірою її тотожності та тривалості й залежно від близькості до нас цього зовнішнього, його відчутності та впізнаваності, від того, як воно нібито фіксується інтелектом, і відтак постійно отримує з потоку життя певну метафізичну частку, воно саме, як живе та діяльне, діяльне із мене та *завдяки мені*, подібно до певного органа, стає та залишається моєю органічною й *достеменною власністю*, якоюсь не одноразовою, а тривалою еманациєю мого буття, моєї субстанції. Таким є все, що дихає та діє як *моє* створіння: все, що я виробив чи породив, що через плекання й піклування, годування та захист виникло і взяло початок від мене; нарешті, що я створив і розробив, на що вплинув і що сформував своїм духом та силою. Але якоюсь мірою я так само властивий усьому цьому, як усе це властиве мені. Також і тіло належить оку не меншою мірою, ніж око – тілу, нехай і з певним застереженням: бо тіло може залишатися живим і без ока, а око без тіла – ні.

§ 23

Таким чином, органічне ціле завжди треба розглядати й мислити у взаємовідносинах з його частинами, якщо вони як такі мають виразне, особливе існування. Сукупний, загальний та будь-який поодинокий вияв волі або життя не є ані задоволенням, ані болем, але якщо він виявляє себе у чомусь цілому та єдиному, то саме у постійному тяжінні до задоволення. Адже задоволення, за визначенням Спінози, є *переходом* до більшої досконалості, а біль – *переходом* до меншої досконалості. Обидва становлять лише ексцеси або зсуви тієї несталої рівноваги, що її являють собою воля чи життя. Але саме таким і є необхідний консенсус (згода): те, що є задоволенням або болем для цілого, має бути задоволенням або болем і для частин, оскільки у цьому виражається сутність цілого, а відтак, це справедливо як для однієї частини, так і для іншої, оскільки

* Обіймати, виховувати, пестити – *лат.*

обидві вони *причетні* до спільного вогнища й одна до одної. Отож самі форми волі перебувають у цих органічних відносинах одна з одною таким чином, що до них і понад ними завжди існує якесь ціле, котре виражається в них і співвідноситься з ними, й ці співвідношення є первинними, і з них має виводитися решта відносин. Відтак, будь-яке панування між частинами та їхнє призначення є лише віддзеркаленням панування цілого над усіма частинами, а всередині цих останніх завжди утворюються якісь нові відносні цілісності, які є такими стосовно своїх частин або членів. Все це достовірне і в тому випадку, коли форми волі створюються нібито подумки, виносяться назовні, оскільки вони походять тільки із внутрішнього й утримуються ним в описаний спосіб. – Отже, якщо виборча воля є запереченням (суб'єктивної) свободи, а виборчо-вольовий вчинок являє собою зменшення власної спроможності (компенсоване, втім, зовнішнім успіхом), то сутнісна воля є самою (об'єктивною) свободою в її індивідуальній істинності; її витвір, подібно до плоду, висить на цьому дереві: він не був спричинений або зроблений штучно, шляхом подолання зовнішнього спротиву, а був породжений, спродукований, посталий. Так само придбання та створення шляхом *праці* співвідноситься із придбанням і привласненням шляхом обміну (купівлі). А властиво творча праця, яка утворює з нескінченності власної сутності щось подібне до себе, в свою чергу так само співвідноситься із простим синтезом наявних матеріальних елементів, що їхня цілісність є такою ж мертвою та бездуховною, існуючою лише для мислення, як і самі частки та частини; й тому її, мабуть, можна зрозуміти як зовнішню мету, що досягається (купується) шляхом діяльності із застосуванням засобів.

§ 24

Форми виборчої волі протиставляють окрему людину всій природі як того, хто отримує, й того, хто дає. Людина намагається опанувати природу й отримати від неї більше, ніж дала, тобто здобувати з неї елементи задоволення, які б не коштували їй жодних зусиль праці або іншого незадоволення. Але в межах природи людина стикається *також* із суб'єктом *такої самої* виборчої волі, що прагне того самого, з *іншим*, котрий поряд із нею та на протигагу їй має *свої* засоби та цілі, а отже, виграє й намагається виграти від її збитків. Аби залишатися поруч один з одним як суб'єкти виборчої волі, вони мусять

або не стикатися між собою, або терпіти один одного. Бо коли один щось віднімає в іншого або до чогось його примушує, то воліє й діє він один – мірою наявності примусу, що залежить від властивостей застосованих засобів і знарядь. Якщо ці останні і для нього, і для мене (а отже, самі по собі, тобто для нас обох) не становлять елементів задоволення, то я вчиняю з ним *не по-доброму*: не даю йому того, чого жадає він сам. Він або взагалі не вчиняє, або вчиняє з примусу, тобто не заради самого себе; його вчинок не є здійсненням його виборчої волі, тим часом як це слід би було припустити. Це означає: чисте поняття абстрактної особи виводить із самого себе свою діалектичну протилежність. На ринку покупець протистоїть іншому покупцю, особа іншій особі: це конкуренти та контрагенти. З іншого боку, люди в цілому співвідносяться між собою так само, як і форми волі, тому що у своїй поведінці кожна людина визначена своєю сутнісною волею. Тут теж примус і насильство знищують свободу та власну самість примушеного, бо самість наявна лише *завдяки* своїй свободі. Однак усі поокремі люди мають трактуватися тут у своїх стосунках один з одним лише на підставі того цілого, що живе в них. І тепер уже зрозуміло, як члени завдяки тривалому особливому розвиткові можуть відокремлюватися один від одного й нібито забувати про своє спільне походження. Вони можуть уже не виконувати для цілого і для того, що їх пов'язує між собою, жодних функцій і, здається, не передають їх (прямим чином) один одному, але ще виконують їх один для одного: кожен для *власного* добра й лише непрямым чином (*per accidens*), либонь, також для добра іншого. Натомість, допоки ми осмислюємо їх, виходячи з цілого, то й їхній обмін є лише наслідком і виявом їхніх функцій, а відтак, і способу їхнього існування як органічних модифікацій, виразом їхньої природної єдності та спільності.

Доповнення (за первісним рукописом). Форми виборчої волі означають роздвоєння людини як суб'єкта виборчої волі, хай навіть власне діючою половиною є людина, яка ставить цілі та *отримує задоволення*. Адже кожну із цих форм можна персоніфікувати в понятті, а відтак і антагоністично протиставити одну одній. Я віддаю (згідно з дотеперішньою думкою) частку своєї свободи або елементи свого задоволення – але жертвую самому собі; я отримую своє задоволення – але отримую його від самого себе. Ці стосунки набувають змісту лише тоді, коли це *alter ego* є вже не Его, а дійсний *Інший*, Ти, який насправді має *свої* засоби, виключаючи мої, та на протигагу їм, так що

він теж вчиняє, але за допомогою своїх засобів, і так само покладає мету в тому, щоб щось від мене отримати, як і я прагну до чогось його змусити. Але якщо *Я* беру чи змушую його, то волю та вчиняю лише я сам, у протилежному випадку – лише *він* сам.

§ 25

Поняття форм волі і формоутворень самі по собі є лише артефактами мислення, приладдям, призначеним полегшити розуміння дійсності. Тому надзвичайно різноманітні властивості людської волі після двостороннього розгляду щодо того, чи це є реальна чи уявна воля, треба підводити до цих *нормативних понять* як до спільного знаменника, завдяки чому зростає їхня порівнянність між собою. Являючи собою такі свободні й вільні продукти мислення, ці поняття виключають одно одне: у формах сутнісної волі нічого не повинно *домислюватися* від виборчої волі, у формах виборчої волі – нічого від сутнісної. Однак, коли ті самі поняття беруться як *емпіричні* (являючи тоді собою самі лише назви, які охоплюють і зберігають множинність розгляду чи уявлення, а відтак, що вони ширші, то менше мають ознак), то на підставі спостереження та обмірковування легко дійти висновку: в досвіді жодна сутнісна воля не може існувати без виборчої волі (бо перша виявляється у другій) і жодна виборча воля – без сутнісної волі (бо перша ґрунтується на другій). Однак значення строгого розмежування згаданих нормативних понять з'ясовується тоді, коли ми виявляємо, що хоча емпіричні *тенденції* в одному та іншому напрямках існують і діють одна поряд з одною, можуть навіть сприяти одна одній і підсилювати одна одну, але оскільки кожен рід має за мету владу й панування, їхні зіткнення, суперечності й боротьба неминучі. Адже їхній зміст, виражений у нормах і правилах поведінки, належить до одного виду. Тому, коли виборча воля хоче все впорядкувати й визначити згідно із цілями або корисністю, їй доводиться витіснити існуючі, традиційні, укорінені правила, якщо вони не узгоджуються із цими цілями, або підкоряти їх собі, якщо вони прийнятні. Отже, що рішучіше розвивається виборча воля, тобто що більше мислення зосереджується і концентрується на цілях, пізнанні, здобутті та застосуванні засобів, то більше комплексам почуттів і думок, із яких складається особливе чи індивідуальне сутнісної волі, загрожує занепад унаслідок невикористання, а понад те виникає ще й *прямий антагонізм*, бо ці комплекси стримують

виборчу волю і протистоять її свободі та пануванню, в той час як виборча воля прагне спочатку звільнитися від сутнісної волі, а потім усунути, знищити або опанувати її. Ці стосунки найлегше помітити, якщо для дослідження таких тенденцій скористатися *нейтральними* емпіричними поняттями: поняттями людської природи та психічної конституції, оскільки вважається, що вони відповідають дійсно напрацьованій і регулярно повторюваній за певних обставин поведінці й лежать у її основі. Така загальна конституція може більше сприяти та відповідати чи то сутнісній волі, чи то виборчій. Елементи першого та другого типу можуть у ній стикатися й змішуватися, більшою або меншою мірою заповнюючи та визначаючи її. – Якщо ж складові цієї структури, у свою чергу, класифікувати залежно від їхніх переважних проявів у органічному, тваринному чи розумовому житті людини, то можна запропонувати такі відомі поняття: **Темперамент. Характер. Спосіб мислення.** Однак ці поняття треба позбавити будь-якого збігу значень (конотації), внаслідок якого вони означали би щось тотожне “сутності” або сутнісній волі людини, та звести їх до чисто *логічного* сенсу “схильностей”, що, як вважається, відповідають і передують пересічній дійсності. Проте ці відносини можна трактувати й так: на додаток до даних і для виборчої волі апріорних властивостей, які вважаються притаманними сутнісній волі, а також на противагу їм, виборча воля може виробити свої нові та особливі властивості, створивши щось на кшталт штучного характеру, який, утім, не має нічого спільного з природним характером (що походить від сутнісної волі), крім назви, а ця назва ґрунтується на тому, що мінливі прояви в них обох належать до постійного чи субстанціального носія. Отже, цей носій, тобто характер у загальному розумінні, як правило, *впливає* із двоїстого першоджерела. Інакше кажучи, нормальна *поведінка, вчинки, судження* (мовлення) почасти походять із налаштованості душі, сумління, почасти – хай більшою або меншою мірою – із прагнення (інтересу), розрахунку і свідомості. При цьому все ж таки варто зауважити, що людина взагалі дуже мало схильна і здатна виконувати свою власну волю й дотримуватися своїх власних законів, особливо безпосереднім чином.

§ 26

Однак за вдумливого розгляду виявляється, що наші почуття збуджуються поведінкою людей так само, як і зовнішніми факторами,

а саме так, що в нас не просто виникає ствердження та заперечення, а й самі психічні стани та події оцінюються таким чином, немовби їхні відчуття були однорідні з відчуттям дотику і температури, тобто з найзагальнішими видами розрізнявального сприйняття взагалі. Адже протилежність рідкого та сухого, м'якого та твердого, теплого й холодного в повсякденному мовленні зазвичай (нехай і не однаковою мірою) застосовується для позначення відмінностей у людській сутності та поведінці. Рідке (плинне), м'яке та тепле приписуються "почуттям"; до цього різновиду належить *матерія*, оскільки вона багата на внутрішній рух, а відтак, індивідуальна та організована матерія, адже й саме життя часто порівнюють із потоком або полум'ям, а пластична *м'якість* є найзагальнішою властивістю клітинної субстанції. Натомість граничні частки *речовини*, що є носіями механічних впливів, треба вважати абсолютно жорсткими, твердими й холодними, позбавленими внутрішнього руху. Такими відчуються й самі мислення та розсуд: так само, як їхня речовина й те, що вони з неї продукують. Отож зрозуміло, чому, зокрема, темперамент, коли в ньому переважають форми сутнісної волі, може наділятися першими предикатами, а коли переважають форми виборчої волі – протилежними. Адже те, що міститься в сутнісній волі й впливає з неї, має дорівнювати їй самій, а мисленнєві дії є елементами, з яких складається виборча воля. У першому випадку це те конкретне та первісне (оригінальність) індивідів, що вже набуло загального визначення *натури*. У другому випадку це те абстрактне та створене, *шаблонне* та змодельоване, себто те, що ми воліли зрозуміти як *апарат*. Темперамент, характер, спосіб мислення, оскільки вони відповідають *натурі*, самі є природними, оскільки *апарату* – штучними, являючи собою в цьому разі прийняту (зфектовану) й показну "сутність", тобто виконання тієї чи іншої "ролі".

§ 27

Людське життя та воління (а відтак, сукупність людської діяльності) розглядається, з одного боку, як присутньо-органічний процес, і як такий він поширюється на все розмаїття інтелектуального життя. Цей процес відбувається однаково у всіх людей лише тією мірою, якою однакові їхні органічні властивості та умови їхнього розвитку й існування, і по-різному, якщо ці властивості та умови різні. Відтак, воління навчитися неможливо. Як сказано в старому шкільному

твердженні, запозиченому в Сенеки: "*Velle non discitur*"*. А якщо і вчать, то лише в тому сенсі, як учаться красним мистецтвам, що їхні витвори продукуються не за якимись *правилами*, а мусять виникати із своєрідних тілесно-духовних властивостей митця, зокрема, із якихсь спрямованих на творення сил, настрою та творчої фантазії митця. Навчання є тут не чим іншим, як зростанням, формуванням *природженого* хисту шляхом вправління та наслідування. Діяльність митця є частиною властивого цій людині способу жити, промовляти, творити. Цей спосіб віддзеркалюється в його реальному витворі, як природа та сила кожного організму певним чином виражається в усіх його частинах, і особливо той спосіб досконалим чином проявляється в породжених ним продуктах і передається у спадок новим, подібним до нього істотам. Це і є життя та спосіб життя як *покликання*, – з іншого ж боку, життя розуміється й провадиться як *справа* із чітко визначеною метою – досягти в кінцевому рахунку уявлюваного щастя. І в такому разі, звісно, можна формулювати поняття та правила щодо викладу, доказу та передачі найліпшого *методу* досягнення такої мети й успіху, що їх могла б зрозуміти й застосувати будь-яка людина, здатна до логічних операцій, які насправді здійснюються всіма і в будь-яких видах діяльності. Природа подібної *теорії* найвиразніше збагненна на прикладі механіки. Сама механіка є не що інше, як прикладна математика, математика ж – не що інше, як прикладна логіка. Загальний принцип прикладної механіки можна висловити наступним чином: досягати якомога вищого корисного ефекту шляхом якомога меншої витрати сили чи праці. Проте стосовно будь-якого заходу, спрямованого на конкретну мету, зміст того самого принципу можна сформулювати інакше: потрібно досягати мети в якомога досконаліший спосіб за допомогою якомога легших і простіших засобів. Якщо ж застосувати цей принцип до справи, яка провадиться заради грошей, то він виглядатиме так: якомога більший зиск за якомога менших витрат, або: якомога більший чистий прибуток! А стосовно життя як такої собі справи: найбільша кількість задоволення чи щастя за найменшої кількості болю, напруження і турбот, з найменшими жертвами у вигляді благ або життєвої сили (внаслідок праці). – Адже скрізь, де існує потреба в досягненні якоїсь мети, вона необхідно має схоплюватися оком чітко й визначено (як схоплюється тілесним оком видима ціль під час стрільби, так і мета має бути в центрі уваги

* "Хотіти не вчать" (лат.)

мислення), аби спокійно й холоднокровно обмірковувати найліпші, найнадійніші, найлегші засоби для якомога досконалішого здійснення свого заміру. Нарешті, ці засоби мають братися нібито твердою рукою й застосовуватися визнано правильним чином. Отож людина мусить: 1) правильно визначати мету, 2) правильно судити, 3) правильно діяти. Третє є вирішальним і найближчим до завершення; перше та друге підпорядковуються йому як засоби відносно цієї *їхньої* мети. Але через те, що правильні дії теж є лише засобом, а саме, засобом для спричинення або досягнення бажаного успіху, можна розподілити таку посередницьку й потрібну для цієї мети діяльність на три роди, скоординовані один з одним відносно мети: 1) духовне напруження задля уявлення бажаного, тобто довільна, пов'язана з думками увага; форма, що лежить в основі решти довірливих дій: ми нібито спрямовуємо свій телескоп на річ; не менше значення має тут і самопізнання щодо того, чого здатні досягти, розуміння власного інтересу. Щоправда, тут не бракує порадників, завжди ладних нас просвітити, показати не помічені нами переваги, "відкрити очі", "звернути увагу". 2) Для правильного судження потрібно мати правильне поняття про відносну цінність речей, про відомі або більш-менш імовірні наслідки людської поведінки. Такі поняття теж можуть постачатися в готовому вигляді як вимірювальні інструменти, застосування яких загалом виявляється самоочевидним. 3) Це застосування або правильні дії, які полягають у доцільному розподілі наявних засобів і сил, найменше піддаються безпосередньому засвоєнню, але все ж таки і тут є свій особливий метод, що його можна передавати іншим.

§ 28

Отже, набуте пізнання, знання того, як треба робити, є вирішальною умовою, причому припускається, що *кожна людина* може легко й самостійно виконувати дії, які являють собою застосування такого знання. Тут достатньо загальнолюдських здатностей і не вимагається нічого понад те, щоби людина може, – якщо *лише* захоче. Щоправда, в такий спосіб не можна навчитися жодному мистецтву чи ремеслу, натомість є змога, мабуть, навчитися певним *вигадкам*. І такою вигадкою є саме воління, якщо воно мислиться як виборча воля і, отже, як щось відокремлене і передуюче дії; але воно не є чимось таким, що людина, знов-таки, *спроможна*

виконати, якщо лише захоче, а тим, що вона виконає (не стільки можливо чи ймовірно, а радше необхідно й напевно), щойно довідається і визнає, що це справді є “найліпшим”. Здатність до цього являє собою загальнолюдську здатність мислення (як здатність чуттєвого сприйняття загалом властива всім тваринам), оскільки воно здійснює водночас пізнання та воління. Але позаяк дія вважається необхідним наслідком воління, це означає також, що людина завжди чинитиме те, що визнає за найкорисніше з погляду поставленої перед собою мети. І це треба визнати правильним тією мірою, якою людина наближається до поняття чистого (абстрактного) суб’єкта виборчої волі. І навпаки, що далі вона від цього поняття, то більше судження стосуються її загальної сутності та сукупного стану, в якому актуальні думки становлять лише один із визначальних моментів і на підставі якого потім має кожного разу пояснюватися спостережна діяльність людини. До такої діяльності належить і саме мислення, здатне утворювати різноманітні та складні зв’язки ідей, залежно від обдарованості, звички, настрою суб’єкта та від безпосередньо впливаючих на нього подразнень, а також, зокрема, забезпечує його самі законами для його майбутніх дій відносно покладених і визначальних цілей. Ця праця в такому разі вимагає не стільки знання її власного методу, скільки якомога досконалішого знання наявних засобів, сприятливих та несприятливих обставин, імовірності позитивних і негативних факторів – вимагає, отже, самих лише суджень і виразної та ясної наукової бази, яку можна отримати готовою ззовні принаймні в загальному вигляді, застосовуваному до конкретних випадків. І мірою того, як це відбувається, властива праця полягає в самому лише застосуванні, тобто почасти у висновуванні, почасти у запровадженні та обмірковуванні такого роду чинників: перше, коли йдеться про максими та правила поведінки, друге – коли ми напевно сподіваємося на якісь факти чи події або припускаємо їх як імовірні, тобто “розраховуємо” на них. Адже все це і є розрахунок – спочатку обрахунок шансів якогось заходу, а потім приготування подумки до різних можливих випадків. Отже, це цілком наукове мислення, яке має бути вільним від будь-яких суб’єктивних домішок: це сполучення (синтез) і розділення (аналіз) довільно обмежених (визначених) елементів, які, втім, безумовно вважаються дійсними. Методика, техніка чи теорія будь-якого поступу і становить, власне, те, що має викладатися під назвою логіки: органон науки, вчення про те, як треба оперувати абстрактними предметами (*entia rationis*), тобто

як слід мислити, розраховувати, щоб досягти правильних результатів. Ці правила свідомо застосовуються здебільшого саме в арифметиці та споріднених із нею математичних дисциплінах, але їх можна застосувати і до будь-якого наукового мислення, а відтак, і до будь-якого виду егоїстичного розрахунку. Але обрахунок становить не що інше, як “механічне” (зовнішнє) сполучення та поділ якоїсь фіктивної матерії – чисел або алгебраїчних символів.

§ 29

Отож, ми робимо тут спробу порівнювати навіть мислення, яке утворює форми виборчої волі, з механічною працею, а його довершеність – із цілком *розважливо* застосованою працею, чому відповідають і метафоричні можливості нашої мови, які дозволяють такі вислови, як “будувати плани”, “кувати лихо”, “плести інтриги”, “снувати нитки змови”, “густе павутиння брехні та обману” тощо. Натомість виникнення та існування форм сутнісної волі ми вже порівнювали з *органічною* діяльністю, а їхній ідеал (як ми майже несподівано помічаємо) – із *мистецькою* діяльністю людини. Адже й справді: самі мовлення та мислення, в яких найяскравіше виявляються людська сутність та властивості індивідуальної душі в своєму найособливішому, найхарактернішому розвитку, є для людей не менш звичайним *мистецтвом*, аніж плетіння павутини для комах, будування гнізд і співи для птахів. І тут завжди постає питання: звідки береться в живій істоті таке *вміння*? І відповідь тут завжди одна й та сама, й складається вона з трьох частин: завдяки природженим нахилам і їхньому розвиткові; завдяки повторенню (спроб), тобто вправлянню; завдяки навчанню та наслідуванню, тобто завдяки перейманню вміння від досвідчених, але водночас завдяки наставникам, що ставляться з розумінням, співучастю та співчуттям. Нахили й навчання, кожне у свій спосіб, відсилають до нескінченного ланцюга причинового зв’язку. *Нахили* шляхом самого лише *органічного* акту цілком успадковуються від батьків і можуть передаватися лише ними. Лише розвиток цих нахилів являє собою діяльність (також по суті *органічну*) наділеної ними істоти, чому, звісно, мають сприяти інші обставини, а також турботливе виховання як розумове продовження чи доповнення породження. *Навчання* є вже цілком власною і в людині присутньою *розумовою* діяльністю, проте йому сприяють своїми зусиллями обізнані, старші, досвідчені люди

(хай то батьки або хтось інший), тож навчання та напучування допомагають одне одному і доповнюють одне одне. Натомість *вправління* – власне *тваринна* діяльність і праця (хоч би як вони зумовлювалися й підносилися людським духом) – є чимось здебільшого індивідуальним і посутньо зумовленим власною силою волі, хоча до нього заохочують також зовнішній примус, накази та спонуки. Взірці та приклади наслідуються людиною та живлять її завзяття, тому навчання і освіченість полегшують зусилля і примножують уміння.

§ 30

Мистецтво різноманітне і схильне до розгалуження та виокремлення як образотворче мистецтво, що має найширший стосунок і до виготовлення приладдя та знарядь, тож, зрештою, будь-який їхній вид, підвид, різновид вимагає свого майстра та митця. Отож ці знаряддя є чимось більшим за просто предмети споживання, бо їхня плоть і сутність втілюють у собі щось від внутрішньої гармонії, краси й довершеності того організму, що надає їм форми. Проте, якщо в розвитку тих чи інших мистецтв, а то й цілих родів мистецтв, настає момент, коли дії їхніх власних *знарядь*, або (що має ті самі наслідки) *метод* праці, починають настільки переважати (або є найголовнішими від природи), що доводиться осягати й застосувувати лише їх, то тут іще йдеться тільки про *механічні* або квазімеханічні операції – у тому сенсі, що витрата енергії (хай навіть вона скеровується чи здійснюється людським мозком середніх здібностей) набуває при цьому справжньої й вирішальної функції у наданні конкретному механізмові певної енергії, потрібної для виконання певної праці, вироблення певних продуктів. Тож цю кількість *людської* робочої сили можна з тим самим успіхом замінити такою самою кількістю будь-якої іншої механічної сили. Ця заміна відбувається тим легше, чим більшою мірою та чи інша річ виробляється суто з погляду її корисності, її застосування та споживання. І тут проходить межа, за якою та загальнолюдська, розумова праця, навіть без посередництва робочих знарядь, постає єдино необхідним і природним процесом. – Щоправда, перший процес – набуття інструментами продуктивності – треба розуміти, звісно, виключно в алегоричному плані, якщо знаряддями тут є поняття та методи, як в інтелектуальній праці й особливо в науковому

мисленні, проте *аналогію* зрозуміти неважко. Тут уже для формування витвору потрібні не так особливі здібності, дисципліна та вправність, як сама лише середня, абстрактна якість *animal rationale*¹, бо метод усе полегшує й виконує властиву роботу; вчитись доводиться лише його *застосування* і задля цього слід пізнати його *сутність*. А справжнє розумове виробництво, діяльність пам'яті чи сили уяви стають тут цілковито зайвими, ба навіть шкідливими: за справу має братися виборча воля, тобто намір (увага) й логічні операції, що їхня проста послідовність співвідноситься з розумовим виробництвом так само, як суто керована витрата сили людських м'язів – із працею рук і розуму скульптора чи маляра, любовно виконуваною ним на *власний* смак і з *власною* сумлінністю.

§ 31

Сутнісна воля сама становить творчий дух. Вона *сама* себе вдосконалює, наповнює себе новим змістом і надає йому нових форм. Але вона утворює також комплекси уявлень і думок, слова та речення, як і судження, ідеї, наміри; походячи із фантазії, усе разом бере початок у сукупності відчуттів. Однак там, де ця продуктивна діяльність нібито закладає, перетворюючись на суто логічне мислення, місце будь-якої особливої, конкретної, кваліфікованої праці заступає абстрактна, загальна й однакова розумова праця, яка належить до цього виду вже за самою своєю природою, навіть поза застосуванням знарядь, які її полегшують і редукують. А оскільки самі ці інструменти спрямовані винятково на свою мету, своєю корисністю та призначенням, вони тим більше створюються за *участі* виборчої волі та з неї і замість конкретно-людських продуктів стають абстрактно-людськими. Отже, у такий спосіб виникає також вільна *система* виборчої волі або її вища форма порівняно з нижчими, які відтепер визначаються нею і залежать від неї. Це, зокрема, *поняття*, які виробляються подібно до механізму чи знарядь і переходять із рук у руки, як речі зовнішнього світу. З огляду на сприйняття та застосування цих *понять* усі люди рівні між собою, бо *зрозуміти* й потім зберегти в пам'яті, як робити щось, може кожна людина, якій буде *доведена* правильність відповідних дій. Доказ звернений до загальної розумової здатності людини (тобто здатності до логічного мислення),

¹ розумної тварини (лат.)

яка повинна “схопити” доведене положення як правильне, тобто вважати суму понять, що в ньому стверджуються, як дійсно існуючу. “Істина” стає для розуму не менш об’єктивною, ніж якийсь предмет для чуття. Те саме відбувається й тоді, коли людині вказують на певний засіб для поставленої мети, і вона приймає таку “пораду”. Проте найоб’рунтованішим висновком буде такий: той, хто цілком визначився щодо своєї мети і чітко пізнав засоби для її досягнення, використовуватиме і застосовуватиме ці засоби, *якщо* вони йому підвладні, або намагатиметься здобути їх, якщо їх *немає*. Отож наставник і вчитель може тут іззовні надати *все*, хоч усі його дії полягають лише в тому, що він передає чи показує правильний метод або засіб і шлях до мети, (як дають чи показують дійсну річ). Сприйняти ж, осягнути й використати їх є справою самого учня: припускається, що він має до цього загальну здатність, бо допомога в розвиненні такої здатності не є обов’язком демонстратора як такого. Останній, як вчитель і радник, має тут обмежене завдання і обов’язок, причому він може відмовитися від них, передавши свою функцію комусь іншому, аби той скористався її змістом як своїм. Для дії пізнання та пізнаного, осягнутого методу, прийнятої поради (дії, яка є певним рішенням, а відтак, і певним *вчинком*) байдуже, чи була вона осягнута і розроблена самотужки, чи отримана і прийнята в готовому вигляді. Але єдино завдяки тому, що спрямований на неї, використаний нею вчинок *дійсно* має бажаний та передбачуваний успіх, набуває підтвердження його істинності і правильності, адже та дія є істинною і правильною достеменно так само, як і придатною, доцільною і застосовуваною. Отже, так само, як пізнання співвідноситься із таким цілеспрямованим вчинком, як прийняття рішення, воно співвідноситься з усім, що стосується якомога доцільнішого чи правильного утворення знарядь волі *як таких*. – Учитель і радник поводиться інакше, коли йдеться не так про доведення якихсь істин, як про зародження та формування здатності до певних звершень (саме остільки, оскільки ця здатність може бути розумовою силою). У цьому разі вчитель сам повинен бути майстром або принаймні досвідченою й обізнаною у цьому мистецтві людиною; а коли потрібна все ж таки певна форма сповіщення якогось вчення і мудрості, він має користуватися чи завоювати довіру до себе, звернутися до доброї волі, а не до розуму і вимагати радше заповзятливості та старанності, ніж кмітливості та розуміння.

§ 32

Форми сутнісної волі завжди є більшою або меншою мірою діяльними та дієвими, бо закорінені у житті, але як *мотиви* вони рішуче виступають у тому *разі*, коли зміст, із яким вони пов'язані, якимсь чином викликає сумнів чи спонукає до вибору. Цей зміст складається, зокрема, з норм або законів, які із загальних і невизначених можуть розвиватися в особливі та визначені. – Форми виборчої волі застосовуються в процесі їхнього здійснення. Це відбувається, коли суб'єкт фіксує їх подумки й за допомогою обмірковано-визначеної дії немовби копіює їх та переносить у дійсність. Однак робота і мета цих форм волі полягають у тому, аби діяти в якості *спонуки* до цього: чи то одноразово (тобто коли справу зроблено, вони втрачають свою цінність або придатність), чи то регулярно (за певних обставин). Їхній зміст, складаючись спочатку з окремих норм, завдяки додаванню та накопиченню прогресує в бік норм осяжних і сукупних. – Лише мірою того, як воля дотримується своїх власних норм і законів, тобто керується своїм власним природним уподобанням, чуттям та смаком (на користь чи проти чогось), своїми звичками, ідеями (їхніми сполученнями в пам'яті), отже назагал – своєю налаштованістю, своєю вдачею, своїм сумлінням, тобто керується цими *внутрішніми* законами, або ж підпорядковується *зовнішнім* правилам, які вона, можливо, встановила для себе завдяки своєму прагненню, розрахунку, своїй свідомості, – лише цією мірою воля є *свобідною*, самовладною, адже це суть детермінації свободи, в межах якої сама вона зберігається у своїх притаманних формах (хай навіть форми виборчої волі водночас становлять її заперечення). І саме таким чином сформована і визначена свобода дійсності співвідноситься з грубою і матеріальною свободою можливості. Адже свобода та воля є одне й те саме. Однак кожне воління, як і кожний рух, є необхідним остільки, оскільки притаманний природі речей, і є вільним остільки, оскільки його суб'єктом є окреме тіло чи воля індивідуального організму. Так, рух краплини води, яка, падаючи на камінь, немовби шукає собі шлях додолу і знаходить його в лінії найменшого опору або найбільшого тяжіння, є водночас вільним і необхідним: вільним, бо становище краплини та напрямок її руху кожного разу визначені її власною силою та моментом; необхідним, бо визначені іншими, сторонніми силами та моментами. Тож і найвищі духовні та розумові порухи людини

можна пояснити частково її власною волею, частково тиском обставин, і якщо воля підлягає останнім, вона є несвобідною чи вимушеною. Але ніщо, жодну річ та її властивості, а, отже, жодну форму сутнісної та виборчої волі, жоден рух або акт волі, не можна назвати свобідним, якщо вони в кожен відтинок часу не були б цілковито зумовлені та визначені повнотою своїх внутрішніх і зовнішніх умов; це припускається як зрозуміла, логічно-апріорна істина. Дійсна свобода волі полягає в її існуванні, яке є модусом тієї нескінченної, незбагненної, неспричиненої субстанції, зрозумілої як психічний атрибут; але не тому, що воно є модальністю, а тому, що воно саме субстанціальне. Крім того, існує певна уявна свобода для мислення людини – оскільки вона мислить свою діяльність і бездіяльність як об'єкт, поміж якими може вибирати, якому з них віддати перевагу, або ж оскільки вона сама створює та збирає докупи свою волю, й відтак, справді вважається паном і свобідним творцем, що протистоїть цьому створінню власної думки.

“довільним”). При цьому зір пристосований для такого вдосконалення та напруження набагато краще, ніж слух. Отже, чоловік стає більш здатним до активної і самостійної перцепції та апперцепції, яка немовби якимись хватальними органами схоплює та впорядковує матерію вражень, синтетично оформлює окремі частини та знаки в їхнє ціле. Це і є та *невсипуща увага*, завдяки якій, як уже відзначалося, зростають і формуються розсуд і тваринна пам'ять – орган, нахили якого потім удосконалюються з кожним поколінням і мають тенденцію успадковуватися також жіночою статтю. Щоправда, цю діяльність розсуду ще аж ніяк не можна назвати мисленням, але все ж таки вона є певним приготуванням до нього як така інтелектуальна діяльність, що може здійснюватися незалежно від безпосередніх життєвих спонук (без участі в ньому) й незалежно від безпосередньо сприйнятих вражень (тобто те, що розсуд додає з власних запасів до сприйнятих і дієвих подразнень, підтверджуючи слухність висловлювання грецького філософа: бачить і чує саме розсуд, решта є сліпою та глухою). Адже з порівняння даних, яке виконується з такою невсипущою увагою, – даних, доступних сприйняттю в силу самого лише спогаду, що оперує словесними знаками, а також із роз'єднання та поєднання цих даних, складається властиве (чи абстрактне) мислення. З них складається і виборча воля, коли ці дані становлять приступні волінню вчинки та їхні ймовірні чи достовірні наслідки, а думка про якесь певне воління вибирається (схоплюється) чи утворюється як чистий наслідок мислення про певний (цілком від нього відмінний) бажаний вплив. Отже, що більшою мірою подібний успіх прихований у майбутньому, то більша духовна далекоглядність (випереджаюча в часі, а не в просторі) потрібна для того, щоб виміряти по цьому успіху та скерувати на нього інші думки. І вже цю далекоглядність чоловік мусить вправляти хоча б тому, що йому належить керівна і провідна роль, принаймні в усій спільній діяльності, спрямованій назовні, що природно для чоловіка насамперед як сильнішої істоти, войовника, а також унаслідок його більшої рухливості та спритності, тим часом як жінку, навпаки, можна назвати схильною до осілости, важкою на підйом. Мандрівник же, особливо той, хто веде за собою інших, потребує далекоглядності, обачності та завбачливості в усіх значеннях; він має, зрештою, засвоїти звичку *судити* й вирішувати, які дії будуть правильними з огляду на ті чи інші обставини. Із *передчуття* близької небезпеки розвивається кмітливість, ознаки

перетворюються на аргументи, досвід подібних небезпек визначає плани. Провіднику доводиться думати й про те, як зберегти порядок *усередині* своєї групи, свого загону. Розв'язання суперечок потребує та виховує властивості, що ними відзначається *суддя*: терези є символом справедливості, які виявляють об'єктивне, справжнє і дійсне співвідношення між вчинком і стражданням, власністю та боргом, між правом і обов'язком. Адже якщо слушно, зокрема, те, що кожному належить своє, аби чимось вдовольнитися і щось терпіти, то необхідним є *порівняння* величини, ваги, корисності, краси окремих чи відокремлених речей, захопленої здобичі тварин чи людей, земельних ділянок чи знарядь. І з цього загального порівняння виникає особлива формальна діяльність: будь-який різновид вимірювань, зважувань, обчислень, тобто все, що стосується визначення кількостей та їхніх співвідношень. Але ж на це спрямоване й каузальне мислення, що ототожнює попередню подію з наступною відносно їхнього об'єктивного змісту або, як ми тепер кажемо, відносно кількості їхньої енергії. І на цьому ґрунтується будь-яка наукова методика, що в зародковому вигляді міститься також у всіх практичних заняттях і мистецтвах, хай навіть тут скрізь більше потрібні безпосереднє споглядання та відчуття правильного (інтуїція), ніж дискурсивне пізнання та усвідомлення співвідношень і правил. Утім, зазвичай припускається, що останнє завжди є від початку даним, а перше поступово виникає з нього, через переплетені між собою асоціації. Ця теорія зберігає тут свою силу – як це виявляється і з попереднього викладу – лише в значно модифікованому вигляді. Адже коли згадане пізнання немовби почерпується з якоїсь вже а *priori* готової душі й самостійно сформованого хисту – це одне, а коли воно засвоюється ззовні, коли його запозичують і застосовують без такої передумови – це зовсім інше. У першому випадку воно схоже на ліру, на якій грає обізнаний, у другому – на шарманку, що її може привести в дію будь-хто. Так само і зі знанням справедливості: або воно вже за своєю природою полягає в тому, щоб жити в згоді з нею через внутрішнє переконання та живу віру, або справедливість є та залишається мертвим поняттям, що його опановують, аби ним скористатися. Перше – справа шляхетної людини, в той час як на друге здатен кожен.

§ 34

Отже, викладене вище підводить нас до таких міркувань. Якщо чоловікові приписується перевага розважливості, то все ж таки розважливість аж ніяк не дорівнює інтелектуальній силі взагалі. Оскільки остання є продуктивною, синтетичною, значущим тут радше виявляється жіночий розум. Адже якщо в чоловічій конституції переважає м'язова система, то в жіночій – нервова. Відповідно до своєї пасивнішої, постійнішої, обмеженої вузьким колом діяльності жінки назагал є сприйнятливішими та чутливішими до вражень, які природно й несподівано надходять іззовні. Вони схильні радше задовольнятися близьким, сьогочасним і сталим добром, аніж прагнути далекого, майбутнього й рідко досяжного щастя. Тим рішучіше, пристрасніше реагує їхня воля на приємні чи неприємні зміни свого стану, й тому чуттєвість, яка опосередковує ствердні та заперечні почуття, а отже, здатність відрізнити добро від зла, красу від потворного, розвивається та вдосконалюється в жінок у такий спосіб, який цілковито не збігається із пізнанням предметів і процесів (з об'єктивним пізнанням). Це останнє набувається (вже як сприйняття) головним чином внаслідок напруженої діяльності зору, потім слуху, а також дотику як допоміжного чуття, в той час як чуттєвість належить насамперед (окрім спільного чуття) особливим органам нюху та смаку й потребує лише пасивної апперцепції. Чуттєвість, а відтак і будь-яке *безпосереднє* ставлення до речей, що ним характеризується сутнісна воля, є цариною жінки. І будь-яка діяльність, що безпосереднім чином – чи то первісно, чи то завдяки звичці та пам'яті – виявляє себе як наслідок і властивість самого життя, а отже, й будь-які вияви та спалахи настроїв, душевних порухів, думок, підказаних сумлінням, відзначаються щирістю й наївністю, безпосередністю й пристрасністю, притаманними жінці як людині, більш природній із будь-якого погляду. Саме на цьому ґрунтується та продуктивність духу, фантазії, яка завдяки витонченості виборчого почуття, "смаку", перетворюється на мистецьку продуктивність. І навіть якщо для подужання великих творів така продуктивність потребує насамперед чоловічої сили та розважливості, а нерідко й егоїстичних спонук, які заохочують і підвищують активність чоловіка, то все ж таки найліпша частка, ядро *геніальності*, зазвичай успадковується від матері. І найзагальніший мистецький дух у народі, що виявляється в прикрасах, піснях, казках, спирається на дівочі

мрії, радість материнства, жіночу пам'ять, жіночі вірування та жіноче вміння передчувати. Тож і геніальна людина залишається багато в чому жіночною натурою: наївною і щирою, м'якою і чуйною, жвавою і легко мінливою в своїх настроях, веселою або меланхолійною, а також мрійливою і захопленою; така людина проживає своє життя немовби у безперервному сп'янінні, віддаючись усім і всьому з цілковитою довірою, тому буває необачною, ба часто навіть сліпою та безтямною, як у побіжному, так і глибинному сенсі. І, як наслідок, у середовищі справжніх чоловіків із їхньою сухою, діловитою серйозністю, така натхненна людина може здаватися нерозумною, а то й виглядати дурником, блазнем чи шалапутом – як виглядає п'яний серед тверезих. І майже так само ці чоловіки, якщо їхнє судження залишається цілком неупередженим, оцінюють поведінку та сутність достеменної жінки: для них вона є чимось незрозумілим, абсурдним. – Насправді ж геніальна людина має всі ті (хіба що яскравіше виявлені) властивості, що їхні ознаки можна знайти в будь-якої істоти, наділеної даром мовлення; вона є найближчою до того типу досконалої людини, що його ми здатні собі уявити як ідеальний образ. Адже силою м'язів і відвагою відзначаються вже й деякі тварини поміж тварин. За людським же родом залишена така можливість як сила розуму та геніальність. Геніальна людина – це людина мистецька; вона являє собою розвинену форму ("цвіт") природної (простої, справжньої) людини. Натомість у царині навмисного і свідомого способу дій гору над нею бере людина *вдавана*, тобто та, в якій виявляється протилежність усьому природному. Така людина немовби робить із себе когось іншого, вважаючи цю машкару корисною й доброю для себе. Якщо за своєю ідеєю жінка більше схожа на природну людину, а чоловік – на вдавану, то чоловік, у якому переважає сутнісна воля, перебуває ще під впливом жіночого духу. За допомогою виборчої волі він позбавляється його й лише тоді набуває мужності в чистому вигляді. Жінка ж, яка керується виборчою волею, в цій послідовності становить найпізніший феномен, що його вільний чоловічий дух знов-таки прирівнює до себе або ж уподібнює собі. – Поети й мислителі схильні вихвалити жіноче несвідоме [das Un-Bewußte], загадкову глибину жіночої сутності та вдачі, святу простоту жіночої душі, й ми подекуди здогадуємося, що ми втратили, ставши холодними й розважливими, пласкими й просвіченими. І все ж таки й тут підтверджується, що природа руйнує лише для того, аби відродити до нового життя здатні до розвитку

елементи. Адже таким чином людина, через найчистіше й найвище пізнання, де наука перетворюється на філософію, знову здобуває ту радість споглядання й любові, яка була для неї зіпсована всілякими рефлексіями та прагненнями. – Якщо ми захочемо викласти зазначені антиномії, спираючись на впорядковані вище поняття, то виявиться, що свою панівну визначеність і виразність отримують:

	<u>темперамент</u>	
жінки:		чоловіка:
завдяки налаштованості		завдяки прагненням
	<u>характер</u>	
жінки:		чоловіка:
завдяки вдачі		завдяки розрахунку
	<u>спосіб мислення</u>	
жінки:		чоловіка:
завдяки сумлінню		завдяки свідомості

– Однак стосовно *тих* загальних виявів сутнісної волі, що залишилися за межами цих протилежностей, то можна вважати, що пристрасність і відвага перебувають в аналогічному співвідношенні геніальності із жіночою та чоловічою природою, – тільки пристрасність, яка відповідає рослинному життю та здатності до відтворення, сильніше виявляється в жіночій природі, а відважність, пов'язана з тваринним життям і збудливістю, – в чоловічій. Пристрасть, яка, за своїм поняттям, є пасивною волею, в чоловіках активніша; відвага, тобто за своїм поняттям активна воля, у жінок виявляється більш пасивно (у вигляді терплячості, непохитності). Геніальність же, тобто духовна воля, притаманна обом статтям однаковою мірою: спираючись на жіночу сутність, вона досягає своєї довершеності в чоловічій, і становить водночас внутрішню, темну, пасивну та зовнішню, світлу, активну сторони життя й мислення.

§ 35

Так само, як і жіноча та чоловіча сутності, пов'язані між собою в більшості випадків *молодість* і *старість*. Молода жінка – це властива жінка, стара ж стає більш схожою на чоловіка. Молодий чоловік,

навпаки, має в своїй суті ще багато жіночого й стає справжнім чоловіком лише в зрілому, старшому віці. Тому жінки та діти, згуртовані між собою спільним духом, легко розуміють одне одного. Діти наївні, лагідні, живуть сьогоднішнім днем, а їхній спосіб життя та нехитрі заняття зумовлюються природою, домівкою та волею тих, хто їх любить і піклується про них. По суті, зміст їхнього існування полягає в зростанні та розвитку прихованих у них нахилів, схильностей і здібностей. Тому вони здаються справді *безневинними* створіннями, бо якщо й чинять щось зле, то роблять це під впливом якогось чужорідного, в *них* пануючого духу. Людина стає самою собою, тобто відповідальною, свідомою своїх вчинків істотою лише завдяки мисленню та знанню, завдяки *набутому* через навчання уявленню про правильне й обов'язкове – отже, завдяки пам'яті та *сумлінню*. Однак повною мірою все це досягається лише тоді, коли людина діє холоднокровно, з обміркованістю, з урахуванням власної вигоди, тобто як цілком розумна істота. Тоді й закони та правила знаходяться вже не над нею і не в ній, а під нею та поза нею; вона *не* дотримується їх, якщо вважає, що іншим шляхом ліпше досягне своєї *мети*, й бере на себе відповідальність за всі неминучі чи ймовірні наслідки цього порушення правил. Людина може й прорахуватися, виставити себе дурнем, віддавши перевагу *одному* різновиду лиха перед іншим, меншому благу перед більшим; вона може й сама це зрозуміти, коли досягне своєї мети, й пошкодувати про це. Але коли вона міркувала та щось вирішила, то (за припущенням) могла спиратися лише на свою власну спроможність мислення та усвідомлювані нею і наявні в її розпорядженні дані. У вдумливій оцінці цих даних й полягала її властива діяльність: вона *могла б* оцінити їх інакше, але не завдяки простому волінню, а завдяки більшому і розлогішому пізнанню, за наявності якого вона *мала б* змогу це зробити. Так от, єдиною вартою бажання річчю залишається коригування та вдосконалення тієї проникливості розуму [Einsicht], що спричиняє розважливішу, а отже, ліпшу для суб'єкта поведінку. Завдяки неупередженому, розраховувальному мисленню людина здобуває свободу – свободу від тих імпульсів, почуттів, пристрастей, упереджень, що зазвичай над нею панують. Так, із віком зменшується пристрастність кохання та дружби, а також ненависті, гніву й ворожості. Щоправда, в широкому значенні ті самі відчуття жвавішають лише з роками: наприклад, статеве кохання та його корелят – ревності. Крім того, лише завдяки тривалості відповідного стану звичка та stále й дедалі сильніше почуття її цінності стають могутньою силою, що пов'язує

людей між собою. Те саме цілковито стосується випадків, коли йдеться про розвиток і зрілість інтелекту. Тому пристрасна людина (бо її пристрасність – це жага, яка необхідно прагне задоволення та втамування) може легше *застосовувати притаманну* їй здатність до хитромудрого мислення та виношування планів, і їй менше треба зважати на інші мотиви, які в неї ще слабкі й становлять меншу перешкоду. Отже, молодому це легше, ніж старому. Так само легше молодому долати всілякі небезпеки для тіла і життя, щоб досягти своєї мети, бо йому на допомогу приходять нерозсудлива юнацька відвага. Однак головною умовою для чисто самоправного способу дій завжди залишається незалежність мислячого мозку і його *багатство*, завдяки чому людина має в своєму розпорядженні повноту накопиченого досвіду, на цій підставі створену чи ззовні засвоєну науку. Завдяки цьому багатству людина стає розважливою, розпізнає корисне для себе, тобто для свого тіла та життя, а зрештою, й для спасіння своєї душі. І саме ця риса притаманна старій людині, особливо якщо всі її справи та думки зосереджуються на визначених і простих цілях, які здаються досяжними *завдяки* розважливості. Такими природними цілями є, зокрема, примноження майна чи здобуття більшого авторитету, впливовості, шани, тобто радощів та речей, бажаних для всіх людей і за будь-яких обставин, проте цілком особливої цінності та принакності вони набувають лише в таких випадках: 1) коли ми вже ними насолодилися, отже, спізнали їх; 2) після того, як інші, менш розсудливі й розумні пристрасні й схильності, що зазвичай “вирують” у більш молодій людині, всі ті форми вияву первісної вразливості, що випліскується через край, жаги до життя, до боротьби, до гри, як то кажуть, відбувають і втамуються. – Так треба розуміти важливий вислів, який *Гьоте* – котрий взагалі багато розмірковував на цю тему – обрав якось епіграфом: “Чого бажаєш в юності, те сповна маєш в старості”, а саме (так можна пояснити цю ідею) – засобів і методів досягнення щастя. Натомість справжню насолоду щастям і його внутрішню передумову становить сама молодість, і те, що їй належало, вже не повернути жодним мистецтвом.

§ 36

Отже, якщо протилежність статей є постійною та незмінною й саме тому виявляється також у досконалому вигляді лише в поодиноких випадках, то протилежність віку є, мабуть, більш визначеною, але

водночас украй плинною, і спостерігати її можна лише в розвитку. І якщо перша відмінність закорінена в рослинному житті, вплив якого набагато сильніше зберігається в жінках, то друга пов'язана головно із тваринним життям, що його виявам, значнішим у чоловіках, ми вже приділили належну увагу, але особливо ці вияви переважають і відзначають нисхідну половину нормального життєвого шляху порівняно з висхідною, а отже, тим більше стосуються життєвого шляху чоловіка. Таким чином, у першому випадку панує антиномія налаштованості і прагнення, а в другому – антиномія вдачі та розрахунку. Третя протилежність, яку ми тут розглянемо, розвивається переважно в *розумовій* сфері. Вона стосується способу мислення, знання. Це – протилежність між людьми з *народу* та *освіченими людьми*. Подібно до першої, ця протилежність є незмінною, бо розмежовує цілі класи, але водночас і плинною, тому що ці класи можна визначити лише штучно, між ними постійно відбуваються переходи й завжди наявні численні проміжні щаблі. Значення цієї протилежності помітить і поверховий спостерігач, і все-таки в концептуальному і справжньому сенсі важко зрозуміти, однак нам доводиться констатувати, що *сумління* дійсно живе лише в народі. Воно є спільним благом і спільним органом, але кожен володіє ним на свій копил. Сумління залежить від загальної волі та духу, від традиційного способу мислення, воно успадковується як природжений нахил, розвивається разом із усім мисленням як суттєвий зміст пам'яті, пов'язаний із власними інстинктами та звичками, а отже – як ствердження та освячення відчуті і зростаючої любові до ближнього, як чуття власного добра і зла і смак до добра і зла чужого, тобто природне, звичне, схвалюване, з одного боку, та протиприродне, незвичайне, засуджуване – з іншого. Тому назагал, у колі людей, на яких споконвічно й поширюється дія сумління, привітність і ввічливість вважаються добром, а норовливість, гнівливість, бешкетництво – злом. Зокрема ж, у ставленні до старших, сильніших, владоможних послух і цілковита покірливість їхній волі протиставляються непокорі, сваволі, ошуканству. Усі ці почуття в подальшому підсилюються та спонукаються прикладом і напученням, пробудженням страху та надії, вихованням шанобливості, довіри та сумлінності; вони розширюються та вдосконалюються завдяки зверненню їх до вищих, загальніших авторитетів і властей, до високошанованих і шляхетних членів громади, до заповіданого традицією, що її вони репрезентують, а головне – ці почуття присвячуються невидимим, святим богам і

демонам. Однак саме ця побожна воля душі може вже у дитячому віці розвинутися і вдосконалитися, а може зачерствіти, занепасти, якщо дитину позбавити всіх цих різноманітних сприятливих умов, а надто – коли нахили в неї слабкі чи взагалі відсутні. Й що меншим стає сумління, то легше поступається воно ворожим силам у життєвій боротьбі, і свавільна людина усуває його зі свого шляху як перешкоду, бо вважає комплексом упереджень і намагається розкласти його на елементи. Однак лише освічена, обізнана, просвічена людина (в якій сумління – завдяки її шляхетності, вихованості, схильності до мислення – досягає найвищого свого розвитку, свого найтендітнішого розквіту) може також цілковито і радикально знищити в собі сумління, зректися (після розгляду підґрунтя) віри своїх батьків і свого народу, спробувавши замінити її ліпше обґрунтованими, науковими поглядами на те, що є для неї (та, мабуть, для будь-якої не менш розумної людини) дозволеним і правильним, а що забороненим і хибним. Така людина рішуче вважає своїм правом керуватися у своїх вчинках не сліпими й нерозумними почуттями, а лише чітко осягнутими підставами. Саме такий виборчо-вольовий, власний погляд на життя ми розуміємо тут як *свідомість*. Свідомість – це виборчо-вольова свобода в її найвищому вияві.

§ 37

Натомість найпростішим і найглибшим виявом сумління є *сором*: відраза до певних вчинків і промов, незадоволення самим собою, а можливо, й іншими, якщо їхня поведінка відчувається як власна, коли сталася якась прикрість. Ця відраза чи боязкість споріднені зі страхом, а незадоволення чи обурення – з гнівом, тож сором завжди являє собою суміш цих двох афектів, хоч би яке з них виявилось першим. Сором – це насамперед приховування, утаювання, замовчування, боязкість чогось оголеного, розкритого, відомого. Тому він стосується особливо статевого, подружнього, домашнього життя, є притаманним насамперед жінкам (особливо дівчатам), дітям і юнакам і вважається їхньою оздобою – саме тому, що їм зазвичай личить жити у вузькому колі, зберігаючи залежність, скромність і шанобливе ставлення до чоловіка, матері, батька або вчителя. Господарю ж, якому треба з'являтися на вулиці та на ринку, виходити у громадське життя чи в світ, доводиться певною мірою долати цей сором або ж надавати йому нової форми. Сором завжди є

спроможністю сутнісної волі, яка стримує нас, забороняє те, до чого нас можуть підштовхувати інші спонуки; він є визнаним паном, безумовно значущим авторитетом, який завжди є правим, завжди залишається правильним. Не всім можна показувати, говорити чи робити те, що призначається лише небагатьом, і не від усіх можна стерпіти те, що ми охоче дозволяємо декому, полюбляємо як звичне, а то й вимагаємо як належного. Із природно відразливого, неприємного для всіх сором поширюється на заборонене як таке: на те, що насправді відчувається, мислиться й усвідомлюється як перевищуюче межі власної свободи, власного права, як порушення та несправедливість, відтак – на будь-які нескромні, надмірні, нестримані вчинки та висловлювання. Отже, негативно реагує на зазіхання та втручання у *свою* сферу не *чужа* воля, а також не *лише* якась воля спільноти, що призначає кожному своє й не може дати чи дозволити те, що не дозволено нікому, вже через те, що сама цього *не має*, й яка натомість забороняє *будь-які* порушення, якщо вони *суперечать* її цілям. Але ця негативна реакція являє собою (бодай *часом*) формотвір *власної* сутнісної волі, яка узгоджується з волею спільноти *проти* іншого формотвору тієї самої сутнісної волі або проти виборчої волі, прагнення якої спрямовані в *інший* бік. Сором є тут або болісним *відчуттям* осуду з боку самого себе чи своїх товаришів, або страхом перед цим осудом, що, як і будь-який страх, є передчуттям болю. Але такий біль є певним применшенням власної сили, відчуттям власного безсилля, нікчемності, й тому людина, яка зазнає ганьби, бачить себе приниженою, ображеною, заплямованою; здоров'я та краса її духовного тіла, її *честь* уже не є бездоганними: адже честь відчувається і мислиться як щось реальне, бо вона – це і є сама сутнісна воля, оскільки ця воля причетна до того добра, в яке вірить і яке схвалює та чи інша спільнота, а отже, оскільки вона сама є *доброю*, то в своєму бутті мусить також виявлятися доброю. Отож той, хто вчиняє щось ганебне, шкодить самому собі. Це – первісна і також розвинута ідея моральності, доки людина уявляється індивідом і не більше ніж суб'єктом своєї виборчої волі. Таку природну підставу можна охарактеризувати й у такий спосіб: нікому не *подобається* мати погану репутацію, бо це *змушує* людину відчувати до себе відразу й вважати себе нікчемою. Та й чуттєве значення цього слова виявляє ядро тих природних функцій, із якими первісно пов'язувалося, та й досі пов'язується, почуття сорому. Інверсія, в якій моральні поняття стають конвенціональними і застиглими, означає:

в суспільному житті, корисному для тебе і навіть необхідному для твоїх цілей, ти мусиш обмежувати свою свободу, зважаючи на свободи інших, зокрема для того, щоб захистити, а може, й розширити свою сферу впливу, ти маєш підтримувати в інших повагу до себе та страх перед собою як віддзеркалення їхнього уявлення про твою силу, а тому *також здаватися* морально доброю, шляхетною, чесною і справедливою людиною, *якщо вже*, і доти, доки цінність надається бодай *позірності* цих якостей. Однак цінність *може* надаватися *лише* позірності, якщо кожна істота поряд із тобою думає тільки про себе й цінує подібні якості лише заради їхніх можливих *наслідків* – частково загалом, частково – особисто для себе. Отже, оскільки *ті самі* наслідки можуть випливати з цілковито різних мотивів (із сутнісної або виборчої волі), то дійсні їхні причини неістотні, і лише *спочатку* припускаються звичайні і за звичкою обрані причини. Бо, звісно, коли хтось хоче діяти на ринку згідно з тією максимою, що чесність є найліпшою *політикою*, то цілком байдуже, чи справді в нього чесні *наміри*, і коли він чемно, лагідно, послужливо *поводиться* в світському салоні, то цього досить для доброї репутації – адже тільки недосвідчені відмовляються приймати паперові гроші попри те, що завдяки конвенції вони фактично дорівнюють за вартістю чистій монеті.

§ 38

Отож, якщо закони ринкових відносин зводять лише зовнішні перешкоди перед безмежним від природи прагненням, то салон, тобто конвенціональне товариство людей, охоплених безсоромною пристрасстю до ствердження свого авторитету, не дозволяє переступати межі певної міри. Такий характер наявних правил має виявлятися тим більше, чим більше суспільні кола розвиваються згідно з притаманними їм підставами, а відтак, віддаляються від своїх джерел у спільноті, як про те свідчить таке історичне явище як княжий двір. Суб'єкт виборчої волі, який тут в них виявляється, фактично не має жодних якостей, а лише більші чи менші знання стосовно своїх цілей і правильних шляхів їх досягнення. Знання об'єктів є необхідною умовою прагнення до них, а знання наявних чи досяжних засобів – передумовою їх застосування. Тому розширення знань означає примноження та урізноманітнення жаги, і що яснішим і певнішим є знання про те, що даний засіб доведитиме до мети, то легше

долаються спротив, сумніви, якщо такі ще виникають. Безглуздо соромитися тому, хто *знає*, що робить, а отже, зважає свої дії й вимірює їхню цінність за критерієм успіху – певного чи ймовірного. Тож коли він припускає можливість осуду з боку інших, то намагається виявити, наскільки погано це на нього вплине і чи не будуть 1) біль, 2) шкода, тобто біль, що може бути спричинений у майбутньому, більш ніж компенсовані через здобуті водночас вигоди. Для такого способу мислення не існує ні абсолютного зла (крім абстрактного поняття болю), ні абсолютного добра (крім абстрактного поняття задоволення). Однак сором упертий і протиставляє абсолютну заборону й абсолютний осуд певних схильностей. Тож можна зрозуміти, наскільки вони непристойні для освіченої, свідомої людини. Якщо ж згадати той факт, що найбільшої сили сором набуває, коли йдеться про *гріх* і гріховність, і що *сумління* взагалі знаходить подумки свій вияв і свою підтримку в релігійній *вірі*, то вперше стає очевидним, що зазначена тепер протилежність поширюється головним чином на спосіб мислення і набуває, схоже, суто *теоретичного* значення, адже, звісно, з невір'я індивіда ще не впливає відсутність у нього сумління. Але руйнація віри як об'єктивного сумління часто робить надто слабким опір суб'єктивного сумління. Коли дерево зрубано, можна ще спіткнутися об його коріння, але головою на нього вже не налетиш. Отож віра так само є надбанням народу, як невір'я – вчених та освічених. Тому, коли один поет і пророк назвав властивою *темою* *всесвітньої історії* боротьбу між вірою та невір'ям, то істинність цієї думки стосується також елементу боротьби між народом і освіченими верствами. Таке саме значення має й протилежність жіночої і чоловічої статей, бо жінки є віруючими, а чоловіки – невіруючими. Та й з огляду на вік ми виявимо таку саму різницю. Адже покірливість є дитячою рисою й залишається притаманною також споглядальному, поетичному природному чуттю юнака; натомість чоловік зрілого віку виявляє більшу схильність і здатність до самостійного сумніву, до наукового мислення, хай навіть занурений у філософські роздуми *старець* і повертається іноді до пустотливого й довірливого дитинства, коли його серце неначе оновлюється в онуках. І такою самою шанобливістю і вагомістю, що її викликає в юнацтва старий, користуються в органічному сумісному житті чоловіки у жінок, а досвідчені, мудрі люди – у простого народу, якщо не *протистоять* йому як чужинці. Мудрістю відрізняється старий від юнака, чоловік – від жінки, а народні вчителі та вчені живуть як старі й тямущі люди

поміж селянської простоти та побожності. Тож усі ці антитези треба розуміти лише як *можливі* протилежності: життя їх вирівнює, а смерть виявляє. Рано чи пізно неминуче розгортається трагічний конфлікт, пов'язаний із перетворенням спільноти на суспільство.

§ 39

Отже, з усього цього випливає, що сутнісна воля містить у собі умови виникнення спільноти, а виборча воля – суспільства. Тому й сфера життя та праці *спільноти* переважно притаманна, навіть із необхідністю належить, *жінкам*. Їхнє природне місце діяльності – це дім, а не ринок, власні покої або дім друзів, а не вулиця. У селі домашнє господарство є самостійним і сильним, та й у місті воно зберігається у вигляді домашнього господарства городян, набуваючи певної довершеності. Однак у великому місті воно стає вихолощеним, тісним, нікчемним, зводиться до поняття простого житла, що його можна за гроші отримати будь-де й на будь-який термін. Це всього лише тимчасове пристановище під час подорожі світом. Постійне ж перебування в рідній домівці так само личить жінці, як не личать їй у традиційному народному уявленні мандри. “Парубок-домосід – це те саме, що дівиця-мандрівниця”, – таке прислів'я існувало колись поміж ремісників. Справді жіночою думкою виглядає й вислів містика: «Es ist kein üsgên als quot, ein inneblîben wêr den besser». Уся діяльність жінок становить радше внутрішню творчість, аніж зовнішній вплив. Мета цієї творчості полягає в ній самій, а не в її завершенні. Тому надання особистих послуг і здається таким доречним для жінки призначенням, бо ці послуги повністю завершуються в її існуванні і ніколи не можуть мати навіть своїм *результатом* жодної речі. Тому й багато які справи, пов'язані із *землеробством*, цілком личать жінці, і в найздоровіших станах життя народу споконвіку доручаються їй (хай нерідко і в надмірному обсязі). Адже землеробство – це праця як така, самовіддані зусилля, сила, спонукувана диханням небес. Його можна розуміти як послугу природі, воно розгортається в безпосередній близькості від домашнього господарства і забезпечує його благословенними плодами. Що ж до мистецтв, то *поетичні* (радіше мелодичні) більше притаманні жінці, ніж образотворчі. Адже музика, й передусім співи, – це саме жіночий хист. Високий, дзвінкий, м'який і гнучкий голос жінки може виконувати функцію як оборони,

* “Виходити не личить нам, нам краще залишатися вдома” (нім.).

так і нападу. Пронизливий крик і вереск, тріумфування та голосіння, як і будь-який дзвінкий сміх чи плач, що, зрештою, вибухають словами, вихоплюються з душі жінки, як джерело зі скелі. І як міміка є німим, так музика є голосним виразом душевних порухів. Усі музи є жінками, а *Пам'ять* – їхня мати. Між музикою та мімікою знаходиться *танок* – такі безцільні, такі пристрасні, чарівні рухи, в які представниця жіночої статі вкладає стільки сил, що їхнє планомірне напруження, напевно, виснажило б її до смерті. Проте з якою легкістю *навчаються* жінки також усьому легковажно-чарівному, дотепно-дивному! Звідси походить їхня здатність запам'ятовувати та зберігати форми, обряди, стародавні наспіви, прислів'я, загадки, замовляння, трагічні та комічні історії; звідси їхня схильність до копіювання, їхній потяг до пікантного прикидання й до всього грайливого, принадного, простодушного, але також і їхня налаштованість на глибоко меланхолійну поважність, на побожний трепет і молитву, на передчуття та пророцтва, їхня схильність, як уже згадувалося, до мрійливості, чуттєвості та поетичності. Співи та поезія мають одне першоджерело, але співи та мовлення лише поступово відокремлюються одне від одного і набувають кожне свого, особливого вигляду, і все ж таки в царині властиво *красномовства* залишається чимало від інтервалів і каденцій співу. (Вище ми вже наважилися припустити, що мова як така, природне розуміння *змісту* слів, була винайдена завдяки материнській любові. Мабуть, правильніше було б сказати, що вона найсильніше *сприяла* цьому винаходу, бо й статеве кохання брало в цьому чималу участь (починаючи вже з тваринного світу), а з погляду музичності та властиво патетичності співу й мовлення – навіть більшу. Те, що глибоко хвилює душу, поривається вийти назовні в radoцax і стражданні, робить людину красномовною й балакучою, перетворюється на мистецтво, коли безформне почуття шукає та знаходить свою форму. Жіноче серце безпосереднішим чином тріумфує та ремствує, а його свята справа – кохання – просякає пристрасною думки, спонукає навіть до хитрощів та інтриг, які становлять знаряддя саме *слабшої* статі, але таким чином безпосередня (наївна) діяльність скрізь переходить у рефлексивну й у процесі розвитку приводить до більш свідомого уявлення про засоби, відтак – до чіткішого відрізнєння їх від цілей, а зрештою навіть до протиставлення перших другим. Поміж образотворчих мистецтв – у широкому значенні цього поняття – *ткацтво*, як відомо, вже внаслідок свого домашнього призначення найбільше відповідає жіночому духу: цей різновид праці,

який потребує уважності та пильності, старанності й ретельності, точності у відтворенні візерунку, терплячого дотримання традиційного стилю, але також і свободи у вигадуванні та втіленні витончених форм, дрібних і примхливих елементів оздоблення; тут потрібне зосереджене застосування всього наявного смаку, спрямованого на створення чогось теплого, м'якого й затишного, а все це і є справжні чесноти та радощі жіночої душі. Справді улюбленим заняттям жінки є також *відображення* дійсного, всього того, що викликає задоволення та захоплення, й особливо втілення образів гарних і милих серцю людей заради збереження *пам'яті* про них у *спогляданні*, як про те оповідається в чудовій грецькій легенді про винайдення портретного малярства. Адже в розпливчастій проекції форм на площину (звідки походить також мистецтво письма) жіночий геній, певна річ, знаходить свою межу, бо пластика і тектоніка вимагають могутнішої, свідомішої фантазії та сильнішого протистояння опору матеріалу.

§ 40

Отож будь-яка праця з чужим, а то й ворожим матеріалом, що його треба перетворювати чи навіть переборювати, личить чоловікові. І все ж таки будь-яка праця належить сутнісній волі, якщо виконується не із суцільним незадоволенням і щонайменш є предметом воління заради певної намисленої мети. Отже, будь-яка праця є за своєю природою спільотною, але окремі її види більшою або меншою мірою можуть бути зрозумілі як самий лише засіб: більшою – коли праця пов'язується з муками і стражданнями й доречна радше для чоловічої й тяжкої праці, аніж для жіночої й тендітної. Тож моменти цієї діалектики містяться почасти в об'єкті, почасти в людському дусі. Всяке ж мистецтво за своєю природою, подібно до сільських і домашніх занять, притаманне царині теплого, м'якого та вологого, воно є органічно-живою й саме тому жіночо-природною працею, а відтак – спільотною. З іншого боку, спільнота, доки вона на це здатна, навіть неприємну працю перетворює на різновид мистецтва, надаючи їй стилю, поважності та принадності, а також певного рангу у своїй ієрархії – як професії та честі. Однак завдяки грошовій винагороді за працю, завдяки виставленню готових речей на продаж і особливо завдяки праці для створення запасів цей процес має постійну тенденцію обертатися на свою протилежність, перетворювати індивіда на свого єдиного суб'єкта

нарівні з тією намисленою річчю, що припускається суспільством разом із ним. Такий суб'єкт, як ми вже зазначали, згідно з усіма своїми властивостями й із цілковитим усвідомленням виконує роль торговця чи крамаря. Протиставлення та взаємне заперечення засобів і цілей стають тут чіткішими, оскільки засоби *не* є працею, хоч і мають місце в діяльності, яка марудна, нудна та суха, однак, що набагато гірше, являє собою добровільне – нехай і лише можливе – скорочення своїх статків, певний ризик, який за своєю природою є так само неприємним, як прибуток – приємним. Тому зрозуміло, наскільки торгівля має суперечити *жіночій* душі. Жінка-торговка – явище не рідкісне в житті вже перших міст – виходить за межі своєї природної сфери ще й з правового погляду, являючи собою першу самостійну або емансиповану жінку. Звичайно, торгівлею, як і будь-яким іншим ремеслом, можна займатися чесно й сумлінно. Але що планомірнішою й далекокосяжнішою вона виявляється, то більше вона спокушає й підштовхує до хитрощів та брехні як найефективніших засобів здобуття більшого зиску чи відшкодування збитків. Безумовна воля до власного збагачення робить крамаря нещадним, перетворює його на тип того егоїстично-свавільного індивіда, для якого решта людей – принаймні всі, хто не входить до кола найближчих друзів – є лише засобами та знаряддями для досягнення своєї мети; такий індивід є властиво суспільною людиною. В його мові найзбезпосереднішим чином виявляється виборча воля: слова, які він обирає, розраховані на певні наслідки, тому навіть правдиві, але менш дієві слова так легко переходять у нього в брехню як найефективніший метод. Брехня не вважається в торгівлі неприпустимою, якщо не є обманом, бо призначена просто для того, щоб викликати бажання щось купити, а не для того, щоб продати товар за завищеною вартістю. Але багато що з того, що в системі торгівлі потребує прорахованих слів, є якщо й не справжньою брехнею, то все-таки по суті неправдою, бо слово втратило свої якості, і (подібно до будь-яких речей) його знижено до самої лише кількості застосованих засобів. Тож у широкому сенсі брехня стає характерним елементом суспільства. – Однак такі самі стосунки, що й із торгівлею, жінка має із будь-якою вільно-підневільною працею та послугами, що не відповідають її уподобанням і звичкам, та ще й не впливають із її почуття обов'язку. Ця праця купується та продається, але її продукти не приносять жодного плоду, а послуги надаються не людям чи природі, а

мертвому, зловісно-могутньому устаткуванню. Це – фабрична праця. І найпридатнішою для цього обслуговування машин суб'єктам капіталістичного виробництва має здаватися саме жіноча робоча сила, бо вона найточніше відповідає поняттю простої і посередньої (пересічної) людської праці, обіймаючи проміжне становище між спритністю та сприйнятливістю дитячої праці і надійною силою чоловічої. Адже ця звичайна фабрична праця є, з одного боку, *легкою*, й тому для деяких механічних, одноманітних, фізично неважких процесів і застосовується дитяча праця; з іншого ж боку – *важкою*, й тому часто потребує також участі чоловіків, здатних упоратися з велетенськими знаряддями з належною уважністю, напруженням і холоднокрівністю. Все, чого не можуть подужати діти й до чого немає потреби залучати чоловіків, залишається на долю жінок. Проте, за рівності інших умов, жінки мають перед дітьми перевагу у надійності, а перед чоловіками (з відомих причин) – у дешевизні своєї робочої сили. Тож заради того, щоб заробіток відповідав середнім витратам на утримання сім'ї, жінки (так само, як і дитяча підсобна робоча сила) змушені вступати на ринку праці у конкуренцію зі своїми “годувальниками” – споконвічними представниками людської робочої сили (адже з комерційного погляду сім'я є не чим іншим, як кооперативним товариством, створеним для споживання засобів існування та відтворення робочої сили). Отож ясно, що спочатку торгівля, а потім, якщо й не сама праця в промисловості, то принаймні та свобода й самостійність, із якими робітниця вступає в боротьбу за виживання (самостійно укладаючи контракти, володіючи грошима тощо), вимагають і заохочують розвиток її свідомості, сприяючи здатності до розважливого мислення. Жінка стає просвіченою, холоднокрівною, свідомою, і навряд чи є щось більш чуже, навіть жахливе для її первісної, попри всі набуті видозміни, все-таки *природженої* природи: Навряд чи є щось характерніше й важливіше за це для процесу формування суспільства та розпаду життя спільноти. Саме в ході такого розвитку стверджує свою істинність “індивідуалізм” – передумова суспільства. Але тут приховується й можливість його подолання та відтворення спільнотних форм життя. Аналогію між долею жінки та долею пролетаріату було помічено і стверджено вже давно. Як і у випадку поодинокого мислителя, їхнє зростаюче усвідомлення може розвинути і підняти до рівня морально-гуманної свідомості.

§ 41

Низку відповідних висновків можна було б вивести також із протиставлення молодості і старості, народу та освічених верств. Досить очевидно, що діти прив'язані до дому і сім'ї, що їхня природа розквітає в селі та селищі; навпаки, велике місто і величезний світ суспільства можуть справити на них згубний вплив. Праця у вигляді гри, вправлення, навчання личить молодій людині, бо сприяє зростанню її фізичних та інтелектуальних сил і навіть потрібна для нього. Торгувати ж, гонитися за прибутком, ставати капіталістом – це не її справа, й у непридатності до цього вона подібна до жінки. Так само нелегко усвідомити юнакові, що його робоча сила є товаром, що знаходиться в його руках, а праця є лише формою, в якій цей товар має передаватися. На відміну від юнацького прагнення кимось *стати*, досягти якогось уміння шляхом поступового розвитку мозку і рук, капіталістичному виробництву йдеться лише про те, якими є робочі сили в кожен даний момент часу, чи можна їх застосувати, чи ні? “Оскільки *машини* роблять зайвою силу м'язів, вони перетворюються на засоби застосування робітників, позбавлених такої сили або фізично не досить розвинених, але з більшою гнучкістю членів. Тому жіноча та дитяча праця була першим словом в капіталістичному застосуванні машин! Таким чином, цей могутній замітник праці та працівників одразу ж перетворився на спосіб примноження найманих робітників, втягуючи під безпосереднє владарювання капіталу всіх членів робітничої сім'ї без розрізнення статі та віку. Примусова праця на капіталіста заступила місце не лише дитячих ігор, а й вільної праці в домашньому колі, в традиційних рамках, задля самої сім'ї” (Марк К. Das Kapital. Bd.I. Kap.13, 3a [Маркс К. Капітал. Т. I. Гл. 13, 3a]). Досить легко зрозуміти, як характер дитини й узагалі молоді ставиться до науки. Для осягнення *математичних* схем і формул потрібна певна сухість уяви, якій може допомогти енергійне напруження *наявних* сил. Математика ж є прообразом усякої дійсної науки, що за своєю глибинною природою є довільно-штучною. Саме тому вона являє собою вищу школу мислення. У майбутніх суб'єктах капіталістичного суспільства має виховуватися здатність до планомірного й правильного мислення. Саме по собі це не лише узгоджувалося б із заохоченням спільнотного духу, з насадженням соціальних настроїв, ушляхетненням вдачі й формуванням сумління, а й мало би природно розвиватися в цьому напрямку, якби цьому не

перешкождали ті соціальні сили, що, навпаки, усвідомлюють свою велику зацікавленість у збереженні суперечності між звичаєвими спроможностями й духовними поглядами, властивими поступово зникаючій культурі спільноти (внаслідок чого вони дедалі більше втрачають свою дієвість), та справжньою вірою в наукові пізнання; задовільне ж розв'язання цих суперечностей і конфліктів вбачають у планомірно виховуваній, частково індивідуальній, частково суспільно-конвенціональній *криводушності* [Heuchelei]. Однак у всіх цих міркуваннях спротив волі та нахилів *зрілої людини* зникає чи зменшується тим швидше, чим слабшим він був од самого початку й чим більше його сила згасала протягом життя. З будь-якого погляду така особа є пристойною *суспільною* людиною – байдуже, вважає вона себе вільним господарем свого майна чи тільки своєї робочої сили та інших продуктивних спроможностей; завжди чогось прагнучи, розраховує свої вчинки, чужу думку сприймає критично або використовує її для власної вигоди. Отож у відносинах з іншими така особа цілковито є продавцем, для себе ж самої – споживачем (мірою своїх можливостей), і неохоче виходить на люди без машкари.

§ 42

Народ схожий із жінками ще й у тому сенсі, що для нього життя родини становить життя як таке, а також те, що безпосередньо й тісно з ним пов'язане: сусідство і дружба. Для *освічених* людей, оскільки вони відокремлюються від народу і влаштовують своє життя цілковито на власний страх і ризик (що почасти важко здійснюється в усій повноті, почасти затьмарюється конвенціональним збереженням і відродженням застарілих ідей), ці взаємини дедалі більше відступають перед довільною свободою індивідів. Родина стає випадковою формою задоволення природних потреб, сусідство і дружба поступаються місцем об'єднанням за інтересами та конвенціональній товариськості. Отож народне життя обмежується сферою дому, села та містечка, тим часом як освічені верстви живуть у великих містах, вони національні й інтернаціональні. З-поміж інших відмінностей зупинимося тут лише на одному моменті. У будь-якій споконвічній місцево-осілій культурі *торгівля* є чужорідним явищем, яке легко викликає ненависть. А торговець водночас є типовою освіченою людиною: він не має батьківщини, весь час подорожує, обізнаний із чужими звичаями та мистецтвами, не відчуває любові

та пієтету до звичаїв і мистецтв якоїсь однієї країни, володіє кількома мовами, спритний на балачки та двоєдушний; він гнучкий, легко пристосовується і все-таки ніколи не випускає з уваги своєї мети; він легко та спритно пересувається з місця на місце, його характер і спосіб мислення (вірування і погляди) мінливі, як мода, для нього не існує кордонів, він змішує та врівноважує, здобуваючи користь із старого та нового. Отже, торговець становить рішучу протилежність селянинові, прив'язаному до свого клаптика землі, а також статечному городянину, зайнятому своїм ремеслом. Порівняно з торговцем вони обмежені, незрілі, неосвічені. Нас учать: “Якщо народ є вже досить зрілим, аби потребувати торгівлі як такої, але ще занадто незрілим, аби самому мати національний купецький стан, то в його власних інтересах, аби цю прогалину до пори заповнював чужий, *культурніший* народ, який рішуче запровадив би активну торгівлю” (Roscher N. *Oekonomik*. III, S.134 [Рошер Н. Економіка. III. С.134]). Але насправді це не відносини між народами, а відносини окремих, розпорочених чужинців (хай навіть *стосовно самих себе* вони складають якусь народну спільність) та справжнім народом – бо такий неможливо уявити без власної, якщо і не обробленої, то принаймні заселеної ним землі. А торговець навіть там, де він не є чужинцем, таким вважається. “Зерноторговець (в Індії) ніколи не є ані представником успадкованого й невіддільного від сільської громади ремесла, ані членом громади городян у містах, що утворюються на місці одного чи кількох селищ. Торгові підприємства, що залишаються таким чином поза межами органічної групи, доправляють свої товари з віддалених ринків” (Maine H. *Village Communities*. P.126 [Мейн Г. Сільські громади. С.126]). Натомість, коли народ і його праця потрапляють у залежність від торгівлі чи капіталізму (і мірою того, як це стається), то він уже перестає бути народом – він пристосовується до чужих йому зовнішніх сил і умов, і це робить його освіченим. Наука, яка, власне, і відзначає освічених людей, прищеплюється йому (у будь-яких сумішах і формах), немов ліки для зцілення його від грубості й неуктства. Цілковито проти волі освічених людей, оскільки їх ототожнюють із капіталістичним суспільством, народ, перетворений таким чином на “пролетаріат”, підштовхується до розгляду й усвідомлення тих умов, що ними він прикутий до ринку праці. З цього пізнання виникають відповідні рішення та намагання розірвати ці кайдани. Задля суспільної і політичної діяльності народ об'єднується у профспілки та партії. Ці об'єднання відзначаються таким самим

обсягом і характером (спочатку в масштабах великих міст, потім національних і, зрештою, інтернаціональних масштабах), що й ті об'єднання, які їм передували та слугували взірцем: об'єднання освічених верств, капіталістів, власне суспільства. Перші об'єднання тим більше стають такими само активними суб'єктами суспільства, що й другі, оскільки це зумовлено однаковими міркуваннями та вчинками. Їхня мета – перетворитися на співвласників капіталу (національного чи інтернаціонального) як сировини та допоміжного засобу для своєї праці. І оскільки це скасувало б товарне виробництво та зовнішню торгівлю, то це означало б кінець суспільства (в його економічному розумінні).

Примітка I.

Оскільки тема цієї книги виходить з індивідуальної психології, то в ній відсутній паралельний і порівняльний розгляд того, як спільнота розвиває та формує сутнісну волю, а виборчу зв'язує та гальмує, тим часом як суспільство не лише звільняє останню від кайданів, а й вимагає її та сприяє їй, навіть робить її рішуче застосування в змаганні умовою збереження індивіда, тим самим прирікаючи квіти й плоди природної волі на в'янення та загибель. Адже пристосування до умов цієї волі, наслідування дій інших людей, які виграють і досягають успіху в цьому змаганні, – це не лише природний потяг, а й нагальна вимога, невиконання якої карається загибеллю. Від людей, які панують і завжди являють собою взірець для інших, спільнота вимагає (й виховує в них) мистецтва панування та сумісного життя взагалі. Їй протистоїть лише небезпека розколу природних стосунків, бо все, що відчувається як вороже, породжує нову ворожість, і що більшою є на одному боці перевага сили чи влади завдавати шкоди, то сильнішою у пригнобленого є спонукка розвивати свій розум до виборчої волі та до хитроців у боротьбі. Адже один супротивник змушує іншого кувати для себе таку саму зброю, а також вигадувати іншу, ліпшу. Тому скрізь, де відбувається розрив усталених зв'язків, жінки озброюються хитрістю проти чоловіків, молоді – проти старих, нижчі верстви – проти вищих. Проти ж *ворогів* виборча воля (у вигляді насильства) застосовувалася споконвіку, й це відчувалося і вважалося не лише дозволеним, а й схвальним.

У суспільстві ж такий звичай є загальним і необхідним, бо в його елементарних стосунках принаймні одна сторона ставить перед собою такі цілі, що для них доречні будь-які засоби, й уже через те ці

стосунки відзначаються не просто можливою, а й природною і лише прикритою (і тому вельми ймовірною, легко спалахуючою) ворожістю.

Примітка 2.

Взаємозв'язок форм (соціального) життя та (індивідуальної) волі виводить до їхньої єдності у формах права. Право виникає не з думок і поглядів щодо справедливості, а життя породжує водночас обидва вияви його реальності, які потім різноманітно співвідносяться між собою в рамках обоюдної причинності.

КНИГА ТРЕТЯ

СОЦІОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПРИРОДНОГО ПРАВА

Розділ перший

ДЕФІНІЦІЇ І ТЕЗИ

§ 1

Самістю [das Selbst] або суб'єктом людської сутнісної волі є *єдність* як форма прояву цієї волі: саме єдність усередині іншої єдності або ж така єдність, яка містить у собі інші єдності. Але будь-яка єдність такого роду – так само як організм і частини організму – є чимось єдиним завдяки своїй внутрішній визначеності, *inim per se*, тобто завдяки тому, що його частини – це частини живого цілого, яке завдяки розвитку, позбуваючись старих частин, *своїм* життям із їхньої своєрідної цілісності утворює нові або вбирає в себе й асимілює неорганічну матерію. Тому-то частина не є єдністю, тоді як ціле – це єдність. Як ціле його слід розглядати знов-таки не тільки як частину іншої цілісності, тобто як щось залежне від останньої, але водночас і як екземпляр свого виду чи роду, або як його реальне поняття, в той час як усі органічні істоти об'єднує ідея організму, яку саме і можна розуміти лише як модус нескінченної енергії, або загальної волі, звідки та ідея здатна була розвинути за наявності певних умов. Бо результати комплексних досліджень переконливо свідчать про те, що всі органічні індивіди водночас є конгрегаціями таких елементарних організмів (клітин), детермінованими своїм походженням і своїм взаємозв'язком, які самі завдяки стабільності своїх *відносин* [Relationen] являють і конституують форму і єдність цілого, якому вони належать, і *склад* якого в будь-який момент може виявитися їхнім витвором чи продуктом, хоча як триваліша порівняно з ними, субстанціальна чи метафізична сутність, тобто як єдність тих стабільних відносин, таке ціле мислиться радше обіймаючим їх

як самі лише свої акциденції, створює і, через використання, руйнує їх. Така суперечність – це лише адекватний вираз дійсних взаємовідносин і взаємодії пов'язаних між собою цілостей, які, правда, у межах спільної для них цілості постають і зникають, будучи підпорядкованими її життю і волі як її частини, однак як самостійні цілості вони утворюють вищу цілість лише завдяки своїй взаємодії, а її ідею виявляють як свою спільну волю: у цьому і криється специфічна ознака такого органічного цілого, остаточні частини якого самі є організмами. Адже з точки зору цих останніх, саме ця дуже різноманітна тканина, яка утворює органи та системи органів, також є їхнім утворенням і витвором; хоча вона й має своє власне життя, яке підтримується і зумовлюється енергією всієї системи і, в свою чергу, зумовлює її, спричиняє її, становить її інтегральну частину. Розглянемо застосування цього вагомого поняття *мети*. Адже будь-яке ціле є метою для самого себе: це лише інший вираз для його єдності, отже, для його існування як чогось тривалого, що кожної миті зберігається завдяки своїй власній силі, хоча водночас і завдяки збігу щасливих обставин, тобто завдяки іншим, сприятливим силам. Життя – це безперервна праця з асиміляції таких енергій, безперервна боротьба проти тих, що чинять опір, подолання або пристосування, усунення внутрішніх та подолання зовнішніх перешкод. Живучи, організм підтверджує і доводить свою *життєздатність*, тобто доцільну (правильну, добру) властивість, злагодженість і впорядкованість своїх сил або частин. Однак від життя як такого, отже, від здатності до нього, слід відрізнити здатність жити певним чином в особливій формі, а тому за особливих сприятливих чи, навпаки, несприятливих умов. За сприятливих умов навіть слабші можуть виживати або жити довше, ніж звичайно; за несприятливих не здатні триматися й сильніші. І те, що через наявні властивості видається з певного погляду недоцільним, може, внаслідок зміни цих властивостей, тобто внаслідок пристосування до обставин, продовжувати жити далі. Це стосується як індивіда, так і будь-якої об'єднаної спільним походженням групи – тією мірою, якою вона досягається як єдність. Стосовно такої групи індивід і його особлива властивість може бути більш або менш цілеспрямованим, тобто здатним представляти її, зберігати і розвивати її. Бо коли не брати до уваги відмінності обставин і, навпаки, вважати їх у середньому однаково сприятливими, то не можна знайти жодного іншого критерію доцільності, яка властива живому відносно самого

себе, а тому також відносно іншої цілості, окрім тривалості живого. Однак те, що триває – це не матерія, а форма. І в цьому аспекті форми структури і форми сутнісної волі цілком однакові, вони не сприймаються чуттєво і не підлягають осмисленню в чуттєвих категоріях. Форма як цілість завжди конституюється своїми елементами, які відносно неї суть матеріальні, й завдяки цьому своєму взаємозв'язку вони зберігаються і розгортаються. Адже взагалі для цілого (як для життєспроможної форми) його частина завжди є минущою модифікацією його самого, яка більш або менш повно виражає його природу; її можна було б розглядати просто як засіб для життя і мети цілого, – якби вона, протягом свого тривання, сама не була водночас самим цим життям і цією метою. Вони – частини – рівні тією мірою, якою причетні до цілого; вони відмінні і різноманітні, оскільки кожна виражає саму себе і виконує свою своєрідну діяльність. Схожим є і співвідношення з реальним поняттям, тобто з родом, який містить групи та індивіди, і, з іншого боку – індивідів із кожною з тих дійсних груп, у які вони входять; подібне можна досягнути тільки в їх становленні або зникненні та, скажімо, в переході до утворень вищого рівня, і завжди вимагає, щоб його схоплювали як щось активне, життєзмінне. – Таким чином, ми виходимо тут із *essentia* людини – не з якоїсь абстракції, а з конкретної сукупності усього людства як загально-дійсного в цьому виді; і потім просуваємось далі, через *essentia* раси, народу, племені й іще тісніших об'єднань, зрештою, сходимо до окремого індивіда, нібито до центру цих багатьох концентричних кіл. Пояснити сутність індивіда можна тим повніше, чим більше вужчих концентричних кіл слугуватимуть місточками до нього. Як інтуїтивне, так і цілком розумове пізнання кожної такої цілості можна з повним правом полегшити й унаочнити завдяки уявленню про *типи*, кожен з яких містить у собі ознаки всіх екземплярів, приналежних цій групі до їхньої диференціації; отже, як більш досконалих, ніж вони – завдяки тим нахилам і силам, які занепали внаслідок невикористання, – так і менш досконалих: через такі нахили і сили, які в них особливо розвинулися. Чуттєвий чи сконструйований образ одного такого типового екземпляру разом із його описом презентують, таким чином, інтелектуальну ідею реальної сутності цього метаемпіричного цілого на теоретичному рівні. У житті ж повнота духу і сили такого цілого відносно його частин може бути початково і дійсно представленою лише природним зібранням щоразу живих дійсних

тіл в їхній сукупності, у подальшому ж – добірним загоном верховод або лише кимось одним, хто втілює в собі сутність і волю решти спільноти.

§2

Особа, або суб'єкт виборчої волі як витвір цієї волі являє єдність завдяки своєму зовнішньому визначенню, упит *per accidens*, себто механічну єдність. Тобто: так само, як та особа є реальністю та єдністю для свого суб'єкта завдяки своєму стосунку до можливих дій, так і поняття особи є *фікцією* або ж (уявленою як здійснена) конструкцією наукового мислення, призначеного для виразу єдності авторства таких утворень, отже, розпорядження комплексом сили, влади, засобів, єдності, що тільки подумки складається з багатьох часток окремих можливих актів, хай би як розуміти їхню власну єдність. Отож існування вищезгаданої єдності, яке безумовно має ідеальну природу, можливе за існування множинності, поза ним і немовби над ним. Можна уявити, що множинність містить елементи, які у цій єдності, тобто до свого реального прообразу або відображення, погоджено прагнуть догори у напрямку до однакових цілей як до вершини (бо, відповідно до наших природних уявлень, чиста думка ширяє у повітрі над дійсними речами), тоді як єдність органічної істоти, навпаки, слід розуміти як таку, що не тільки міститься в множинності, а також лежить в її основі, отже, немов у глибині під нею (не будучи водночас чимось відірваним і відмінним від неї). Так само, коли з множини таких емпірично-ідеальних єдностей видобувається поняття про них, це узагальнення, в свою чергу, співвідноситься з квазіречовою різноманітністю у такий самий спосіб, як і єдність окремих речей з їхньою множинністю: *universale* існує *post rem* і *extra res*^{*}; поняттява або родова (класова) єдність є лише номінальною, ідеальною, фіктивною.

Якщо у межах певної гаданої системи, в яку вона вміщена, особу розуміти як таку, що воліє і чинить усе можливе, тобто виступає суб'єктом *дійсних* актів виборчої волі, досягаючи дійсних цілей і розпоряджаючись дійсними засобами, тоді також кожна дійсна людина – оскільки особа повинна бути людською особистістю – чи їх певна множина – мусять мислити, бажати і діяти *на її місці*, досягаючи своїх власних цілей і розпоряджаючись своїми власними засобами.

* Універсальне після речей і поза речами (лат.).

Хай то одна окрема людина чи множинність, бо множина людей, як і окрема людина, може також мислити разом, разом «формулювати» свою виборчу волю, а саме: 1) радитися – коли хто-небудь висловлює свою думку, тобто те, чого він бажає і вважає за добре, за таке, чого б мали хотіти всі, тобто даючи поштовх думці всіх інших; збуджуючи її в подальшому, коли інші радять те ж саме або щось подібне, або, навпаки, застерігати їх від цього; 2) вирішувати, що всі, або принаймні більшість із тих, хто хоче (коли решта, поводячись байдуже, добровільно позбавляє себе можливостей впливу), хочуть або не хочуть чогось визначеного, що саме вони стверджують чи заперечують, пояснюючи це відповідними словами або знаками і, таким чином, – оскільки кожен голос чи кожна виборча воля вважається такою ж сильною і вагомою, як і всі інші – постає або рівновага, і тоді не приймається і не ухвалюється жодного рішення, або ж одна із сторін (стверджувальна чи заперечувальна) здобуває перевагу, що завжди означає появу певного позитивного рішення, хай це буде за змістом прийняття чи відхилення поради, пропозиції, клопотання. Кожну окрему людину слід вважати такою, що завжди *здатна* вирішувати: принаймні це означає, що завжди *можливо*, що людина, розпитуючи або радячись, – сама з собою чи з іншими – дає позитивну чи негативну відповідь, ухвалює певне рішення; однак це означає також, що коли вона хоче цього і намагається (“зважується”) здійснити це, розпочати з цього (*conatur*), то їй також пощастить це завершити; останнє не лише можливо, а є досить легкою справою. Хоч іноді кажуть: “він не може зважитися”, або “мені досить важко зважитися на це”, однак це означає, що вплив обставин не досить сильний, щоб спонукати волю спробувати це зробити; питання ніби не досить нагально ставиться; коли хтось відчуває, що мусить зважитися (наприклад, щоб не померти з голоду), то можна не сумніватися, що цей *внутрішній* спротив буде подоланий, і тоді результат стосовно уявлення про певну запропоновану дію становитиме не нуль, а буде або ствердженням, або запереченням. Натомість певна *множина* людей у цьому сенсі є лише тоді невпинно здатною вирішувати, коли їхнє число є непарним: якщо це саме так, тоді висувається необхідна умова до поняття множин, адже в цьому аспекті вона має бути тотожна одній людині. Звичайно, рівність голосів може *вважатися* негативним рішенням унаслідок таємної або відкритої домовленості. Це свідчить про перевагу негативних волінь. Або ж рішення може бути надане жеребу. Така множина, яка має

волю і здатна ухвалювати одне рішення, називається *зборами*. Вони можуть існувати як окрема людина – впродовж тривалого часу, оскільки: 1) ідеально завжди залишаються разом, а для дійсної наради вони збираються чи скликаються згідно з визначеними (і відомими) правилами; 2) у разі необхідності вони можуть поповнюватись. – Отже, кожна окрема людина виступає природним репрезентантом своєї власної особи. Поняття особи не можна абстрагувати із жодних інших емпіричних суб'єктів, окрім окремих людей, що осягаються тією мірою, якою кожна людина є мислячою і подумки воліючою, таким чином, дійсні та природні особи мають місце тією мірою, якою існують люди, котрі являють себе такими, беруть на себе цю "роль" і грають її, або ж "характер" особи, наче машкару, видають за своє обличчя. Як природні особи усі люди *рівні* між собою. Кожна має необмежену свободу ставити перед собою будь-які цілі, застосовувати будь-які засоби. Кожен сам собі пан. Жоден не панує над кимось іншим. Вони незалежні один від одного.

§3

Збори також репрезентують свою власну особу. Однак це її існування в жодному разі не дане емпірично в тому сенсі, як про це з повною на те підставою можна сказати про особи окремих, даних нам у чуттєвому сприйнятті людей. Дійсність зборів припускає дійсність тих осіб, які їх представляють, натомість уявлення про особу запозичене із дійсності людини. Збори, оскільки вони самі себе репрезентують, є *штучною* особою. Вони можуть діяти в якості єдиного суб'єкта виборчої волі лише завдяки тому, що люди, котрі як природні особи є їхніми членами, самі встановлюють і приймають ствердження або заперечення, узгоджене більшістю з них як виборча воля, – це аж ніяк не ті особи, які діють узгоджено, однак і не їхня сума, оскільки в обох випадках в результаті завжди була б лише *множина* виборчих волей, – ідеться про виборчу волю цієї єдиної, особливої істоти (зборів), яку вони уявляють поза і над собою. І завдяки такому акту ця особа, певна річ, прирівнюється до природних осіб: вона існує *для* окремих осіб так само, як ці останні існують одна для одної, а саме, завдяки взаємному знайомству і *визнанню*, завдяки розумінню одне одного як осіб. *Теорія* може вдаватися до інших *персоніфікацій* із багатьох підстав, і такого роду утворення являтимуть певну природну або штучно сконструйовану особу; однак кожна особа

існує для решти і в її системі лише завдяки таким чином досягнутому визнанню її особистих якостей і, тим самим, її рівності з іншими. У власному покладанні з необхідністю міститься визнання як вторинний елемент. І навпаки: загальне визнання має у своєму складі особливе визнання чинності даного представництва, яке уявляється хоч і не саме собою зрозумілим (як представництво окремої розумної людини або конституюваних зборів), проте ґрунтується на достатній підставі. Ця підстава в тому, що певна дійсна особа представлена іншою, такою ж дійсною особою, завжди є перенесенням повноважень (авторитету) з однієї на іншу, що немислимо, коли йдеться про представництво уявної особи (оскільки остання без представництва не здатна також до акту перенесення), однак можна уявити собі формально чинну схему такої достатньої підстави, бо факт дорівнює дії із цієї нормальної і ясної причини. – Однак, виходячи з системи дійсних окремих осіб (людей), можна уявити особу уявну (представлену індивідом або зборами, де вона існує лише завдяки визнанню її всіма), яка є похідною тільки від виборчої волі одного з наявних суб'єктів або більшості тих суб'єктів, які збирають разом елементи свого змісту (своїєї свідомості, своїх засобів) і конституюють їх як особливу особу, із наявним або наданим представництвом; із цим конститутивним актом мусить бути пов'язане позначення представницької особи, – якщо ж йдеться про збори, то передумовою тут буде однакості їх "учасників" щодо чинного вияву своєї волі. Проте такий витвір може – з погляду розумних суб'єктів – мати місце лише як засіб для досягнення певної мети, спільної для більшості й об'єднуючої її. Уявна особа вважається цією єдиною, існуючою у собі і для себе метою (або сукупністю цілей); натомість досі вона була просто зібранням і зв'язком роз'єднаних цілей. Її (особи) буття насправді є лише буттям засобів, об'єднаних заради досягнення таких спільних цілей. Однак завдяки перетворенню (здійсненому в головах її носіїв) на буття і поняття особи ці засоби стають метою, її власною особистою метою, яка проте не відмінна від неї самої; бо насправді вона не мислить і не має жодної мети; а як фікція вона не має жодної мети, окрім тієї, яка задана її визначенням і її поняттям. – Проте, оскільки поняття особи у собі і для себе є штучним витвором, фікцією, остільки йому більшою мірою відповідає уявний суб'єкт виборчої волі, ніж суб'єкт природний; і жодну людину не можна з такою чистотою мислити собі як стурбовану суто своєю вигодою, налаштовану суто на зиск і спрямовану в своїх діях на поставлені

цілі, як якусь мислячу і вчиняючу, що як така наявна *суто* в уяві; внаслідок цього як індивід, так і збори мають змогу легше це зробити “від імені” такої намисленої речі, ніж якась людина від власного імені.

§4

Будь-які взаємини у *спільноті* є за своїм нахилом або глибинною суттю найвищою і найзагальнішою самістю, як і той вид та ідеї, звідки окремі самості (або “голови”, як ми дещо спрощено сказали б) впроваджують себе і свою власну свободу. Натомість будь-які *суспільні* відносини являють собою початок і можливість певної штучної особи, яка очолює їх, розпоряджається визначеною сукупністю сил або засобів; унаслідок цього і саме суспільство можна мислити як дієздатну цілість. Таким чином, у загальному формулюванні, спільнота виступає як суб’єкт об’єднаної сутнісної волі, а суспільство – як суб’єкт об’єднаної виборчої волі. Однак для того, щоб спільноту можна було мислити як існуючу для себе єдність і в можливих стосунках із частинами самих єдностей як такими, спільнота мусить пройти фазу, в якій вона ще не виокремлена з більшості об’єднаних у ній та її логічно конституюючих воль, і виявити себе в одній особливій, тривалій волі – байдуже, чи це однастайна воля всіх, чи деяких її частин. Це той процес розвитку, який спостерігач зобов’язаний пізнати у його завершеному вигляді. Окреме ж існування штучної особи мусить, навпаки, бажатися і покладатися особливим актом виборчих воль, що укладають угоду задля особливої, наперед поставленої мети; найпростішою такою метою буде гарантія для інших наступних угод, завдяки чому їхнє виконання, яке досі уявлялось як воля сторін, відтепер стає волею тієї єдиної штучної особи, яка, отже, отримує завдання досягти цієї мети за допомогою наданих їй для цього засобів. Таким чином, коли вольовий зміст кожного об’єднання воль відносно об’єднаних частин визначається як (об’єктивне) *право*, суспільство як таке одержує своє *власне* право, завдяки якому воно стверджує повноваження і обов’язки своїх конститuentів; однак це право мусить бути введене і складене з їхньої первісної і досконалої свободи як матерії їхньої виборчої волі. На противагу цьому спільнота, яку найкраще можна зрозуміти як метафізичну сполуку тіл або крові, за *природою* має свою власну волю і свою власну життєву силу, і, отже, своє власне право стосовно воль її членів, так що останні, оскільки вони є такими, можуть виявлятися лише модифікаціями та еманациями

тієї органічної загальної субстанції. – Внаслідок такої відмінності правова система, в якій люди взаємодіють як природні члени цілого, принципово різниться від правової системи, в якій вони як індивіди цілковито незалежні один від одного, співвідносяться один з одним лише завдяки власній виборчій волі. Мовою емпіричної юриспруденції, особливо римсько-сучасної, яка є наукою про дане чинне право як воно представлене у суспільному розумінні, перша система зберігається під найменуванням *сімейного права*, в якому, однак, немає досконалої правової специфіки тих відносин, які воно регулює, що тим чіткіше вирізняється в другій, здебільшого відмінній частині *зобов'язального права*. Бо тут можливі властива математика і раціональна механіка права, яка може бути зведена до самих тільки тотожних положень, бо має справу лише з модифікованими актами обміну і заснованим на них пануванням (зазіханням) однієї особи над (на) певними діями іншої: дії та вимоги переходять тут, подібно до товарів чи монет, з одних рук до інших, так що скільки віднімається в одній зі сторін, стільки додається іншій, як у простих рівняннях. Однак обидві правові маси розгортають свою сутність тільки в проміжній сфері, у сфері *права власності*, де вони неминуче також сходяться одна з одною. Тому на нього спрямовані наступні визначення.

§5

Сферу людської сутнісної волі я розумію як сукупність усього того, чим людина чи певний комплекс людей володіє в собі і для себе як належними їй силами, оскільки вони являють собою певну єдність, суб'єкт якої, завдяки пам'яті і сумлінню, співвідносить із собою усі її стани і зміни – спрямовані як всередину, так і назовні – та відчуває їх пов'язаними із собою.

Сферу людської виборчої волі я розумію як усе те, чим людина є і чим володіє, оскільки її стани і зміни людина осягає як визначені завдяки своєму мисленню і залежні від нього, і вони є усвідомленими.

Сфера сутнісної волі – або, якщо сказати простіше, вольова сфера – є водночас і матерією сутнісної волі, але тією мірою, якою ця матерія уявляється поширеною на зовнішні істоти й речі. Якщо загальне поняття визначають через *свободу*, то це особливо можна визначити через *власність*. Так само співвідносяться сфера виборчої волі і матерія виборчої волі. Дійсну власність, оскільки вона відповідає вольовій сфері, я називаю *володінням*, а оскільки сфері виборчої

волі – *майном*. Отже, володіння співвідноситься із формами сутнісної волі так само, як майно – із формами виборчої волі. Зовнішні предмети розглядаються тут лише тією мірою, якою воля суб'єкта міститься в них, співвіднесена з ними і об'єднана з ними. Так само, як форми волі взагалі є детермінованими силами і можливостями дії, так і володіння та майно постають детермінованими силами і можливостями споживання речей чи користування ними.

Для пізнання цієї протилежності слугує знов-таки подвійна категорія органа і знаряддя. Володіння можна розуміти як органічну і внутрішню, майно – як зовнішню і механічну власність. Із чисто психологічного погляду перше є розширенням власної реальної сутності, тому володіння саме необхідним чином є реальністю, і найдосконаліше воно тоді, коли є індивідуальною живою істотою або складене з них. Натомість психологічна цінність майна полягає в розширенні і примноженні об'єктів мислення як наявних у нього можливостей діяльності: маючи у собі і для себе цілком ідеальну природу, воно знаходить своє найліпше реальне втілення в речах, які являють і означають суто суб'єктивну можливість їхнього доцільного застосування, реалізації. Це і є споживання та використання, що характеризують майно. – Отже, володіння – відповідно до його ідеї або нормального поняття – є цілком єдиним і зрощеним із своїм суб'єктом і його життям, маючи водночас своє власне життя і власні якості, що знаходять різноманітні форми прояву; тому воно є природною і неподільною єдністю, невідчужуване і невіддільне від свого суб'єкта за його згодою – хіба що лише шляхом примусу і необхідності, з відразою і болем.

Майно ж, навпаки, згідно з його поняттям, уявляється як множина чи сума окремих речей, кожна з яких являє собою певну кількість здатності перетворюватися і реалізовуватися в окремі задоволення, так що ці кількості можна за бажанням і відповідною метою будь-яким способом поділити та скласти, тобто вони не лише відчужувані, а з необхідністю призначені для відчуження.

§6

Якщо не зважати на свободу як володіння *власним* тілом і його органами, або на майно стосовно власних можливих дій, то ідея володіння в найбільш чистому вигляді виявляє себе відносно тіла і життя *іншої* людини, а ідея майна – відносно *можливої дії* іншої

людини. Поміж цими двома полюсами розгортається поняття власності загалом. Перше з них відповідає суті сімейного права, друге належить зобов'язальному праву. У першому випадку йдеться лише про вияв природного права спільноти стосовно її членів: якою буде їхня свобода. У другому – це адекватний вираз суспільних відносин взагалі, який полягає в переході певної долі свободи з однієї сфери виборчої волі в іншу. В обох поняттях дійсна власність – як право на речі – є поширенням свободи, яка насамперед розповсюджується на іншу свободу, як і на речі – як право на істот чи осіб. Унаслідок цього право спільноти на тіла її членів із необхідністю поширюється на всі ті речі, які належать її членам як їй самій; і байдуже, чи пов'язана делегована частка свободи з діями як наданням послуг, чи з передачею якоїсь визначеної речі, значення або цінність перших може бути оцінена в такий самий спосіб, що й цінність речей як легша для розуміння. Однак серед усіх тих речей, котрі можна розглядати як органічну власність спільноти, найближчими до людини будуть тварини, що їх людина мусить плекати і доглядати як помічників у роботі; вони належать *домові*, який сам є тілом простої спільноти. Однак справжньою *пра-річчю* [Ur-Sache], якою властиво володіють людські спільноти, є земля і ґрунт.

Земельні угіддя та їхні ділянки і частини належать кожній окремій вільній сім'ї, оскільки вона висновується з вищої спільноти як природної сфери її сутнісної волі та її впливу. Так само, як членується і формується *народ*, так у процесі паралельного розвитку поділяється і культивується *країна* [das Land], зберігаючи водночас єдність і залишаючись спільним добром із далекоюсяжними чи менш значними зв'язками і наслідками. Тією мірою, якою ведеться тут робота, вона все-таки лише поліпшує умови вільного росту рослин, зберігає і сприяє продуктивній силі самої землі, готує для споживання дані нею достиглі плоди. Інша справа, коли праця *створює* нові речі, де форма так само, а можливо, ще більше важлива для споживання, як і матеріал. Форму їм надає дух і рука окремої людини, митця чи ремісника. Але *через нього* працює і творить для себе увесь дім, членом якого – батьком, сином чи прислужником – він є, громада, до якої він належить як городянин, чи цех, де він є учасником і майстром. Спільнота зберігає за собою вищу власність на його витвори, навіть коли споживання віддається йому одному як природний привілей і наслідок його авторства. Але дійсне споживання є, в свою чергу, або – у його природному і закономірному перебігу – споживанням

спільнотою, або споживанням окремою людиною. Природне споживання, спрямоване на предмет як такий – це або використання, або зберігання задля майбутнього споживання чи подальшого виробництва. У будь-якому разі воно є цілковитим привласненням, *інтеріоризацією* [*Verinnerung*] або асиміляцією: навіть тоді, коли, наприклад, коштовний метал ховають у землю як скарб – оскільки якраз сама земля є органічною власністю спільноти. Навпаки, споживання шляхом *відчуження* [*Veräußerung*] насправді не є споживанням. Широко відомі слова класика, який вказує на цю відмінність: “У прикладі із взуттям справжнє користування – це взування, а інше – відчуження. Бо коли хтось обмінюється грошима або харчами з тим, хто потребує взуття, то він теж використовує взуття як взуття, однак не в справжньому сенсі; адже взуття постало не заради обміну”. З іншого боку, обмін є єдиним повністю довільним споживанням. Він сам є адекватним виразом простого акту виборчої волі, дії, вчиненої обмірковано. Тому він передбачає індивіда, який порівнює і прораховує; і не передбачає більш нікого іншого, окрім нього самого, не разом з *іншим* індивідом, а всупереч йому. Там, де багато людей разом виступають суб’єктом однієї сторони, їх слід розглядати як зібрання, здатне ухвалювати рішення і прирівнювати до природної особи. Як відчужуваний предмет або мінова вартість річ є товаром. Останній для своїх власників є не чим іншим, як засобом здобуття інших товарів. Завдяки цій суттєвій властивості усі товари як такі рівні один одному і різняться між собою лише кількістю. Ця їхня рівність знаходить свій вираз у грошах. Усі товари потенційно є грошима – силою для здобуття грошей. Гроші ж є потенцією всіх товарів – силою для здобуття будь-яких товарів. Тому гроші є сферою виборчої волі взагалі, зрозумілою як річ. Також і окрема дія, яка може виокремитися зі сфери свободи і стати предметом угоди, тобто певним зобов’язанням, як така має мінову вартість і може бути прирівняна до певної кількості грошей. “Однак лише ті дії пасують зобов’язанням, які можуть набувати такого зовнішнього характеру, і завдяки цьому набувати здатності підпорядковуватись чужій волі подібно до речей. Однак для цього припускається, що ці дії мають певну майнову вартість або допускають оцінку у грошах” (Savigny, *Obligationenrecht*. 1. S. 9 [Савіньї. Зобов’язальне право. 1. С.9]). Навпаки, обіцянка щодо речей, які мають мінову вартість, отже, зокрема, грошова обіцянка, а отже зобов’язання, сама здатна слугувати і перебувати в обігу як гроші. Обіцянка, як вираз певної

форми виборчої волі, себто рішення, сама є силою для здобуття товарів чи грошей, оскільки вона *приймається* кимось, сама будучи майном. Загальне прийняття слід саме по собі уявляти як предмет певної (мовчазної) домовленості, суспільної конвенції, підставою для якої стосовно надання особі такого “кредиту” виступає хай би як обґрунтований ступінь *імовірності* того, що подібна обіцянка буде дотримана, що зобов’язання буде виконане, “вексель” буде оплачений чи реалізований. Такого роду кредитні знаки, отже, схожі на гроші та функціонують тим досконаліше, що ближчою буде така ймовірність до вірогідності та певності. Отже, гроші як зобов’язання і зобов’язання як гроші є досконалим і абстрактним виразом суспільної власності або майна, тобто виразом достеменної влади над чужою, за своєю природою свobodною, але зобов’язаною до цього виборчою волею.

§7

Тепер наведемо таку таблицю взаємопов’язаних і водночас протилежних понять:

Спільнота	Суспільство
Сутнісна воля	Виборча воля
Самість	Особа
Володіння	Майно
Земля і ґрунт	Гроші
Сімейне право	Зобов’язальне право

До такого роду протилежностей належить – і в усіх наведених поняттях міститься – і та, яку останнім часом інколи трактують як протилежність правових форм статусу і правових форм контракту. Заслуговує на увагу думка одного освіченого і глибокодумного англійського автора, що була стимулом для поширення цього погляду (вона і досі не перекладена німецькою мовою). “Розвиток прогресивних суспільств – говорить у заключному дослідженні сер Генрі Мейн (Maine H. Ancient Law. 7. ed. P.168 [Мейн Г. Стародавнє право. 7 вид. С. 168]), – був однаковим у певному аспекті. Загальний перебіг цього розвитку відзначається поступовим послабленням родинних зв’язків і зростанням натомість індивідуальних зобов’язань. Індивід невпинно постає замість сім’ї як та одиниця, що лежить в основі громадського права. Цей поступ розгортався

нерівномірно, й існують культури не абсолютно стаціонарні, але в них розпад первісної організації можна виявити лише завдяки ретельному вивченню притаманних їм явищ... Однак неважко побачити, яким є той зв'язок між людиною і людиною, що поступово замінює ті форми взаємності привілеїв і обов'язків, які ведуть своє походження з родини: він є не чим іншим, як контрактом. Якщо ми візьмемо за початковий момент історії той соціальний стан, в якому всі відносини осіб об'єднані у відносинах родини, то, мабуть, ми постійно рухатимемося до тієї фази соціального порядку, де всі ці відносини походять із вільної згоди індивідів. У Західній Європі поступ, що здійснювався у цьому напрямку, став вельми значним. Так, зник стан рабів, що був витіснений контрактними відносинами прислуги зі своїми панами, робітників – із підприємцями. Так само перестав існувати стан опікунства жінок, за винятком подружнього опікунства; від зрілого віку і аж до шлюбу всі ті стосунки, в які може вступати жінка, суть контрактні. Так і становищу сина під батьківською владою вже немає реального місця в правовій системі сучасних європейських суспільств. Якщо яке-небудь цивільне зобов'язання об'єднує батька і дорослу дитину, то це є таке зобов'язання, законної чинності якому надає лише контракт. Можна уявити винятки такого різновиду, що тільки підкреслюють правило... Більшість юристів одноставні в тому, що класи осіб, які в правовій системі підпорядковані зовнішньому контролю, зостаються в цьому становищі з тієї єдиної причини, що вони не здатні сформулювати собі судження про свої власні інтереси; іншими словами: вони позбавлені першої суттєвої умови для пов'язання себе угодами. – Таким чином, слово "статус" можна цілком доречно застосувати для того, щоб сформулювати і висловити вказаний закон цього поступу, який, хай би якою великою була його цінність, як на мій погляд, встановлений досить надійно. Усі форми статусу, які згадуються в особистому праві, походять від повноважень [Gewalten] і привілеїв, що колись існували в родині, та певною мірою ще й тепер зберігають їхній вплив. Отже, якщо ми обмежимо слово "статус" (узгоджуючись із його вжитком найліпшими авторами) позначенням особистих стосунків і уникатимемо застосування цього виразу до тих відносин, які безпосереднім або більш віддаленим чином є результатом домовленості, то можемо сказати, що поступальний розвиток суспільств дотепер був рухом *від статусу до контракту*". Нехай цей ясний погляд, значущість якого має бути почасти розширена,

почасти пояснена викладеними тут термінами; насамперед слугуватиме темою для подальших міркувань.

§8

Тут предметом розмежування стає панування людини над людиною, яке розглядатиметься далі у щонайтіснішому взаємозв'язку з поняттям власності. Сімейно-правове панування – це, по суті, панування цілого над його частинами, яке виступає і як панування однієї частини над іншими, наприклад, батька і господаря дому над синами і слугами, оскільки одна частина зримо втілює у своїй самості всю повноту незримого цілого. Те саме стосується і всієї власності, що належить спільноті, особливо володіння землею і ґрунтом. Натомість суспільне панування і власність а ріорі належать окремій особі; однак, оскільки зобов'язання дійсно припускає існування іншої особи, ця остання виступає спів-суб'єктом [Mitsubjekt] тієї дії, яка має місце з її боку – допоки ця дія ще перебуває у сфері її свободи і має співвласність на той предмет чи грошову цінність, на які спрямоване зобов'язання. Це триває до тих пір, поки воно не буде виконане і погашене, або ж доти, доки подальше володіння у зв'язку з настанням терміну погашення зобов'язання не стане неправомірним (оскільки з правового погляду воно вже не розглядатиметься як власність), хоча як *possessio* або ж як фактичне володіння з правового погляду може продовжуватися і підлягати особливим правилам. Таким самим чином і дія, діяльність, праця як відчужені з правового погляду стають дією, діяльністю і працею його отримувача з того моменту, з якого, згідно з домовленістю, вони розпочинаються. Теорія природного права, звичайно, правильно вчить нас про те, що особа не може продати саму себе, оскільки отримання якогось (уявного) еквіваленту і, отже, збереження сфери власної сваволі, до якої цей еквівалент мусить надходити, є передумовою всякого обміну. Навпаки, цілковито можна припустити, що людина впродовж усього свого життя продавала свою робочу силу, залишаючись у всьому іншому вільною і здатною мати певну власність. Немає, далі, жодних концептуальних перешкод для того, щоб людина сама не перебувала у чийсь власності як товар або ж її не було вжито як предмет споживання. Радше абсолютне ствердження й абсолютне заперечення особистісної якості є взаємними. Тому чисте рабство в жодному разі не перебуває у правовій суперечності із суспільною системою, хоча і є

цілком штучним і позитивним інститутом, оскільки передумова, згідно з якою всі (дорослі, тобто дійсні) люди в силу своєї здатності чинити за своєю волею рівні між собою, випливає із самої природи, а тому є простою і з наукового погляду первинною. Але суб'єкти всіх цінностей і ціннісних визначень – не меншою мірою, ніж речі, що за своєю природою позбавлені цінності (як, наприклад, клапті паперу) – завдяки конвенції теж можуть бути *перетворені* на складові майна і набути ринкового характеру, і насправді людські тіла є природнішими товарами, ніж людські робочі сили, хоча лише останні, а не перші, можуть бути власне товарами, що пропонуються на продаж їхнім природним власником. Натомість сутності *спільноти* таке досконале рабство відповідає так само мало, як і цілковита свобода особи. Радше прислужництво [Knechtheit] у системі такого права є, насамперед, різновидом належності до свого цілого, наприклад, до дому, хоча належність ця є більш пасивною, ніж активною, і притаманна радше частинам володіння, а не самостійним суб'єктам власного життя; насправді ж такі прислужники посідають проміжне становище між тим та іншим і мають принаймні можливість брати участь у мирному і правовому житті спільноти, а завдяки звичці та своїй незмінній вірності вони здатні здобувати особливі привілеї. Це конкретне поняття належить культурі, де панують не торгівля і лихварство, а землеробство і праця. Усі форми залежності і служіння формуються та уявляються тут за зразком домашніх стосунків. І всім їм протистоїть особливого ґатунку патріархальний авторитет і влада. Панський стан має двоїстий характер. З одного боку, пану ставиться за обов'язок головним чином *турбота* про підданих: захист, керівництво, напучування. Тут вони стосовно нього цілком і повністю є “меншими” (inferiores), і хоча *їхнє* благо, без сумніву, виступає предметом їхнього власного бажання і волі не меншою мірою, ніж предметом волі і бажання їхнього пана, все ж таки тут доречна форма *повеління* [Befehl], яким пан немовби спонукає їхню волю у бік того, що є найліпшим для *нього*, бо він сприймає підданих лише як свої власні частини або члени. З іншого ж боку, та справа, якій він себе присвячує, є, звісно, *насамперед* його *власною* справою; він виступає головним призвідником і ватажком у будь-якій праці, де він потребує *допомоги*. Тоді, якщо це можливо, він закликає *рівних собі*, – беручи цим самим їх водночас під свою опіку і ставлячи в залежність від себе, і тут тією формою, яка найбільше відповідає такій, за своєю суттю взаємній обумовленості, виступає *прохання* [Bitte] (запрошення,

прикликання, доручення, адресоване як вищим, так і рівним або підлеглим). На ґрунті розвиненої спільності панування першого різновиду найчіткіше проявляє себе у пануванні батька над своїми дітьми (*potestas*); панування ж другого різновиду – у подружній владі (*manus*). Усі відносини, що стосуються авторитету і служіння, які мають менш глибоке коріння і менше пов'язують серця, можуть бути, однак, зведені до однієї з цих схем або ж до якогось проміжного варіанту. *Кріпосна залежність* може мати такі риси, що нагадуватиме радше підлегле становище сина, ставленика, або ж буде схожою на ту залежність, у якій звичайно перебувають помічники, васали, члени почту або друзі. У тій чи іншій формі ця залежність може більшою або меншою мірою наближатися до прислужництва або ж до стану цілковитої залежності. Але саме прислужництво, особливо там, де воно насправді буде відчуватися як належність до родини, відрізняється тією мірою, якою різняться один від одного вищезгадані типи. Воно уподібнюється до становища дітей або ж навіть подружньої спілки і співдружності. І знову ж таки, найбільш виразна відмінність цих явищ має місце там, де *майстер* (у сфері якогось ремесла або мистецтва), з одного боку, протистоїть учневі й адепту, з іншого ж – ставиться до “звільненого” підмайстра [*Geselle*] як помічника в його справі, виконавця його задумів.

§9

В одному новітньому дослідженні, де відносини, що сформовані на абсолютно суспільній основі, названі “егоїстичними”, було здійснено спробу визначити важіль усіх цих відносин і зв'язків як “винагороду” (Jhering R. von. *Der Zweck im Recht*. Bd. I [Спрінг Р. фон. Мета в царині права. Т.1]). Проти самого цього поняття важко щонебудь заперечити, однак те слово, яке використовується для його позначення, може ввести в оману. Бо саме той, хто (як і сам цей автор) докладає зусиль до обмірковування глибинного сенсу слів, зможе переконатися в тому, наскільки неадекватною буде спроба визначити запропонований товар як винагороду за виручену монету, а ціну – як винагороду за проданий товар, хоча за доби, коли робоча сила без найменшого вагання визнається за товар, а трудова угода – за мінову оборудку, цілком звично називати таким іменем ту суму грошей, яка пропонується. Радше властиве значення *винагороду* притаманне добродію, що здійснюється добровільно, тобто, у

цьому разі, за сутнісною волею, хоча, мабуть, таке добродієство впливає, як правило, із визнання наданих добрих послуг, а також із високої оцінки тих чи інших сутнісних ознак і рис характеру: турботливості, старанності, вірності – воно завжди зумовлене думкою, уподобанням чи поцінуванням однієї сторони, і якраз завдяки цьому його можуть зрозуміти як подарунок, прихильність чи милість. Коротко кажучи, це такий спосіб давати, який личить “старшому” (superior) і належним чином практикується відповідно до *заслуги*, тому винагороду і слід розуміти як те, що *настає* за споживанням блага, за одержаною допомогою тощо. Звичайно, очікуючи винагороди і сподіваючись на її одержання, прислужник докладає певних зусиль, збирається на сили, робить усе, що в *його силах*, тобто немовби пробує *купити* собі високу платню – подібно до того, як у змаганні бігунів кожен прагне обігнати іншого – а саме такою є, як ми знаємо, і конкуренція у сфері торгівлі, і будь-яке змагання за вінок шанобливості. Однак тут ми вже змішуємо те, що мусить бути розмежованим. Там, де справді йдеться про призначені призи, покупцями і продавцями, мабуть, можна вважати тих, хто прагне заволодіти ними, однак аж ніяк не того, хто їх виплачує. Його обіцянка, як правило, не є обіцянкою контрагента: якщо умови будуть виконані, то він лише у моральному сенсі буде повинен не відмовити в обіцяному. Але сам він як пан творить суд над їхніми діями (і саме з цієї причини може “знехтувати” роллю члена журі), і те, що він дає, виявляється співмірним благом, тоді як обмін за своєю суттю є подвійним і *одночасним* актом, де не знають ані “до”, ані “після”, ані “верху”, ані “низу”, (тобто байдужі до рангів, оскільки уявлення про них завжди є просторовим, подібно до того, як за природою батько зазвичай буває вищим і більшим за свою дитину, а чоловік – за жінку). Ніяких “до” чи “після” – бо якщо зворотна дія має відбутися через деякий час, то насправді матиме місце вимінювання (прийнятої на віру) обіцянки на річ. У першому випадку наявний акт *дистрибутивної*, у другому – *комутативної* справедливості, і ця суттєва протилежність докорінно тотожна протилежності спільноти і суспільства, яка розглядається нами, відкриваючи перспективу нових важливих досліджень. Якщо ж, однак, повернутися до нашої теми, то торговельна і будь-яка інша конкуренція (де кожен з її учасників прагне до збагачення, здобуття влади та поваги) має лише метафоричний характер; важливим у ній є не якийсь там суб’єкт – продавець або дарувальник – а лише фатальні, прораховувані або

не прораховувані обставини, лише оте щастя, яке з відомих чи невідомих причин винагороджує ретельність і заповзятливість одного і залишає марними зусилля іншого. Далі: обіцянка нагороди лише тоді буде рівносильною ідеальному наданню її, коли потрібна дія має цілком об'єктивні якості, тобто коли вона може бути вилученою зі сфери волевияву виконавця як певна річ; бо обмін завершується, щойно згадана річ перейшла до протилежної сторони, оскільки якраз звідси виникає вимога винагороди або ж зобов'язання того, хто її надає.

§10

Як відомо з досвіду, будь-які службові відносини можуть у той чи інший спосіб *ставати* чисто контрактним. Але, з іншого боку, ми помічаємо також, що жодне зусилля і жодний волевияв не можуть *зробити* того, що породжує лише вільна природа і гармоніююча з нею людська сутнісна воля, якій рівною мірою належать і її якості, і її властиві витвори. Що ж стосується *останнього* різновиду, то тут, мабуть, усе може бути винагороджене, але не оплачене. Стосовно ж якостей – то лише та із них, яка, наприклад, знаходить свій вияв у певних вчинках, на які (чи на подібні до них) може *спромогтися* кожна людина, якщо *воліє* цього, навіть не маючи таких якостей, тобто якщо її спонукає до цього уявлення про достатньо привабливу мету, що мотивуватиме застосування її сил. Таке уявлення фіктивне, бо таких, зовнішніх відносно людини, фізично-психологічних сил у *природі* не існує. Проте *загальнолюдські* здатності, в яких кожному притаманна кількісно вимірювана частка, якою він розпоряджається тією мірою, якою за збудженням головного мозку настає скорочення м'язів, – загальнолюдські здатності у цьому аспекті схожі на зовнішні *речі*, перед якими кожен дорівнює іншому, будучи людиною як такою, яка вміє з ними поводитись і застосовувати належним чином. А такий вжиток, знову ж таки, є відносно всіх речей однаковим і разом з тим найлегшим тією мірою, якою вони будуть визначенням товарів і, отже, там, де справжнє їх застосування стає уявним, а їх вживання перетворюється на невживання. І *теж* однакове, оскільки вони вимагають лише напруження загальнолюдської сили м'язів. Тут, як і скрізь, те конкретно-загальне, яке містить у собі зародки всього особливого, стосується абстрактно-загального, в якому актом індивідуального або суспільного мислення були штучно стерті всі

особливості: загальне ідеї і загальне поняття. Але ж якщо та чи інша діяльність може бути запропонованою до продажу і проданою, то в дійсності це ще жодним чином не означає, що до неї здатна кожна людина. Це лише окрема особа робить її зовнішньою *для себе*, і вона прибирає *форми* такої речі, можливої для людини як такої. Чи матиме місце згодом (і якою мірою) також і виконання цієї пересічно-загальної праці – питання з іншої царини. Звичайно ж, усе це відбуватиметься тим швидше, що більшою мірою праця з виготовлення одного й того самого виробу, і, отже, здійснювана у межах мануфактурної майстерні, зазнає *розподілу*, а розподілена – спрощується; нарешті, особливо, якщо у цій праці використовують машини, які дедалі більше автоматизуються, і, зрештою починають вимагати лише їхнього обслуговування; а які машини – такі й методи: їхнє призначення полягає в тому, щоб спочатку вдосконалити майстерність і мистецтво, а потім зробити їх зайвими. А що абстрактнішою і простішою стає праця, то чіткіше вона як така обумовлює свою ціну і зводиться до своєї цінності як спосіб використання й експлуатації об'єкта – у тій самій якості її й купує підприємець. Інакше кажучи, середня ціна, яка раніше була уявним посередником між високими і низькими цінами, внаслідок того, що високі ціни кваліфікованої праці втрачають свою привабливість, дедалі більше наближається до рівня низьких цін. Цей процес розгортається ще *всередині* системи суспільного виробництва, яке ґрунтується на відриві робітника від засобів і знарядь праці. – Із цього можна судити, наскільки ім'я *робітника*, що *працює задля винагород* [Lohn–Arbeiter], не пасує пролетарю у рамках суспільної системи. Таке ім'я насправді відповідає роботодавцеві, або майстру, підприємцю-торговцю, або фабриканту, або вже не патріархальному *акціонерному товариству* і, нарешті, *скарбниці*, яка, хоч і має рахуватися зі спільними для всіх інтересами, але фактично, як правило, розуміє їх як голі інтереси капіталу і прибутку.

§11

Поруч із *винагородою* як дарунком вищого нижчому стоїть *підношення* [Abgabe] як внесок нижчого у підтримання життя і домашнього господарства вищого. Як перше, так і друге через їхнє фактичне застосування розвиваються у *звичку*, а завдяки супровідним обставинам стають, особливо як загальна звичка, також і *обов'язком*

відносно свого різновиду і розмірів. Як цілком добровільним їм відповідають прохання (у зв'язку з винагородою), або ж обіцяна, хоч і не гарантована наперед милість (у зв'язку з підношенням); а як таким, що виконуються відповідно до обов'язку – вимога [postulatum] або стаття якогось привілею. Але зрештою обидва згадані вище роди відносин перетворюються на контракті (а згодом закріплюються у законі, що тут, однак, не розглядається), і в їхніх межах винагорода і підношення являють собою не що інше, як обумовлені та узгоджені еквіваленти для інших речей і послуг, отриманих або очікуваних. Однак, оскільки за своїм походженням вони сягають пам'яті і ґрунтуються на визнанні [recognitio] спільнотних стосунків, остільки і підношення, і винагорода є не чим іншим, як наочним виразом *вдячності* за спожиті блага. А тому підношення можна також розглядати і як шанобливу, звеличувану винагороду, а винагороду – як милостиве, упосліджене підношення. Навіть безвідносно до цінності і корисності подарунків, отримувати їх, з одного боку, – приємно, а з іншого – обтяжливо. Тому відмова від підношень, заміна їх податками і т. ін., як певний момент відмирання спільнотних стосунків, виявляється водночас руйнівним для тих вищих рангів, що визначаються ними, хоч і дає змогу цим рангам вперше набути *суспільного* значення, а саме, цілковитої майново-правової незалежності, яка досягається завдяки надійному грошовому надходженню від торговельних і лихварських об'єктів. Адже абсолютно вільне землеволодіння, навіть якщо воно не тлумачиться як об'єкт, формально стає такою вже внаслідок орендної угоди і, як її результату, користування земельною рентою. Таким чином, якщо вищезгадана зміна подвійним чином дається знакам, кому призначалася підношення – вона згубна для їхньої честі, але добродійна для їхнього майна, – то відмова від винагороди має ті самі наслідки, тільки для іншої сторони. Вищі ранги, навіть після розриву всіх дійсних зв'язків поміж ними та юрбою, зберігають стійкий інтерес до того, щоб опиратися остаточним наслідкам рівності усіх тих, хто має здатності виборчої волі, бо ці наслідки означають заперечення їхньої вищості, яка насправді не лише зберігається, а й стає дедалі стійкішою і виразнішою, перетворюючись на суспільну вищість, що цілковито зосереджується уже не в суб'єкті – голій особі – а більше в об'єкті, відповідно до обсягу його виборчо-вольової сфери, і тим самим, їхнього майна. Тому ці ранги мають втішатися тим, що плекають позірність винагороди і користуються її іменем.

Цю саму позірність (але не ім'я) нижчі ранги відчувають як ознаку прислужництва, як безчестя. Натомість *річ*, виміряну з огляду на її економічну вартість, у деяких аспектах, які самі по собі цілком можуть бути зредуковані до чистого обміну або угоди, вони сприймають із прихильністю. Адже той, хто не бажає торгуватися заради ціни якогось товару чи послуги (вважає це нижчим своєї гідності, поціновує себе вище від цього), поступається тим самим як покупець *своєю* головною перевагою і, якщо послугу було вже надано (тобто, якщо відповідно до суспільної схеми мовчазний контракт уже було укладено), уникає небезпеки, що його до цього змусить вимога доплачування з боку продавця, тільки *завищеної* оплати, яка, отже, мислиться такою, що, крім цінності й ціни, містить іще певний вільний дарунок; і дарунок цей, звісно, можна розглядати як відшкодування і властиву винагороду за ті якості й дії, цінність яких не була або не могла бути запропонована. Зазвичай він має характер *милостині* [Almosen] як добровільного підношення вищого нижчому, єдиною підставою чого виступає нужда нижчого. Однак і милостиня має різний спільнотний або суспільний сенс чи, радше, розрізняється залежно від того, походить вона із сутнісної або виборчої волі. Бо одна справа, коли її дають з особливого чи загального співчуття, особливого або загального почуття обов'язку, якщо допомога і підтримка впливають із відповідної налаштованості і містить у собі ідею необхідності (подають за власним мотивом) або ж повинності (зумовлюється відносинами спорідненості, сусідства, станового і професійного товариства, зрештою, навіть релігійного або, скажімо, загальнолюдського братерства). Інша справа, коли милостиню дають абсолютно байдуже, задля якоїсь зовнішньої мети, наприклад, щоб відкараскатися від обтяжливого вигляду злиднів, або виявити свою щедрість, прославитися своїм багатством і владою, або ж, нарешті, – і це трапляється найчастіше, хоч і тісно пов'язане з усім попереднім, – під тиском суспільної конвенції та етикету, в яких є свої вагомні підстави для того, щоб висувати такі приписи і наполягати на них. А якраз таким часто й буває добродійність багатіїв і знатних осіб: вона конвенційна, і вже тому холодна і байдужа. Із цих позицій можна було б оцінювати цікавий і ретельно розглянутий новітніми авторами феномен *чайових* [Trinkgeld], цю дивну суміш оплати, винагороди, милостині, в будь-якому випадку непридатну для того, щоб зберігати і підтримувати людську спільноту. Це пізній пагін і ознака остаточного виродження усіх таких формоутворень. Натомість їхньою первісною

і найбільш універсальною формою виступає *подарунок* [Geschenk], яким обмінюються закохани, родичі, друзі, котрі справді відчують свою природну єдність, подібно до того, як сповнену гостинність і будь-яку справжню допомогу не меншою мірою, ніж задля ближнього, надають і заради самого себе. Як і всі такого роду речі, подарунок теж може *стати* довільним і конвенційним, однак *позірність* відповідної налаштованості зберігатиметься тут зі ще більшою трепетністю, оскільки у протилежному випадку мав би місце обмін натуральними предметами, який без їхнього порівняння й оцінки виглядав би надто гібридним і абсурдним. Адже, знову ж таки, запропонувати кому-небудь грошовий подарунок, анітрохи не порушуючи при цьому логічного чи естетичного взаєморозуміння, припустимо лише *тоді*, коли і в думці не мають зворотної дії, оскільки остання означала би повне або часткове скасування першої; і тому такий подарунок припустимий, скажімо, як дружній дарунок з боку вищого, котрий може мати не лише владу, а й волю до того, щоб зміцнити абстрактний *майновий* стан нижчого, тим більше, коли останній цілком, з усією своєю вольовою сферою, походить від нього, як син від батька. Навпаки, грошовий подарунок від бідного багатому сміховинний у силу своєї внутрішньої суперечності. Якраз із цієї, більш глибокої причини, винагорода, мабуть, може зберігати свою суть, коли вона перетворюється на гроші, тоді як підношення – навряд чи. Бо перетворений у грошову форму *податок* – хай його сплачують державі чи якійсь її окремій установі – потрапляє до спільної *каси*, яку індивідуальні особи розміщують поза самими собою. Поняття про таку касу є суспільним поняттям, яке здобуває пояснення у взаємозв'язку з поняттям держави й усіх схожих із нею об'єднань.

§12

У русі від статусу до контракту ми пізнаємо паралель між життям і правом. Право, у будь-якому сенсі цього слова, є не чим іншим, як спільною волею; у цьому сенсі як *природне* право воно є формою або самим духом тих відносин, матерією яких виступає сумісне життя або, у найбільш універсальному вигляді, сплетіння вольових сфер; однак сама ця форма, з одного боку, уявляється як необхідна єдність воль і вольових сфер, або як еманация із такої єдності, і тому мислиться так само реальною, що і матерія, суб'єктивним (психічним або метафізичним) виявом якої вони є – навіть якщо остання (матерія)

осягається як самий лише продукт єдиної або гармонійної пам'яті, соціальної *фантазії* (в тому сенсі, в якому і наука зазвичай веде мову про поетичну, творчу *народну душу*); з іншого ж боку – як форма, яка *долучається* до такої лише завдяки мисленню наявної матерії із виборчо-вольових сфер, тільки як самий лише вияв певного *сполучення* останніх. У *першому* випадку загальним і простим фактом постає тілесний зв'язок, який видається постійним, оскільки і в народі кажуть: "чоловік і дружина – то плоть єдина". Отже, цей зв'язок є в собі і для себе пов'язаною сутнісною волею і тотожний природному праву: це форма всіх фактів подружнього чи будь-якого іншого сукупного життя, котрі мисляться як матерія, що має органічні зачатки. У *другому* випадку простий та елементарний факт полягає в обміні власністю і речами, який зазвичай абсолютно індиферентний, але завжди являє собою лише *механічний* процес, рух того, що вже наявне, і свого значення набуває лише в силу намірів і розрахунків тих осіб, які його мислять і здійснюють. Лише їхня так чи інакше визначена виборча воля вперше робить цей процес правовим, покладає форму права, яку можна назвати "природною", оскільки у цьому своєму різновиді вона являє собою найпростіше й абсолютно раціональне утворення. Але позаяк будь-яка з таких спільних виборчих воль знаходить свій вираз через контракт, отже, право це, взяте саме по собі, наявне лише для його суб'єктів (як спільна для них усіх ідея або поняття), – то для того, щоб набути квазіоб'єктивного існування, воно потребує загальної виборчої волі як такої, що визнає й підтверджує його, а також вимагає наявності суспільства як суб'єкта такої загальної виборчої волі. Природна і проста воля суспільства – це конвенція, яка втілює собою природне право у цьому квазіоб'єктивному розумінні. Але жодною, ані особливою, ані загальною угодою суб'єкт такої волі і права не задається як *єдність*, що існує поза сукупною множиною і відокремлена від неї, якщо вона не була встановлена особливим визначеннями. Тоді такі єдності співвідносяться одна з одною таким же чином, як і угоди: особливі єдності стають об'єктивно-реальними лише *завдяки* загальній єдності; вони потребують *подвійного* покладання. Однак загальна єдність, якщо вона представлена якоюсь єдиною особою (скажімо, державою), здатна також установлювати і призначати залежні від неї єдності, котрі аж ніяк не ґрунтуються на угодах індивідів, але є суб'єктами тих або інших масивів її виборчо-вольової сфери, які тривало або тимчасово перебувають в її межах. Звідси веде свій родовід теорія

юридичних осіб і установ. Коли ж, вживаючи нейтральні вирази, за дві основні форми соціального буття загалом узяти "об'єднання" [Verbindung] (замкнену єдність) і "спілку"[Bündnis] (менш пов'язане утворення), – то у спільноті об'єднання (як статус) виступає більш ранньою формою, єдністю, що *передую* множинності, хоча в емпіричному вияві єдність і множинність можуть ще і не розпадатися; спілка ж – це форма більш пізня, той окремий випадок, коли особлива єдність мислиться як така, що *залишається* нерозвиненою; подібно до того як – за ідеєю – чоловік *передую* юнакові, останнього ж можна розглядати як такого, що стає чоловіком, як майбутнього чоловіка, і водночас як юнака у його ще не розвиненому вигляді. У суспільстві спілка виступає більш ранньою формою, простим випадком; об'єднання ж є двоїстою або багатоаспектною спілкою. Спільнота сходить від об'єднання до спілки: останню тут можна мислити лише у межах об'єктивно-загального порядку, оскільки волі у спілці здебільшого уподібнюються до волі виборчої. Суспільство ж підноситься від спілки до об'єднання. Однак, якщо для будь-якого єднання окремих волей форма спілки є більш адекватною, зокрема такою, що єдина допускає просте комбінування, то для єднання багатьох, яке обіймає у собі спілки усіх з усіма, навпаки, більш адекватною формою буде об'єднання. Сягнувши найвищої точки свого розвитку, воно може знову уподібнюватися до спільноти, а виборча воля, яка покладає цю форму, здатна тим більше дорівнюватися сутнісній волі, чим більш загальним щодо свого обсягу і своїх цілей буде це об'єднання. Бо тим важче буде виявити ті угоди, які покладено в його основу, і тим складнішими вони будуть за своїм змістом.

§13

Але у межах народної спільноти, яка розвивається і розчленована на велику кількість груп, обмін предметами (а разом з ним і контрактна форма) мусить уявлятися як такий, що стало зростає. Однак мають місце і постійно з'являються нездоланні перешкоди для того, щоб ці факти і форми не стали панівними і, тим більше, єдиними. І весь розвиток у цілому є насамперед також урізноманітненням і розширенням фактів спільного життя і форм взаєморозуміння або (якщо вести мову в дусі природного права) статусу, який пристосовується до все нових і нових формоутворень. Із будь-якого статусу,

як і з будь-якого контракту, впливають права і обов'язки індивідуальних самостей чи осіб. Статус не припускає наявності індивідів, а присутній у них і разом із ними; передбачає він лише свою власну ідею і форму, яка або досягається сама собою, або виводиться з іншої. Контракт же цілком є таким лише тоді, коли його розуміють як укладений індивідами і як їхню гадану річ, що перебуває поза ними.

Відповідно до цього паралельний розгляд життя і права виявить насамперед просування від спільнотних об'єднань до спільнотних спілчанських відносин, місце яких згодом заступають суспільні спілчанські відносини, з котрих, зрештою, постають суспільні об'єднання. Відносини першого класу за своєю суттю стосуються сімейного права та права володіння; відносини другого належать до майнового права і зобов'язального права. Прототипом усіх спільнотних зв'язків виступає сама сім'я, в усіх її формотворах. Ще від народження людина відчуває, що зрослася з нею; в якомусь розумінні людина, щоправда, може вважати, що її перебування у родині є наслідком її довільної свободи, однак вивести із цієї свободи обґрунтування такого ставлення вона аж ніяк не може. Якщо ми знову звернемося до здійсненого нами розмежування трьох підвалин усякої спільноти – до засад крові, країни і духу, тобто до рідні, сусідства і дружби, – то у сім'ї вони присутні водночас, але сутність її конституює перша засада. Спільнотні "спілки" найдосконалішим чином можна зрозуміти як співдружності: спільність духу ґрунтується на спільній праці або професії і, отже, на спільній вірі. Але трапляються тут і об'єднання, які набувають свого головного змісту у самій спільності духу і не лише підтримуються, але й укладаються, на підставі свободної волі. До такого виду належать переважно корпорації або товариства в мистецтвах і ремеслах, громади або гільдії, цехи, церкви, ордени; але в усіх них зберігається тип та ідея родини. Як прообраз же спільнотних *спілок* ми можемо зафіксувати відносини між паном і прислужником, а точніше – між майстром і учнем, тим більше, що вони процвітають в одному із вищезгаданих *об'єднань*, нібито під дахом дійсного або ідеального дому. *Проміжне* становище між об'єднанням і спілкою посідає множина інших важливих відносин, серед яких чільне місце належить *шлюбу*, який, з одного боку, являє собою підвалину нової родини, а з іншого – засновується єднанням чоловіка і жінки, нібито свободним, однак зрозуміти його можна лише на підставі ідеї та духу родини. Шлюб у його моральному сенсі, тобто

одношлюбність (моногамія), можна визначити як досконале *сусідство*: сумісне проживання, постійна тілесна близькість. Спільність щоденного і щонічного помешкання, *столу і одрини (постелі)* становлять усю його сутність; його вольові сфери і області не межують одна з одною, а по суті своїй єдині, як це має місце серед співтоваришів сільської марки. Тому і *спільність благ* знаходить тут свій найвищий вираз у володінні одними і тими самими земельними угіддями. – У сфері життя і права усі ці статутні відносини можуть, звісно, перетворюватися на контрактні, однак це не відбувається без шкоди для їхнього реального й органічного характеру. Існування людей у сфері цих відносин обумовлене особливими якостями цих людей; тому вони не приймають до себе тих, хто обумовлений інакшими якостями. Будучи контрактними, ці відносини зовсім не обумовлюються жодними якостями, а вимагають лише людей, тих чи інших *кількісно* вимірюваних здатностей або певного обсягу майна, котрі відповідають поняттю особи. Такий характер мають прості контракти у торговельних відносинах, де учасники обміну і обладок завжди протистоять один одному як рівноправні особи, причому таким чином, що їхня внутрішня байдужість один до одного аж ніяк не суперечить можливості і ймовірності укладення угод між ними, а радше сприяє їм і вимагається чистим поняттям як передумовою. Тією мірою, якою відповідна дія не очікується негайно, контракти, мабуть, ґрунтуються на вірі та довірі, на що вказує сама *назва* кредиту; і, якщо такого роду відносини ще не досить розвинені, цей момент, належний сутнісній волі і взаємопов'язаний із нею, справді може бути і залишатись дієвим. Та потроху довіра витісняється і замінюється *розрахунком*, у якому майбутня дія вважається вірогідною чи більш або менш імовірною за об'єктивних підстав як відповідна власним інтересам контрагента, хай то в силу цінної *застави*, яку він залишив, чи то в силу того, що можливість наступних обладок залежить для нього від доведеної платоспроможності. У такому випадку *боржник* – це вже не бідняк, не прислужник, не зобов'язаний, а ділок, як і, навпаки, усякому ділкові властиво час від часу ставати боржником. Поряд із цим укладаються, однак, службові контракти, насамперед *трудові*, які пов'язують між собою обидва великі суспільні класи і є тією формою, підпорядковуючись якій маси людей можуть бути об'єднані або самі об'єднуються для спільної праці. У своєму розвитку трудовий контракт із угоди між індивідами перетворюється на угоду між групами і стає вільною угодою лише мірою того, як загострюється

усвідомлення протилежності інтересів, а як вільна угода, вона стає також предметом невпинної боротьби, з якої потім важко шукають шляху до “соціального миру”.

§14

Суспільні зв'язки можуть стосуватися різних цілей, які уявляються як можливий успіх, що його можна досягти зосередженням сил або засобів; однак штучна особа не може розпоряджатися людськими силами інакше, ніж у той спосіб, що вони належать до її власності і отже, за своєю грошовою вартістю однорідні з будь-яким іншим *майном*. Тому вона може або закупити робочу силу, як це робить природна особа (що припускає її існування та грошове майно), або ж на неї (у момент її заснування або після нього) самими її засновниками можуть бути покладені певні функції, передані грошові суми, і суми ці можуть бути рівними для всіх або різними, при цьому, однак, можна домовитись і про те, що під *рівністю* слід розуміти однаковий стосунок кожного до сукупних сил. Тоді бажаний успіх, тобто досягнення поставленої мети, полягає якраз у повторюваному результаті або у невпинній дії зв'язку. Якщо ж вести мову про результат, то він або допускає, щоб його довільно розподіляли, і підлягає цьому поділу як грошовий прибуток, і тоді за умови *рівних* загальних внесків (особистих і майнових) він мусить бути розділений на *рівні* частини, а за внесків *нерівних* – на *пропорційні*; або ж цей результат не допускає розподілу і не підлягає цьому поділу – тоді рівним або ж пропорційним мусить бути його можливе і передбачуване споживання. Так само стоїть справа з *користю* від невпинної діяльності. Але в усіх цих випадках мають на увазі, що за *найсприятливішого збігу обставин* затрати сил і засобів дорівнюють досягнутому успіху, тобто *жодна* кількість сил не залишається без наслідків її впливу (не витрачається марно). Чого, таким чином, бажають люди, які налагоджують між собою зв'язки, так це лише перетворення і збереження своїх енергій, які у більших чи менших обсягах продукуються кожним актом сутнісної волі. Тим самим суспільний зв'язок як *такий* не натякає на *вищу* довільну діяльність (довільну не лише за формою), і не в цьому полягає його відмінність від зв'язку спільнотного, який, за посередництва свого голови (або ж кількох голів), теж може *виражати* свою волю як *виборчу волю*; але, якщо вже ми вище припустили тільки існування індивідуальних осіб із розділеними сферами виборчих волей, то суспільний зв'язок являє

собою єдино можливий спосіб зв'язку і суттєво відрізняється тим, що вся його діяльність, оскільки вона відповідає волі його учасників і, отже, має бути правомірною, мусить обмежуватися якоюсь визначеною метою і визначеними засобами для її досягнення. (Натомість, спільнотний зв'язок за своєю суттю є так само універсальним, як універсальним є саме життя, і черпає свої сили в собі самому, а не звідкись іззовні). Звичайно ж, трапляється багато таких цільових товариств [Zweckgesellschaften], контрактна засада яких уже не така очевидна у цьому своєму змістові, оскільки у правовому сенсі з неї не випливають жодні зобов'язання, що були б визнані за такі у загальному правопорядку. Так само до цієї категорії належать й інші зв'язки, які, хоча ззовні і набувають форми чистого контракту, але, знову ж таки, без звичних наслідків у вигляді нібито відчутного зобов'язання, яке можна було б оцінити у грошовому виразі. "Так можна являти домовленість кількох осіб про те, що під час регулярних зустрічей вони сприятимуть взаємному вдосконаленню у науках і мистецтвах. Мабуть, така домовленість іззовні нагадуватиме угоду (і додамо, стане підставою для якогось об'єднання), однак зобов'язання щодо домовленої у такий спосіб діяльності не може виникнути" (*Savigni. Op. cit.* [Савінії. Цит. твір]). Отже, у такий спосіб може постати і об'єднання, яке для його учасників буде цілком реальним як особа, однак при цьому воно взагалі не буде наявне у правопорядку (неюридична штучна особа). Натомість власне правові та суспільно найвагоміші асоціації – це майнові асоціації, які також, із огляду на мету, призначені для зосередження засобів заради примноження їх самих; і такими є, зокрема, зв'язки капіталу з метою лихварства, торгівлі і виробництва. Такий зв'язок спрямований на отримання прибутку, як і особа окремого торговця. Заради цього він скуповує будівлі і кораблі, машинне устаткування і матеріали. Усе те майно, яке має об'єднання, належить його членам, однак не як окремим особам, а оскільки вони становлять єдину особу. І, таким чином, у цьому аспекті вони зацікавлені у збереженні, виготовленні та примноженні цього майна. Від такої зацікавленості відрізняється інтерес окремих осіб у розподілі чистого прибутку, який насправді і виступає кінцевою метою, що їй покликаний слугувати навіть вище згаданий єдиний інтерес і заради якої було здійснене усе це об'єднання. Стосовно дійсної індивідуальної особи таке розрізнення можна здійснити лише *in abstracto*. Тим самим форма асоціації виразніше демонструє чистий взаємозв'язок мотивів також

* Абстрактно (лат.).

індивідуальної довільної дії. Однак дії асоціації спрямовані почасти назовні, почасти ж усередину – на неї саму і на її членів. В особі свого представника вона також несе *відповідальність* за них насамперед перед окремими особами, які, однак, із метою нагляду *можуть* формувати *особливу* єдність і представництва, а все це простіше зробити через скликання у себе *“генеральних зборів”*, які мають повноваження ухвалювати рішення (причому збори ці, у свою чергу, будуть підзвітними окремим особам) і, як і раніше, підпорядковані правилам, що їх прийнято у мандатному контракті. А дія асоціації, спрямована всередину, полягає у *розподілі* виторгу, який вона у випадку успіху своїх дій має на певний термін, між нею самою як єдністю і нею ж самою як множинністю, також підпадає під ці самі *особливі* або під визнані всіма загальні правові правила і в тому, що стосується окремих осіб, цілковито виглядає як зовнішня дія. Проте *як така* вона не є виконанням якого-небудь зобов’язання, що покладене на асоціацію, а є лише можливим наслідком її загального зобов’язання почасти взагалі цілеспрямовано розпоряджатися суспільним майном, почасти, і зокрема, використовувати його з найбільш можливим зиском для своїх членів. Тому пай кожного з них насправді є лише тією частиною його майна, яка проектується і покладається під особливе управління, що залежить від нього самого лише як від того, хто бере *спів-участь* у ньому поряд з іншими (якщо взагалі залежить від нього); і кожен сам для себе може поставитися до своєї справи або справ як до чужих, хоча й вигаданих ним самим осіб, відстоюючи своє приватне майно як достеменно своє. В той же час згадані справи, хоча й можуть із зовнішнього боку (у торговельному праві) фігурувати як окремі особи, однак останні ніколи не можуть відкрито виступати проти їхнього власного суб’єкта і навіть одна проти одної, а суть тільки він сам, в особливій і загальноновизнаній формі, так що насправді багато хто з таких осіб повинен у найважливіших аспектах вважатися за одну й ту саму особу. *Інакше* стоїть справа з майновими *товариствами*, принаймні з *можливими* в правовому сенсі; адже, хоча таке товариство і може бути настільки тотожним об’єднанню своїх суб’єктів (котрі об’єднуються, однак, задля певної мети), що воно (як властива спільність чи відкрите товариство) може виступати лише за них, однак не проти них, і тим самим представляти не єдину юридичну особу (не *universitas*¹, оскільки і справа не є такою незалежною від свого володаря, хоча й може продовжувати своє існування як заснована

¹ Загальність, універсальність (*lat.*)

особисто ним “фірма”), а лише більшість осіб, які беруть у ньому участь, що у певних випадках *вважається* за єдність. Вільним же і самостійним майнове товариство стає лише тоді, коли воно саме уявляється як суб’єкт, який потребує представництва і який хоч і немислимий без зобов’язань перед своїми *акціонерами* (котрі зветься так тому, що можуть висувати проти товариства скаргу, французькою *action*), але водночас зберігає повну *власність* на те майно, яке зосереджене у ньому, і, подібно до всякої іншої особи, мірою своєї власності несе відповідальність за взяті ним зобов’язання. Інші форми майнових асоціацій, наприклад, зареєстровані товариства з необмеженою або ж не обумовленою частками відповідальністю своїх пайщиків, хоча й можуть цілковито ґрунтуватися на *особливих* контрактах, однак насправді, задля підтримки своєї життєздатності (як і аналогічні відкриті товариства), мусять спиратися радше на спільотні відносини між своїми членами і, отже, тим самим виявляються невідповідними суспільному праву, що і підтверджує досвід. Така асоціація або зберігає характерні риси вільної особи, і цього не можуть терпіти її члени, або ж вона ці риси втрачає і зводиться до рівня простої спільноти, потрапляючи тим самим під попередній розгляд. Навпаки, *акціонерне товариство*, яке несе відповідальність лише перед самим собою і до того ж обмежується природною і ледь не єдиною для нього метою отримання прибутку, найдосконаліше репрезентує тип усіх соціально-правових формоутворень, можливих в силу виборчої волі, і якраз тому, що воно являє собою суспільний зв’язок без жодних домішок спільнотних елементів навіть за своїм походженням, оскільки в інших випадках останнє часто вводить в оману судження про справжній стан справ.

Додаток (1912).

Під назвою товариства [Genossenschaft] – (на німецькомовних теренах, а в інших мовах – під іншою назвою) – впродовж останніх десятиріч набуло неабиякого значення і ваги об’єднання переважно незаможних людей, метою якого є насамперед закупівля товарів, а в подальшому також “власне виробництво” предметів для власних потреб, тобто *споживчих вартостей*. Велика кількість об’єднань такого роду зливаються у товариство задля гуртової закупівлі, а отже, великого виробництва. Правова форма цих товариств ґрунтується на засаді обмеженої відповідальності і наслідує правову норму акціонерного товариства. Можна, однак, зауважити, що тут, хоча й у

приспосованому до суспільних умов вигляді, здобуває нове життя принцип спільнотної економіки, здатний до подальшого, вельми значного розвитку. Цей "рух антиподів" (так його називає *Штаудінгер*) набуває неабиякої ваги для чистої теорії соціального життя. Якщо відновлення сімейного життя та інших форм спільноти і може де-небудь пустити своє коріння у зв'язку з глибшим пізнанням її суті і її законів життя, так це саме тут. Із часу написання цього твору моральна необхідність такого оновлення дедалі глибше входить у свідомість тих, хто довів свою здатність ясно і неупереджено виносити судження про тенденції сучасного суспільства.

Додаток (1922).

Якщо після тих жажливих потрясінь, яких зазнала світова суспільно-капіталістична система, вона нині ще нещадніше експлуатує свої сили, що вичерпуються; якщо відносно цих явищ усе гучніше і гучніше лунає заклик згадати про "спільноту" (який часто містить відкрите або, як у британському гільдійному соціалізмі, приховане посилання на даний твір), то заклик цей зможе здобути довіру тим швидше, що менше будуть покладати месіанську надію на самий лише "дух", бо як особлива сутність останній дійсний лише для тих, хто вірить в існування привидів; щоб *жити*, дух мусить оповитися плоттю життєздатного, отже, здатного до розвитку, принципу, а ним може стати ідея товариського самозабезпечення, якщо (і наскільки) воно зуміє вберегти себе від вороття до підприємства самої лише оборудки.

РОЗДІЛ ДРУГИЙ

ПРИРОДНЕ У СФЕРІ ПРАВА

§15

Антична філософія права ставила перед собою проблему: чи є право продуктом природи (*physei*^{*}) чи продуктом мистецтва (*thesei*^{**} або *nomō*^{***}). Відповідь сучасної теорії полягає в наступному: все те, що випливає з людської волі або створюється нею, є водночас і природним, і штучним. Однак штучне у своєму розвитку переростає природне мірою того, як специфічно людська і, зокрема, розумова сила волі набуває дедалі більшого значення і охоплення, доки, нарешті, не досягає відносної незалежності від свого природного підґрунтя, так що може бути протиставлена йому. Внаслідок цього всяке спільнотне право слід розуміти як *породження* людського, мислячого духу: як систему ідей, правил та положень, котру як таку можна порівняти з якимсь органом чи витвором, що постає завдяки багаторазово повторюваній відповідній діяльності, завдяки *вправам*, – системі як модифікації вже наявної однорідної субстанції, у поступі від загального до особливого. Воно саме є власною метою, хоч і з необхідністю відсилає до того цілого, якому воно належить і з якого випливає, яке і є саме це право у його своєрідному прояві. Тим самим припускається природне і необхідне існування людства і зв'язків поміж людьми, припускається *протоплазма права*, яку розглядають як споконвічний і необхідний продукт сумісного життя і мислення, подальший розвиток якого суттєвим чином зумовлений начебто його власною діяльністю, а саме тим, наскільки розумно використовуватиме його суб'єкт. Саме так слід розуміти вчення, що проголошує існування права, в якому природа виступає наставником усіх живих істот і яке внаслідок цього також є спільним для всього людства. Бо навіть якщо право тут мислилося в якомусь невизначеному сенсі, то

* за природою (давньогр.)

** настановою (давньєвр.)

*** законом (давньогр.)

якраз із цього невизначеного слід виводити визначеніший сенс, і природний потяг, який зводить разом чоловіка і жінку, містить, звичайно ж, зародок спільної для них, об'єднуючої їх волі, яка закладає підвалини сім'ї. А виходячи з цієї ідеї, шляхом аналізу будь-якого позитивного звичаєвого права [Gewohnheitsrecht], можна знайти підґрунтя тих норм, які у надрах домашнього життя визначають порядок стосунків поміж подружжям, батьками і дітьми, між панамі і слугами. У цілості ці стосунки не залежать від ідеї власності, яка набуває дедалі глибшого значення лише з утвердженням культури хліборобства. Як вольова сфера, що набула внаслідок цього наочності, власність утворює ядро права як такого, оскільки останнє більшою мірою пов'язане з відносинами поміж домами, а не між членами сім'ї як індивідами. Проміжну ж сферу обіймає, таким чином, те, що стосується відносин між репрезентативними членами, тобто, зокрема, поміж главами домів, якою мірою вони разом належать до спілки більш високого рівня, мовчазна або явно виявлена воля якої, ідея якої опановує їх. У цій сфері, що весь час розширюється, вони втрачають один одного й індивідуалізуються, поки, нарешті, син не починає як рівний індивід протистояти батькові, дружина – чоловікові, слуга – панові, і навпаки, доки не почнуть стикатися якнайдалі, байдужі, а за своєю сутнісною волею навіть ворожі один одному продавці товарів, котрі із вдаваною приязню укладають між собою обмінні контракти. І тоді ця свобода, що дозволяє їм збиратися разом, *легкість*, з якою робляться обгородки, і *рівність* усіх розумних людей видаються їм та й насправді є для них чимось природним.

§16

У цьому розумінні природне право перевершило цивільне право римлян і всіх інших політичних громад античної культури. Як відомо, воно було визначене як спільне для всіх людей право, як те, що було встановлене природним *розумом* поміж усіма людьми, а тому воно рівною мірою спостерігається в усіх без винятку народів і називається також спільним правом (*jus gentium*). На підставі правильного розуміння того, що розвиток від загального до особливого має свій прогрес, було у подальшому зроблено висновок, що це *спільне право* за часом є більш раннім, ніж партикулярне право міст. У дійсності ж тут крилася суперечність, оскільки сама ця дійсність (відповідно до

* право народів (міжнародне, спільне усім народам) (*лат.*)

потреб сполучення, яке розгорталося не поміж містами, отже, не між громадянами різних міст як такими, а між усіма, поміж голими індивідами, які скинули з себе свої різноманітні громадянські шати) кидала перше у реторту із сумішшю різноманітних речовин як той реагент, який повинен був розкласти їх на однакові елементи. Таким чином, спільне право було *пізнішим*, аніж право партикулярне, і виявлялося не як ґрунт і припущення, а як наслідок і заперечення. Але це йому тільки шкодить: адже спільне є настільки простим і природним, немовби воно мусило існувати од віку і не мало жодних припущень, а було лише затьмарене штучно-позитивними нововведеннями і встановленнями, усунення яких означало б відновлення *первісного* стану. Тут і криється розв'язання суперечності, адже майже неминучим є змішання з іншим. Річ у тім, що цю первісність слід розуміти *властиво не як часову, а як aeterna veritas*^{*}, як якусь намислену річ або ідеал, який так само можна було б помістити у нескінченну далину і майбутнього, і минулого. Припущення про те, що цей ідеал колись дійсно *існував, вважається* не історичною точкою зору, а вигаданою доцільною схемою, покликаною слугувати для перенесення цього поняття на майбутню дійсність. Таку фікцію, звісно, легше збагнути завдяки уявленню, що загально-людське міститься в усіх самобутніх звичаях і формах як ядро, і що усвідомлення цього ядра вичерпується тим, що розум міг би мислити і розуміти навіть і без усякого досвіду. "Jus gentium" фактично було сумою спільних складових у звичках стародавніх італійських племен, адже *вони* були "усіма народами", які римляни були в змозі спостерігати, і які час від часу вивергували на римську землю юрби переселенців. Кожного разу, коли траплялося помітити, що який-небудь особливий звичай однаковою мірою практикувався у великій кількості віддалених одна від одної народностей, він одразу ж реєструвався як частина права, спільного для всіх народів, а саме jus gentium. Тому, хоча перенесення власності, безумовно, набувало різних форм у численних республіках, що оточували Рим, проте властива передача (традиція) того предмета, котрий слід було перенести, була в усіх них частиною церемоніалу [і, вірогідно, додав від себе, одна вона і вичерпувала суть справи]... у подальшому її сприймали як установа спільного права (Maine H. Ancient Law. P. 49 [Мейн Г. Стародавнє право. с.49.]). Однак якщо брати до уваги більш широкий досвід, який охоплює високорозвинені грецькі правові

* Вічна істина (*lat.*)

системи, то в усіх них – хоча, звісно, в розмаїтих формах – також виявляються факти різноманітних контрактів, як-от купівля, здача у найм, депозит, записка, а також інституції шлюбу, опіки і т.ін., і тим самим розпізнається загальний і необхідний кістяк відповідних правових форм.

§17

Із вищесказаного можна зробити такий висновок: суттєво те, що всі люди можуть *мати і формувати ділові відносини* один з одним, якщо лише цього забажають, і що поза сферою покладених на себе за власною волею зобов'язань, укладених угод і взаємовідносин, що пов'язують їх між собою, кожен має і зберігає цілковиту свободу. Однак цій свободі протистояв не лише такий інститут, як служництво, але й батьківська влада (не лише над дітьми і людьми не сповна розуму) і всі закони, які у конкретному місті, наприклад, у Римі, надавали вродженому громадянину і його власності привілейованого становища порівняно з чужинцем. Оскільки логічна послідовність перетворювалася на часову, складалося враження, ніби самоволя законодавців створила всі оці перепони *всупереч* природі. І все ж таки точка зору, згідно з якою люди від природи і споконвічно (оскільки за поняттям) розумні, вільні і рівні між собою, була в самому підґрунті оскаржена іншим, історично більш обґрунтованим поглядом, як його сформулював Ульпіан та інші юристи. Тут *розрізняється* природне і спільне право, і навіть стверджується принципова *протилежність* між двома цими шарами; адже хоча останній, здається, посідає *проміжне* становище між природним і цивільним правом, цивільне водночас все ж розглядається лише як додаток і особливе відгалуження того більш раннього, спільного права. Природне право тут є сукупністю тих установлень, які мають місце також у тварин, а в спільному праві – тих, які властиві лише людині. Ці останні ґрунтуються, таким чином, на такому фундаменті, який закладається не природним розумом, а куди загальнішою необхідністю сумісного життя. Звідси неважко дійти висновку, що необхідність такого роду міститься також в особливих людських інститутах спільного або загального права, і на противагу можливому запереченню, що якраз загальне, і лише воно одне, вочевидь є необхідним, на яке слід зважати, зберігати і відтворювати як таке, можна було б, передусім, висловити свій сумнів щодо того, що є те загальне? А те, відповідають

нам, що існують відмінні один від одного народи й імперії, різноманітні форми рабства, власності, торговельних оборудок і зобов'язань. Бо цивільному праву приписують лише деякі додатки і зміни, яке воно вносить у вищезгадані інституції. Зрозуміло, що тут має місце зовсім інше розуміння загального, із чого випливають і зовсім інші висновки. Певні види пов'язаності і належності містяться уже в самій ідеї людини як живої істоти. Вони не зумовлені якоюсь волею, не кажучи вже про якусь людську волю; і з того факту, що такі зв'язки є і в тварин, зовсім не випливає, що вони можуть або змушують поєднувати людину з твариною; так само як із того, що такого роду відносини *спільні* для всіх людей, не випливає, що кожна людина, якби вона лише цього захотіла, могла б увійти у них з будь-якою іншою людиною. Так само таке не випливає і стосовно специфічно людських інституцій. Навпаки, як ідея людини співвідноситься з ідеєю тварини чи якогонебудь вужчого роду живих істот, так і ідея, скажімо, елліна співвідноситься з ідеєю людини. І оскільки (незважаючи на те, що звичай парування поширений і серед тварин) людина парується лише з людиною, остільки, хай би якого поширення набирає серед людей шлюб, еллін може жити у *справжній* спілці лише з еллінкою, хоча злягатися він може з усякою людською самицею, а як фізіологічний акт таке злягання (*turpe dictu**) *можливе* навіть із тваринами.

§18

Отож, *загальність шлюбу поміж людей* має подвійний сенс, який полягає, з одного боку, у тому, що таке сумісне життя поміж особами чоловічої і жіночої статі може *взагалі* мати місце; з іншого ж боку, у тому, що кожен народ, або навіть кожне місто, в своєрідний спосіб втілює цю загальну ідею і пов'язує з певними умовами можливість подружжя, яке має чинність відповідно до *його* волі і права. Тому, якщо кожна людина як така наперед визначена для певного права, то римлянин як такий – для більш певного. У цьому криється підстава того, чому загальне виявляється більш правильним і більш розумним. У більш ранньому своєму значенні загальне припускає, що якийсь правопорядок панує над усіма людьми так само, як правопорядок римський панує над громадянами Риму. Але і в більш пізньому значенні спільне право можна розуміти як такий порядок, який у жодному разі не є об'єктом сваволі і пізнання, але живе у серці

* На сором йому (*лат.*)

людському як почуття до належного і доброго, як відраза до злодійства, тобто як закон совісті. “Це закон не писаний, а вроджений, закон, який ми не вивчаємо, не приймаємо на віру і не вичитуємо звідкись, а сприймаємо, черпаємо і закарбовуємо в собі із самої природи; нас веде до нього не настанова, а наше єство, не освіченість, а обдарованість,” – твердить риторичний вислів Ціцерона (Р. Mil. С.Х [Промова на захист Мілона. П Розд. Х]). Так, інстинкт материнської любові властивий і тварині, і людині, але в людини до інстинкту додається ще й розвинене на його ґрунті почуття обов’язку, а тому материнське право є частиною спільного права. Позашлюбна дитина належить матері та наслідує її стан. Цей порядок стає ще шанованішим і важливішим, коли втілюється у заповідях і заборонах; він набуває великого морального значення. Тому інцест заборонений згідно зі спільним правом і його вважають злочином, а позашлюбні зв’язки іншого різновиду, передусім унаслідок недостатності загального права, вважають злом у святому праві. Бо таке природне право є водночас святим і божественним правом, і перебуває воно під священницьким управлінням. Воно буває інакшим у тому випадку, якщо аналогія цивільного права поширюється на необмежену сферу, стаючи світовим правом, коли у надрах першого перерізається пуповина, яка пов’язує його зі спільним правом, за своєю природою більш раннім і стосовно нього мовби материнським (або оскільки один процес є функцією іншого). Бо відтепер цивільне право стає лише випадковим обмеженням, яке наклала на себе та свобода людини, що залишилася і є емпірично дійсною; наклала і продовжує накладати, але може й скасувати, як, скажімо, два учасники угоди можуть ліквідувати те, що їх пов’язує. Усякий особливий порядок *випадковий*, *необхідним* є лише порядок взагалі, світовий порядок, проте і він необхідний не як дійсність, а як засіб для розумного життя, яке *мусить* собі покладати і стверджувати кожен, хто мислить. Тому, що частіше люди збираються разом як “люди взагалі” або, що те ж саме, що частіше збираються разом люди будь-якого роду і племені, які визнають один одного розумними і рівними, то з більшою ймовірністю, а, зрештою, і з необхідністю встановлюється поміж ними універсальне суспільство й універсальний порядок. У дійсності таке змішування відбувається у ході повсякденного життя і справ; панування Риму над *orbis terrarum*^{*}, яке самé ґрунтується на матеріальному базисі повсякденного життя і справ, зближує всі інші

^{*} Коло земель (*лат.*).

міста з одним містом, збирає на форумі всіх свідомих, багатих, торгуючих один з одним індивідів, усю панівну верству неосяжної імперії, стирає всі відмінності і нерівності поміж ними, надає всім однакового виразу обличчя, змушує всіх говорити однією мовою, з однією і тією ж вимовою, користуватися однаковими грошима, здобувати однакову освіту, робить усіх однаково зажерливими, однаково зацікавленими; тут винайдена і сконструйована *абстрактна людина* – найбільш штучна, найбільш налагоджена, найрафінованіша з усіх машин – і виглядає вона, як той привид, що виринув посеред тверезої і ясної, як день, істини.

§19

У цьому новому сенсі, який означає розклад, перетворення, нівелювання, загальне і природне право цілковито втілює в собі суспільний порядок і найчастіше виявляє себе як транспортне або торговельне право. У своїх джерелах воно постає абсолютно безневинним: це не що інше, як поступ, удосконалення, ушляхетнення, полегшення умов життя, це справедливість, розум, просвітництво. І за формою своєю воно залишається таким самим, коли імперія цезарів починає занурюватися вже у повний маразм. Обидва шляхи розвитку – з одного боку, формування, мобілізація, універсалізація *права*, котра завершується його систематизацією і конфіскацією, з іншого – занепад *життя* і звичаїв за зовнішнього блиску державної освіти і величі цивільної адміністрації, в умовах швидкого, надійного і вільнотомного правочинства – обидва ці шляхи неодноразово і досить повчально були зображені у літературі. Та, мабуть, лише небагатьом вдалося досягнути необхідний взаємозв'язок, єдність і взаємовплив цих рухів. І не дивно: вчені автори у своїх судженнях майже ніколи не спроможні позбутися власних симпатій і антипатій та досягнути цілком неупередженого, суворо об'єктивного розуміння фізіології й патології соціального життя. Вони захоплені римською імперією і римським правом, вони відчують відразу до руйнування родини і звичаїв. Але їхній зір не пристосований для того, щоб побачити причинно-наслідковий зв'язок між обома цими феноменами. Звичайно, в усякій дійсності й органічності немає такого роздвоєння причини і наслідку, як у випадку зіткнення двох куль: рухомої і нерухомої. Насправді ж раціональне, наукове і вільне право стало можливим лише завдяки дійсній емансипації індивідів від усіх родинних, територіальних і

місцевих зв'язків, від забобонів і вірувань, від успадкованих традиційних форм, звичок і обов'язків. І якраз ця емансипація призвела до занепаду творчого і пожиточного спільнотного домогосподарства у селі та місті, до занепаду хліборобської громади і міського мистецтва, яке культивувалось у ремісничих, товариських і релігійно-патріотичних формах. То була перемога егоїзму, зухвалості, брехні і штучності, тріумф грошолобства, жадоби насолоди і честолобства, однак, крім того, також безумовна перемога споглядальної, ясної і тверезої свідомості, завдяки якій освічені і вчені верстви наважувалися протистояти справам Божим і людським. А проте на цей процес ніколи не можна було дивитися як на завершений. Його останнім, підсумковим виразом до певної міри можна вважати імператорську декларацію, яка підносила всіх вільних жителів імперії до рівня римських громадян, надаючи їм права позову і зобов'язуючи їх сплачувати податки. Якщо ж слідом за цим не з'явилась конституція, яка проголосила б вільними також усіх рабів, то це, мабуть, треба зарахувати до граничної чесності або ж крайньої дурості імператорів та юристів. Адже можна було не сумніватись у тому, що в щасливо-спокійному суспільному стані *нічого* б від цього не змінилося. Стара система домашнього прислужництва давно вже зникла або розладналася. Формальне рабство було доволі байдужою справою без жодних наслідків, якою була і формальна свобода, принаймні у межах приватного права. Свавільна свобода (індивіда) і свавільний деспотизм (цезаря чи держави) суть не протиріччя, а лише різні прояви одного й того самого стану. Вони можуть змагатися одне з одним за першість. Але за природою вони спільники.

§20

У рамках християнської культури повторюється аналогічний античному процес розкладу життя і права (завдяки чому останнє, однак, досягає своєї *систематичної* повноти), який знаходить свій вираз у змішуванні й узагальненні, нівелюванні й мобілізації, котрі набували дедалі більшого розмаху мірою того, як розширювалися самі обжиті терени, океанська торгівля своєю різноманітністю починала перевершувати середземноморську, промислова техніка ставала все складнішою, а наука – дедалі могутнішою; і взагалі, в тому, що стосується опанування зовнішніх засобів, уся ця культура в цілому виявляється продовженням античної, спадщина якої дозволяє

підносити свої побудови все ближче до зірок, хоч це й робиться на шкоду гармонійності стилю. Тому і прийняття у готовому вигляді *римського світового права* слугувало і продовжує слугувати подальшому розвитку суспільства у значній частині цього християнсько-германського світу. Як науково обґрунтована система, що відзначалася великою ясністю, простотою і логічною послідовністю, воно видавалося “записаним втіленням самого розуму”. Розум цей був прихильним до всіх осіб, котрі володіли майном і владою, дозволяючи їм зробити це майно і владу абсолютними, що тією ж мірою видавалося необхідним і крамарям, і всім великим власникам, котрі домагалися перетворити свою натуральну ренту і ренту з прислуги у зростаючий грошовий прибуток, і князям, котрі прагнули за допомогою нових фінансів перекрити витрати на утримання численного і вже постійного війська, а також двору, що дедалі збільшувався. Звичайно, помилково розглядати римське право як причину або силу, яка спонукала увесь цей розвиток. Воно було лише готовим до використання знаряддям, за яке, як правило, хапалися навіть не з повною свідомістю, а з наївною вірою у його правильність і доцільність. В Англії цей самий розвиток аж до сьогодні здійснювався без римського права (або ж зазнавав його лише порівняно незначного впливу), у силу того, що спільне (тобто спільнотне) право поступово відходило у тінь перед статутним (тобто суспільним) правом, а принципи особистої власності набули переваги над принципами власності реальної. Загальне контрактне приватне право виступає лише іншим виразом загальної контрактної мінової торгівлі і розвивається разом із ним доти, доки у кодифікованому торговельному, вексельному, морському праві воно не набуває своєї найбільш адекватної форми, національні межі якої, вочевидь, мають лише випадковий і цілковито тимчасовий характер. Але у цій формі воно, знову ж таки, не залежить від римського права, бо фактичні відносини тут виходять за межі тих, на яких воно ґрунтується; радше воно значною мірою походить із конвенційних практик (*usances*^{*}) самих своїх суб'єктів. Натомість римське право вирішальним чином сприяло розкладу всіх спільнот, які протистояли конструкції приватного права з дієздатних індивідів. Для раціональної теорії спільнотна і пов'язана власність є безглуздом, аномалією. Теза, згідно з якою нікого не можна утримувати в межах певної спільноти проти його волі (*nemo in communiione potest invitus detineri*), підрізає коріння права спільноти.

* Правила, котрі практикують у ділових відносинах (фр.)

Родина з її правом зберігається лише тією мірою, якою вона мислиться як складена із неповнолітніх у правовому аспекті, внаслідок чого дружина потрапляє в однакове становище з дітьми, а діти – в однакове становище із служниками; поняття прислужника [Knecht] як раба [Sklave], котрий перебуває у чийсь вільній власності (яким він не був навіть у Римі, доки розрізнялися *res mancipi* *), є елементарним суспільним поняттям. Але оскільки і жінка, врешті-решт, досягає суспільної самостійності і, таким чином, громадянської емансипації, остільки сутність подружжя і спільності подружнього майна також неминуче розтікається у громадському контракті, котрий якщо й не укладається на певний термін, то все ж таки, за взаємною згодою, може бути кожної миті розірваний, і тому його моногамні межі стають випадковими. Таким чином, тут були позначені деякі найбільш важливі напрями цієї неблаганно поступальної дезінтеграції. – Однак поряд із римським правом, як достеменно споріднене з ним, розвивається філософське, раціоналістичне *природне право* Нового часу. Найзначніші ділянки, де можна було б знайти його вплив, воно з самого початку виявляло окупованими *почасті* в силу рецепції римського права, *почасті* в силу казуального законодавства. Як на його властиву сферу вказували на конструкцію публічного права, і тут воно зберегло свою (хоча й неявну) значущість, попри той смертельний удар, якого йому нібито завдала *історична* точка зору римської юриспруденції. З урахуванням *впливу* публічного права на приватне право, або ж держави на суспільство, воно, звісно, використовувалося раніше для кодифікації і планомірного законодавства, і в цьому розумінні ще й сьогодні не до кінця відіграло свою роль. Прислужившись еволюції самого панівного класу, воно по-новому розгортається як програма класу пригнобленого, у вимогах платні за власну працю, у боротьбі проти нетрудових прибутків, які можна здобути спритністю або таланом, де знову оживає той осуд, якому первісна церква піддавала лихварство. Найбільш загальним і безпосереднім чином ця боротьба спрямована проти вільної й абсолютно приватної власності на земельні угіддя, бо зловживання такою власністю (“земельне лихварство”) виявляється найвиразніше, і глибинна пам’ять про спільнотне право, “з нами народжене”, зберігається в народній душі, дрімаючи у ній, мов зерня у муміфікованій плоті, здатне проте до розвитку. Адже зрозуміле як ідея справедливості, природне право є вічним і невід’ємним володінням людського духу.

* Речі, які належать комусь за правом власності (лат.)

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

ФОРМИ ЗВ'ЯЗАНОЇ ВОЛІ – ЗАГАЛ І ДЕРЖАВА

§ 21

Якщо ж сьогодні теорія прагне дотримуватися подвійного сенсу поняття природного права, то це означає, що право можна розуміти і як спільну для всіх сутнісну волю, і як спільну для всіх виборчу волю. Але коріння індивідуальної сутнісної волі знайдене було в рослинному житті, а індивідуальна виборча воля закорінена у загальній можливості поєднання двох думок про однакову і протилежну цінність задоволення. Отож коріння спільнотної волі також криється у рослинному житті; адже сутність роду і родини полягає у рослинному житті, що його у соціологічному сенсі розуміють як субстанціальний базис сутнісного життя людей взагалі. Корінням же суспільної волі є зустріч індивідуальних виборчих воль, котрі перетинаються у точці обміну, який видається розумним або правильним обом його учасникам. Однак, як усяке порозуміння веде своє походження із більш загальної сфери, що її ми позначили як однастайність, так і окрема соціальна виборча воля, вочевидь, мусить доповнюватися поняттям соціальної виборчої волі як такої. У першому випадку реальний об'єктивний дух походить із субстанції об'єктивного духу як його виразу і модифікації. У другому ж виникає атом ідеального об'єктивного, яке мусить припасовуватися до абсолютної цілісності такого роду, щоб об'єктивне існування останнього можна було мислити також незалежним від його суб'єктів. Ми переходимо тепер до розвитку решти форм спільнотної і суспільної волі. Тут слід нагадати, що ці форми розглядаються лише тією мірою, наскільки їхня пов'язана взаємодія спрямована всередину, тобто наскільки ними детерміновані окремі волі. У цьому сенсі порозуміння схоже на уподобання, а однастайність – на налаштованість; їх почергово можна пояснити одне з одного. Таким чином, аналогію звички я визначаю як *заведення* [Brauch], а аналогію вдачі – як *звичай* [Sitte]. Отже, заведення і звичай становлять тваринну волю людської спільноти.

Вони припускають спільну, часто повторювану діяльність, причому остання може бути якою завгодно за своїм первісним сенсом; головне, щоб завдяки вправам, переказу, традиції вони *ставали* легкими, природними і само собою зрозумілими, а тому за конкретних обставин вважалися за *необхідні*. Найважливіші народні заведення пов'язані з подіями родинного життя (народженням, одруженням, смертю), які трапляються регулярно і в яких, попри те, що вони безпосередньо зачіпають лише окремі домівки, беруть мимовільну участь усі, хто живе по сусідству. Там, де клан і громада ще збігаються одне з одним, остання сама становить одну велику родину, але і в подальшому громада приймає окремі родини як своїх власних членів; і що значнішим, шляхетнішим, видатнішим буває для неї якийсь її член, то охочіше та сильніше він викликає загальне сприйняття, якщо тільки тут не втручаються мотиви ворожості. Таким завжди залишається внутрішній сенс того чи того заведення; його ж первісний зміст, навпаки, почасти являючи собою якусь просту і природну дію, почасти виступаючи символічним виразом або чуттєвим знаком думки, може обернутися на порожню форму або виявитися забутим, як і все, що належить пам'яті. Думка, з одного боку, є обґрунтуванням, потвердженням і збереженням спільноти, а тому є волею до дбання і освячення таких пов'язаних із нею почуттів як любов, вшанування або пошанований пам'яттю пістет; з іншого боку, думка втілюється у спробах вчиняти добро і запобігати злу – в тій формі, що відповідає панівній вірі у взаємозв'язок причин і наслідків і тому в первісній народній фантазії здебільшого набуває вигляду спілкування з добрими і злими духами.

§22

Істинна субстанція спільнотної волі *осілого* народу, котра обіймає його численні заведення, – це його *звичай*. Ми вже зазначили, як до спільності крові – почасти як така, що її підмінює, почасти як така, що її доповнює – долучається спільність країни, *вітчизни*, котра поновому впливає на вдачі людей. Земельні угіддя мають свою власну волю, що приборкує дикунство неусталених родинних стосунків. Так само, як жінка-мати, яка додає нову ланку у ланцюг життя, чуттєво втілюючи часовий взаємозв'язок людських тіл, так і країна знаменує згуртованість множини людей, що живуть одночасно і мусять керуватися одними й тими самими правилами, які ніби втілені в країні.

Уже лише заселена земля оточує той чи інший народ, ніби мати оповиває турботою своє дитя; солодка їжа плетється вільним дарунком з її широких грудей; тому здається, що разом із деревами, травами і звірами вона на початку суцього породила зі своїх надр також людей, котрі відчувають себе народженими самою землею і першими мешканцями цього краю. Земля тримає на собі їхні шатра і домівки, і що міцнішими і тривалішими стають будівлі, то дужче люди зростаються з оцим своїм обмеженим шматком землі. Однак куди сильніше і глибше почуття пов'язує їх з уже зораною нивою: коли залізо вганяється в її плоть і підіймає скибу, людина починає підкорювати і приборкувати дику природу, приручати лісових тварин і перетворювати їх на домашніх. Однак і те, й інше вимагає поступової, щоразу відновлюваної праці незліченних поколінь, і передається від батька до сина у вигляді готового органу, але також як його зачаток, який розвиватиметься далі. Тому *обжита* [besessene], закріплена за собою область є загальним спадком, краєм батьків і пращурів, зв'язок із якими дає можливість усім відчутти себе їхніми достеменними нащадками і ставитися до навколишніх людей як до братів по плоті. Зрозумілий у такий спосіб край може уявлятися як жива субстанція, яка зберігає свою духовну чи психологічну цінність, у той час як люди, які змінюють одне одного, виступають її акциденціями і водночас її елементами; як спільна вольова сфера, у якій знаходить вияв не лише взаємозв'язок генерацій, які живуть і діють одна поряд з одною, а їхня єдність у русі одна за одною. Якщо, крім кровного інстинкту, *звичка* формує найтісніший зв'язок між людьми, які живуть поряд одне з одним, то *пам'ять* дає можливість живим зберегти зв'язки навіть із мертвими, усе ще згадувати про них, побоюватися і вшановувати їх. І якщо як осідок милих для серця спогадів вітчизна взагалі приковує людину до себе, робить розрив нестерпним і того, хто віддалився від неї, притягує назад із тугою і ностальгією, то як місце проживання *пращурів*, де вони були поховані і де над дахами домівок та під їхніми стінами все ще ширяють і перебувають духи небіжчиків, що оберігають живих і турбуються про них, водночас владно звертаючись до їхньої пам'яті, – вона має для простих і довірливих душ іще й особливе й більш піднесене значення. Щоправда, таке значення безпосередньо притаманне домівці і родині уже тоді, коли шатро ще кочує від одного табору до іншого, а земельні угіддя цінуються лише як носії плодів із дерев і трав, як місцеперебування диких і, зрештою, як пасовище для приручених тварин, тобто заради таких вільних і рясних дарунків, які не вимагають осілості. Проте

відчуття це міцнішає тоді, коли дім і двір лишаються на одному місці і мовби зростаються з розораною землею, яка тепер вбирає у себе перетворену живу силу, всотує кров і піт минулих генерацій і вимагає для себе покірливої *вдячності* від користувачів. *Метафізична сутність* племені, роду, але також селянських, ринкових і міських товариств, так би мовити, заручена зі своїм ґрунтом, вона живе у законній і тривалій, мовби подружній єдності з ним. Те, що у подружжі є звичкою, тут стає звичаєм.

§ 23

У прадавніх віруваннях і міфах сформувалося на підставі цього таке уявлення про працю орача або сіяча, в якому він уподібнювався чоловікові, котрий виконував свій подружній обов'язок; а справжні діти, що народжуються від цього подружнього зв'язку, схожі, таким чином, на плід, що його приносить доглянуте поле, тоді як безбатченків можна порівняти з очеретом, який, ніким не посаджений, проростає на болоті. І саме із цим – із упорядкуванням, зміцненням, освяченням справжнього шлюбу (особливо там, де він розвивається у чисту моногамію), так само як і з розподілом і мирним користуванням ланами, а також із володінням і привілеями окремих родин та їхніх членів, що пов'язує обидві ці сфери, із наданням посагу і з успадкуванням – саме із цим пов'язаний у своїх найзначніших проявах зміст *звичаю* і наданого у силу *звичаю* права як *звичаєвого права* [Gewohnheitsrecht]. – Наш *звичай*, *звичай* батьків, *звичай* нашого краю і народу є по суті однаковий. *Звичай* здебільшого пов'язаний із його практикуванням, а не з відчуттям чи думкою; у відчутті він глибше дається взнаки, ніж біль і відраза, коли його порушують чи якимось утискують, і за цим настає відповідна реакція у вигляді вчинку або судження; і думка вступається за нього тим сильніше, чим помітнішими стають зміни, які у ньому відбуваються, а тому її частіше висловлюють літні, а не молоді люди. – *Звичай* і *звичаєве* право панують передусім у сільській громаді і місцевості, що прилягає до неї; люди, що так пов'язані, керуються ним як загальною і спільною чинною волею у своїх стосунках одне з одним, у ширших або вузьких ділянках своїх справ і турбот, (пани – у своєму пануванні, слуги – у своєму слугуванні), і вірять, що так вони і мусять чинити, бо так чинять усі, так чинили й їхні батьки, і що це правильно, бо так було завжди. – Одностайність і *звичай* обумовлюють одне одне і сприяють одне одному, однак можуть і вступати поміж собою в конфлікти,

внаслідок чого межа поміж ними неодноразово зміщується. Їхній спільний і необхідний зміст полягає в тому, що вони означають і повелівають виключно лише мир, тобто насамперед (негативно) протидіють численним причинам *суперечок*, прагнучи до того, щоб уладнати і примирити вже наявні; однак уже з цих двох завдань перше припадає швидше на одностайність, де панує родинний, корпоративний дух, а друге – на звичай. Бо у вужчому домашньому колі з його постійними і близькими контактами усілякі чвари, розбіжності і зіткнення, звичайно ж, імовірніші тією мірою, якою має місце рівність віку, сил і претензій, а при зміні афектів і настроїв вони також і швидкоплинніші, легше переходять у каяття і вибачення, крім того, швидше поступаються вищому авторитетові, який тут видається абсолютно природним, у зримий і само собою зрозумілий спосіб поєднуючи у собі різноманітні позитивні якості. Але що більше такі якості перестають бути власними, суто успадкованими і опосередковуються мисленням, тобто що далі розширюється первинне коло і що більше місце родинних стосунків заступають усього лише сусідські, то ворожнеча виникає хоча й не так часто, зате стає глибшою й запеклішою, а її причинами віднині можуть стати пиha, пожадливість і прагнення до панування, а також ненависть, заздрість і мстивість, і задля того, щоб усунути розлад, який постав унаслідок порушення або зазіхання на наявні сфери свободи, власності і честі, тут мусить набути дієвості влада традиційних норм, в яких зафіксовані почасти попередня, стала дійсність, почасти нагромаджений досвід раніше прийнятих рішень. Однак разом із тим одностайності і звичаєві притаманне також *позитивне* мирне спрямування: вони стверджують окремі, природні або зумовлені звичкою відносини і ставлять за обов'язок дружнє сприяння і допомогу, надають первісній чи ідеальній єдності та гармонії душ – духові родинності – більш безпосереднього (з боку звичаю радше образного, символічного) виразу, тим самим полегшуючи його засвоєння і оновлення. Такими є сенс і цінність різноманітних свят і церемоній, де у співмірних, гармонійних формах знаходить свій прояв причетність до спільних радощів і печалей, властива спільноті відданість високому і божественному.

§24

Однак будучи водночас змістом і формою сумісного життя, одностайність має своїм наслідком ствердження того природного і

гармонійного порядку, який у вигляді паростка вже а ргіогі міститься в ній, порядку, відповідно до якого кожен член спільноти виконує, мусить або повинен виконувати свою частку, користується, має або може користуватися своєю часткою. Це означає, що такий порядок уже даний органічно-тваринною природою людини, отже, даний уже *перед* усякою людською культурою чи історією і вимагає лише розвитку шляхом вільного *зростання*, яке не потребує нічого, крім сприятливих для нього *зовнішніх* умов, причому останні, звісно, можуть міститися також і в історичних *обставинах*. Натомість звичай, навіть у його внутрішніх зародках, можна зрозуміти лише з уже розвиненої розумової здатності й праці людини; він розвивається разом із працею і в ході такої праці, особливо, як уже зазначалося вище, з розвитком хліборобства, і вдосконалюється з усе більш вправним та вмілим застосуванням хліборобського, а також будь-якого іншого мистецтва. Адже у межах народної громади всіляка особлива сила, особливий обов'язок чи привілей, які формуються на підґрунті власних нахилів і власної діяльності, мусить випливати із загальної і рівної сутнісної волі; й оскільки, таким чином, співвідносячи нерівні обов'язки і привілеї зі своєю єдністю, сама громада продукує таку працю із самої себе і за своїм улаштуванням та устроєм наділена здатністю і волею до цього, така воля стає звичаєм і (позитивним) правом. Це означає, що до окремих індивідів або до окремих груп громада має такий самий стосунок, як організм до своїх тканин і органів; у результатів із цього випливають поняття чинів і верств, які, стаючи *тривалими*, а в родинях навіть *спадкоємними*, водночас зміцнюють свій взаємозв'язок із цілим і примножують свою власну свободу, якщо лише одне не відбувається за рахунок іншого. Адже завжди існує ймовірність і небезпека того, що у властиво прислужних, підпорядкованих членів виявиться тенденція на користь взаємозв'язку, а у тих, що виконують істотно панівні функції – на користь свободи. Бо перші за своєю природою також мусять якимось визначально впливати на ціле, а дефініція других не меншою мірою мусить вважати їх членами або частинами цілого, котрі як такі покликані слугувати йому і керуватися ним. Але всі такі відносини і відповідні до них установи, хай би де вони виникали і хай би якого набирали вигляду, суть звичаєві права і причетні до *позитивного* права; отож вони належать загальній волі, оскільки вона виступає як заведення і звичай. Народ країни, суб'єкта і носія такого позитивного права, я називаю *загалом* [Gemeinwesen]. Загал є

організованим народом як особлива, індивідуальна самість і тому мислиться в її можливих відносинах зі своїми членами чи органами. У цьому своєму існуванні загал виявляє себе інституцією *природного* права, яку, однак, розуміють так, ніби водночас із актом її заснування вона переходить у сферу позитивного права. Адже будь-який зв'язок як для себе суцільна сутність ґрунтується на порозумінні (зберігаючись у спільній для всіх пам'яті і мові, він для більшості людей має значення об'єктивної психологічної дійсності), і так само первісний органічний взаємозв'язок між людьми, який тримається завдяки їхній однотайності, на певному щаблі розвитку і за певних умов перетворюється на ідею і сутність загалу. Сутність ця не може виникнути із звичаю, оскільки сама виступає його передумовою. Отже, в стані або конституції загалу слід відрізнити суттєві для нього, і тим самим необхідні й природні (у цьому, більш окресленому значенні), ознаки і властивості, від суто акцидентальних і позитивних, а тому мінливих. Звідси неважко вивести наступну класифікацію загалів: 1) патріархальні, в яких спільне володіння земельними угіддями уже наявне як фундамент, але *ще* не досить суттєве; 2) сільські, в яких воно наявне і є досить суттєвим; 3) міські, в яких воно *ще* наявне, проте *більше не* таке суттєве. Використовуючи ці поняття, ми прагнемо хоч якоюсь мірою відбити плінні та вкрай різноманітні властивості їхніх предметів. Тією мірою, якою дім, село і місто *можуть* утворювати той чи інший загал, вони водночас являють собою типи для більших комплексів, у межах яких вони можуть зберігати життєздатність і розвиватися. Характер властивого і самостійного загалу найменшою мірою притаманний окремому домові і найбільшою – окремому місту. У зв'язку з цим можна собі уявити, що найзагальніше і найширше коло знаходить свій вираз у патріархальному і генократичному загалові, далі у його межах, множина вужчих – у селянському, сусідсько-вітчизняному загалові, і, нарешті, у межах кожного з останніх постає кілька найвужчих, міських. Так само ми мислимо імперію, що розпадається на місцевості або області племен, ці останні розпадаються на маєтки, села і міста; місто вже не містить у собі жодних загалів (хіба що вважати такими села), натомість розпадається на окремі корпорації і дома і, нарешті, на множину індивідів. Однак таким чином можуть існувати і такі маєтки, села і міста, які безпосередньо належать імперії і сфері її права, а також такі корпорації і дома, які безпосередньо належать країні і підпадають під її юрисдикцію.

§25

Загал співвідноситься зі спільнотою як такою точнісінько так, як тварина [zoon] – з рослиною [phyton]. Загальна ідея живої істоти репрезентується рослиною чистіше, твариною – досконаліше; так само ідея *соціального* тіла чистіше репрезентується спільнотою, а досконаліше – загалом. Як усе життя рослини полягає в її існуванні, харчуванні та розмноженні, так і домашня спільнота цілковито спрямована всередину і діяльна лише відносно самої себе. У тварини ж особливі, спеціально сформовані органи скеровані назовні, вони призначені для захисту, пошуку, захоплення, для всілякої *боротьби*, однак при цьому вегетативні функції зберігають у них свою істотність, якій і слугують вищезгадані органи; схожим чином стоїть справа із загалом. Нервова система в її зв'язку з мускулатурою наділяє тварину особливими здатностями взаємопов'язаного відчуття і руху. Загал схожим чином виявляє себе у вигляді *війська* [Heer]: як множина пов'язаних між собою груп, частина яких, призначена і навчена рухатись попереду, розвиває у собі особливе чуття на ворогів і друзів, *сприйнятливість* до можливої здобичі і небезпеки, стає провідною і передає свої імпульси решті. Тому воєводський авторитет зберігає тут дієвість усередині кожної сфери, а найвищий авторитет більш-менш чітко вирізняється серед них як *королівський*. Загал і військо перебувають на нижчому щаблі свого розвитку доти, доки народ або плем'я в усій своїй сукупності змінює своє місцеперебування і готується до боротьби або завоювань; але воювати властиво лише чоловікам, і справжнє військо набирають саме з чоловіків. Воно поповнюється із числа юнаків, котрі до певного часу залишалися в тилу, а сила його значною мірою залежить також від того, наскільки жінки здатні народжувати і виховувати здорових юнаків. Загал *являє* не лише військо, він представлений системою родин, родів і громад; але він є військом тією мірою, якою останнє втілює в собі об'єднані й спрямовані назовні розум і могутність, якою воно справляє і сприймає зовнішні впливи. І впорядковане зібрання чоловіків, беручи на себе провідну, спрямовуючу роль і виокремлюючись із первісної маси *дорослих*, розумних людей (яку в народі протиставляють дітям і старим людям, а також чужинцям і прислужникам, і яка утворює природну єдність, що *включає*, отже, і жінок), отримує свій привілей і свою перевагу лише як військове зібрання і як таке *може* повністю витіснити й замінити собою попередню єдність. Кожна з його груп

збирається навколо свого центру, свого батька-проводиря і герцога, а всі групи разом – навколо їхнього спільного проводиря, князя чи короля, хай би вони самі обирали цього чоловіка або ж його становище було визначене наперед традицією та вірою; і якраз такого роду напередвизначеність видається необхідною тоді, коли відчувається загальний родинний зв'язок, так що обрання тут лише підтверджує його, або (якщо традиція слабшає, а знання втрачаються) обранням послуговуються задля заміни. Однак що менше обрання мислиться як свавільне, то більше воно, мабуть, потребує Божої допомоги і натхнення, які могли б зробити цей вибір сприятливим і правильним; так само і кидання жеребу віддає вибір долі або якійсь невидимій силі. Такі уявлення життєздатні доти, доки об'єктивна єдність намагається протистояти свідомості суб'єктів, здатній їх подолати. Найдосконалішим чином єдність виявляє себе у згоді й однакості багатьох людей, згодом – у спільній раді та рішенні ватажків, нарешті, у вирішальній волі монарха. Усі ці сили мусять погоджуватись одна з одною задля того, щоб діяти разом. А це було б малоімовірно і важко, якби їхні об'єднавчі норми не видавалися їм звичними й освяченими вірою як незалежні від їхніх можливих вольових рішень. Тому кожен із цих органів і всі вони разом, чи то в їхньому суто внутрішньому, чи також у зовнішньому об'єднанні, не можуть творити справедливе, а можуть лише знаходити його; вони підпорядковані праву, а не вивищуються над правом.

§26

Військо, через те, що воно призначене для оборони або завоювання якоїсь країни, мусить складатись із чоловіків, котрі мають безпосередню частку у *власності* цієї країни, бо лише в них сильна воля до цього може бути природною і сприйматися як почуття обов'язку. Однак лише хліборобство надає земельним угіддям цінності; проте військова громада, нехай вона бере участь у серйозній битві чи вправляється у військових маневрах, або в такому ж настрої і за прадавньою звичкою йде на полювання, розглядаючи його як битву з дикими звірами, навряд чи пристосована для того, щоб присвячувати себе втомливому домогосподарству, оранці, сівбі і збиранню врожаю. Тому там, де (і доки) згадані вище необхідність і заведення мають загальний характер, праця в полі і догляд за домашніми тваринами випадають на долю жінок і прислужників.

Якщо ж за умов тривалого миру загал усього народу поширюється на велику територію, так що потрібна лише охорона *кордонів* імперії, а особливо якщо водночас важко озброєний і *верхи на коні* воїн стає внаслідок цього регулярною, але разом із тим і менш поширеною військовою одиницею, тоді ті ватажки, які раніше очолювали лише більш або менш численні групи, утворюють особливу *військову касту*, котра з огляду на те, що вона об'єднує старійшин і прямих нащадків пращурів цілих племінних підрозділів (наприклад, кланів), збігається із верствою *шляхти* і в подальшому саме так іменуватиметься. Унаслідок цього шляхетство є *вільним* в особливому і більш високому розумінні, а саме, у своєму зв'язку з сукупністю імперії, або ж, у вузькому розумінні, із країною, яку воно покликане захищати і, мабуть, також призбирувати. Свобода ж *простолюду* є порівняно більш обмеженою, якщо тільки його члени самі не здатні та не готові приєднатися до війська чи стати його дієвим поповненням, або якщо не належать до більш вузького загалу, який, будучи позбавленим впливу цих обставин, мусить підтверджувати свою залежність від імперії тільки шляхом надання речових послуг її монархам. Шляхетство може панувати почасти коштом своєї особистої власності, володіючи якою, окрема людина виявляється рівною всім членам сільського товариства або марки, або ж, принаймні, деякій їх кількості, завдяки цілковито залежним від неї прислужникам, оскільки така верства може постати з первісно підпорядкованого їй населення або утворюватися завдяки імміграції чужинців, або ж, нарешті, виникнути завдяки (хай і незаконному) збільшенню чисельності самого вільного народу – або, коли це неможливо чи цього недостатньо, жити за рахунок внесків, данини, послуг селян, які осіли коло двору шляхтича. Доки мається на увазі те, що селянські громади відповідно до шанованої і підтримуваної ними традиції є законними власниками своєї польової марки, такого роду данину можна розуміти лише як *добровільну*, хоча й таку, що перетворилася на обов'язок через звичай. Якщо у політичному сенсі, тобто в сенсі загалу, барон або лицар як їхній пан вивищується над ними, то в економічному сенсі, тобто в сенсі первісної патріархальної спільноти, котру завжди слід розглядати як базис загалу, він водночас підпорядкований їм; оскільки мають місце вищезгадані відносини, він залежить від їхньої доброї волі, підживлюється і підтримується громадою як її службовий орган.

§ 27

Однак, якщо кожен загал у територіальному аспекті постає множиною маєтків, сіл і міст, або ж розподіляється на відповідні конфедеровані території, то кожен із його складників, оскільки він осідає на закріплених за ним земельних угіддях і здатен охороняти їх, має певну тенденцію і схильність до того, аби самому стати загалом. Тією мірою, якою йому це вдається і якою він сам, у свою чергу, не складається з можливих загалів, він водночас виявляється найдосконалішим і найінтенсивнішим виразом загалу, і в силу тісного сумісного проживання, меншої ймовірності внутрішніх сутичок, які можуть траплятися поміж самостійними і здатними захищати себе тілами, найчастіше виступає у вигляді мобільного військового зібрання, а внаслідок цього також уповноваженого судового зібрання. У цьому значенні ідея загалу реалізується у формі *міста*, котре панує над певною місцевістю. Як і поліс еллінської культури, воно здатне бути навіть єдиним дійсним загалом, котрий, лише стаючи членом якоїсь спілки, може утворити і поставити понад собою інший загал (і тоді цей останній тільки у сфері релігійної і творчої уяви (у міфі) можна вважати первісним і породжувальним), або ж, на кшталт вільного міста германської культури, будучи частиною або ж продуктом якоїсь країни, імперії, виокремленим на спільному ґрунті за рахунок своєї могутності, багатства тощо, разом з такими ж містами, вступити у такі ж, аналогічні першим, відносини їхньої спілки, (немовби ця спілка була створена, сконструйована ними), тоді як в останньому випадку спілка може й уникнути перетворення на суто фіктивну, поняттєву єдність завдяки своїй реальній, апріорній і священній природі. Але так само, як місто ставиться до своєї спілки, і громадянин, вільний і здатний постояти за себе, ставиться до свого міста. Сукупність громадян розглядає громадянський загал як витвір свого мистецтва, як втілення своєї ідеї. Вони зобов'язані йому своєю свободою, своєю власністю і честю; і все ж таки він сам існує лише завдяки їхнім пов'язаним, розумним волям, хоча й виступає необхідним, не довільним породженням цих воель, породженням не лише їхньої випадкової, теперішньої, але й їхньої суттєвої, що пережила цілі покоління, єдності. Якщо воля певного загалу на його зборах буває регулярно виявленою однією особою (монархом), кількома (знаттю, старійшинами), або багатьма особами (юрбою, народом) в їхній однакості, то в патріархальному, найрозлогішому загалі

владарює монарх, у вужчому поземельному – шляхетство, а в найвужчому, міському – народ. Якщо спершу монарха можна уподібнити голові (або ж головному мозкові), шляхетство – гангліям спинного мозку, а юрбу – численним центрам симпатичної нервової системи, то, врешті-решт, опановуючи себе, якраз остання стає мислячою потенцією, схожою на головний мозок у здатному до сприйняття і воління тілі, і як такий він може виконувати цю функцію досконаліше, ніж попередні, оскільки тісніше співіснування і частіші внутрішні контакти ставлять перед ним дедалі важчі проблеми, а також оскільки ця здатність загострюється постійними вправами і навчанням, і тому більш імовірно може розвинутися у вищий розум, у найшляхетніше політичне мистецтво. Проте цілковитої *величі* загал досягає лише у випадку узгодженої роботи цих трьох органів, хоча в емпіричному вияві один із них може набувати переважного, а інший – недостатнього розвитку. І крім свого пізнішого, особливого значення, в якому народна громада виконує роль координуючого чинника, вона, звісно, може зберігати давніше і загальніше значення, завдяки якому народна громада дає наочне уявлення про сукупність і субстанцію загалу, з яких насамперед випливають і якими обумовлюються вищезгадані центри і суб'єкти влади. Але й у такому розумінні народ як остання інстанція, напевне, вбирає у себе як інтегральні частини *всіх*, хто хоч якось належить до спільноти, всіх жінок, дітей і старих, захисників і прислужників, і все-таки завжди залишається лише мінливим виявом їхньої незмінної спільності.

§ 28

З усіх положень, використаних у цьому творі, впливає, що будь-яку корпорацію, або ж зв'язок поміж людьми, можна розуміти і як свого роду організм, або ж органічний витвір мистецтва, і як свого роду знаряддя, або ж машину. Адже насправді сутність такої речі полягає не в чому іншому, як у постійно наявній, спільній сутнісній волі або у конституйованій спільній виборчій волі, причому як та, так і інша усвідомлюються й мисляться вже не у своїй множинності, а у своїй єдності. Якщо ми застосуємо назву *товариства* [Genossenschaft] для позначення першого поняття (спільнотного зв'язку), а назву *об'єднання* [Verein] – для позначення другого (суспільного зв'язку), то з цього випливає, що товариство можна описати як продукт природи і зрозуміти як постале в силу свого походження та умов свого

розвитку. Отже, воно зіставне з поняттям загалу. Натомість об'єднання є подумки витвореною або намисленою сутністю, котра слугує своїм засновникам для того, щоб у тих чи інших аспектах виражати їхню спільну виборчу волю: тут насамперед слід запитати про мету, задля якої об'єднання призначається як засіб або причина. У подальшому воно застосовується до поняття *держави* як універсального суспільного об'єднання. – Психологічна або метафізична сутність товариства, отже, загалу, завжди полягає в якійсь волі, або житті, а точніше, в необмеженому за своєю тривалістю сумісному житті його членів. Тому воно завжди відсилає до первісної єдності сутнісних воль, яке я назвав *порозумінням*, і хай би яким був його розвиток із цієї єдності, зміст його кожного разу буває настільки великим, наскільки великою є та сила, з якою воно стверджується у бутті; як звичай і право зміст цей має, таким чином, безумовну і вічну значущість для його членів, і останні лише з нього виводять власне право, яке вони мають один щодо одного, а згодом один проти одного, отже, також щодо власної самості товариства і проти неї, оскільки ця самість не може довільно змінювати свою актуальну волю. Але вольова сфера цілості мусить мислитись наявною *перш* за всі окремі вольові сфери і містить їх, так що свобода і власність людей мають місце лише як модифікації свободи і власності загалу. Проте у загальному взаємозв'язку спільноти сфера кожного товариства знов-таки була б обумовленою і визначеною більш раннім товариством, товариством вищого рівня, до якого перше входить як його член доти, доки перед нами, нарешті, не постало б найвище товариство у вигляді загалу, що охоплює все людство. А саме такою була ідея *церкви* й універсального духовно-всесвітнього царства; ідея, сама по собі вічна, а тому вона знову може ожити і постійно формуватися на підґрунті вищого рівня свідомості, що очистилася завдяки науковому пізнанню. – Мабуть, так і буде. – Натомість усяке об'єднання ґрунтується на певній сукупності контрактів, які кожен суб'єкт укладає з іншим, і ця сукупність у вигляді домовленості, що немовби викликає до життя вигадану особу, називається статутом. Статут надає об'єднанню волі, призначаючи йому певне представництво; він вказує йому мету, але мета ця може бути лише такою, стосовно якої всі контрагенти усвідомлюють свою єдність, дає йому засоби для того, щоб досягати цієї мети чи прагнути її досягти, засоби, які мусять бути запозичені і складатися з їхніх власних засобів. Засоби ці почасти являють собою права щодо певних дій окремих осіб, якими

об'єднання (юридично) може або має право розпоряджатися таким же чином, яким кожен індивід розпоряджається своїми у сфері своєї виборчої волі. Завдяки цьому вони суть фрагменти свободи. Такими є примусові права. Вище ми вже розглядали, яким чином вони впливають із будь-яких зобов'язань. Проте об'єднання, на відміну від окремої людини, за своєю природою уже не здатне чинити такий примус. Воно може діяти лише через свого представника, роль якого виконує індивід або збори. Якщо це індивід, то справа стоятиме так само і в тому випадку, коли останній спробував би чинити примус від свого власного імені. Якщо ж це збори, то вони, хоч і можуть ухвалювати рішення як певна цілість, однак у своїх діях розпадаються на множину окремих суб'єктів, яких має спонукати або примушувати діяти їхня воля, оскільки самі по собі збори не здатні до жодної дії; і немає жодної впевненості в тому, що діяти спільно у заданому волею зборів напрямі виявиться здатною хоча б більшість як сума його окремих членів. Тому, аби бути в змозі здійснювати примус, особа, що представляє об'єднання, аналогічно будь-якій іншій особі, мусить із надлишком розпоряджатися людськими силами також, *попри засоби примусу*, а здобути такі сили в суспільному стані можна лише шляхом угоди. Така особа мусить мати у своєму розпорядженні достатню кількість грошей як загального купівельного засобу. Але й тоді чинення примусу буде пов'язане з однією істотною умовою. Остання полягає у щонайменш негативному впливові суспільства в цілому. Примус може здійснюватися з належною надійністю і регулярністю лише тоді, коли ніхто не висловлює готовності і не дозволяє спонукати себе до того, щоб надати допомогу примушеному в його опорі, або ж коли число тих, хто готовий надати йому допомогу, виявляється вкрай незначним порівняно з владою тих, хто здійснює примус, так що придушення всіх спроб такого роду відбувається з такою ж надійністю, як примус стосовно самого "правопорушника". Отже, як економічний аспект будь-якого контракту (або обміну) передбачає співучасть суспільства у наданні йому значущості, так правовий аспект його передбачає таку співучасть у наданні контрактів обов'язкової чинності. Зберігаючи *нейтралітет*, суспільство унеможливорює опір, якщо переважає сила того, хто правий. Перевага однієї окремої особи над іншою, як миттєва і неодмінна дія, зазвичай виключена, оскільки в кожного вистачить сил для того, щоб протистояти окремій особі. Отже той, на чиєму боці справедливість, мусить заручитися підтримкою додаткових сил.

А тому будь-яке об'єднання було б безсилим протистояти реальним особам, якби не мало майна або надходжень, а саме (у розвиненому суспільстві) – грошей. Ці гроші мусять бути надані йому чи виділені наперед. Вони мусять бути у його вільному розпорядженні. Тим самим об'єднання розпоряджається також людськими силами. Воно може потребувати їх і заради інших цілей, не лише для примусу, який здійснюють у зовнішній і внутрішній сферах, та, можливо, навіть *тільки* заради інших цілей, які впливають із його головної мети, наприклад, із його торговельно-підприємницької діяльності. Ту форму, в якій об'єднання виражає свою виборчу волю також і через загальні положення [Sätze] на адресу своїх підлеглих, я називаю *установленням* [Satzung]. Виконання підлеглими таких установлень як зв'язувальних для них норм є узагальненою в понятті та оплачуваною послугою; сама по собі вона не може мислитись як обов'язкова, але виконує функцію еквівалента, який пропонують у момент обліку. Індивідуальна особа також може виявляти свою волю у вигляді загальних наказів і виконувати їх. Кожен довіритель завжди виступає законодавцем для своєї довіреної особи. Але формальний характер установлень притаманний об'єднанню на підставі того, що це останнє, навіть коли воно представлене зборами, потребує певного (в статуті передбаченого) схематизму для того, щоб взагалі сформулювати свою волю і виголосити її як чинне рішення. Саме тому також найприроднішою для нього виступає *найзагальніша* форма виразу, завдяки якій у конкретний момент часу можна досягти найбільшого ефекту, коли застосування цих рішень у менш загальних і, в подальшому, одиничних випадках, може бути передоручене вицезгаданим, залежним від нього особам.

§29

Держава має двоїстий характер. *По-перше*, вона являє собою загальний суспільний зв'язок, існує і *немовби розбудовується* задля того, щоб захищати свободу і власність своїх суб'єктів, і разом із тим виражати і втілювати в життя природне право, що ґрунтується на чинності контрактів. Подібно до будь-якого іншого конституційованого об'єднання, вона, таким чином, виступає певною вигаданою або штучною особою, і як така є рівною і протистоїть усім іншим особам у рамках правопорядку. Природне право діє *поміж* нею та окремими особами, як поміж довіреною особою та її довірителями. Отже, таке

право весь час вивищується *над* нею як суспільна воля, конвенційне природне право. До сфери останнього належить уся її конституція, тобто той порядок, у якому держава повинна виражати свою волю в її чинності. Це право, як і будь-яке інше, може бути оскаржене, а тому контрагентами (державою – з одного боку і окремими особами, тобто суспільством, – з іншого) може бути встановлена і визнана якась особа або владна інстанція, здатна розв'язати цю суперечку. Для цієї судової інстанції тоді не існує жодного подальшого права, та воно їй не потрібне, оскільки її воля повинна бути всього лише науковою істиною відносно права, а її провадження мають бути всього лише виголошенням промов. У силу цього така інстанція не має також ані права, ані сили для *примусу*, в кожному разі, того й іншого у неї набагато менше, ніж їх може мати яка-небудь фізична особа. Ця інстанція є просто голим соціальним розумом у його найвищій потенції, але якраз тому вона позбавлена також усіляких інших сил. Натомість держава вже за своїм правовим визначенням виступає не чим іншим, як владоможцем, володарем і представником усіх природних примусових прав. Щоб домогтися здійснення права, вона *потребує* його пізнання. Вона перетворює природне право на свій об'єкт, вона спрямовує на нього свою волю і стає інтерпретатором цього права. Але те, що в такий спосіб виявляється в її руках, вона може також і *змінити*. І не лише фактично. Вона також по праву *мусить* бути спроможною це змінити. Бо тим правилами, згідно з якими держава має намір усе це інтерпретувати, вона може надавати форми установлень, які є обов'язковими для підпорядкованих їй суб'єктів. Якщо вона проголошує, що саме є справедливим, то для останніх це означає, що це і *повинно* бути справедливим, отже, з погляду всіх практичних правових наслідків. У цьому сенсі держава може формувати *яке завгодно* право, наказуючи своїм суддям дотримуватися його, а своїм ексекторам – його виконувати. Необмеженої експансії цієї *законодавчої влади*, витісненню природного або конвенційного права правом державним або *політичним*, може *протистояти* – за рахунок ствердження свого власного права – суспільство, котре як сума окремих індивідів перебуває поряд із державою і водночас немовби під нею. У цьому разі *правове* рішення було б можливим лише через третейський суд [Schiedsgericht]. Однак, *по-друге*, держава є *самим* суспільством, або соціальним розумом, який даний разом із поняттям окремого розумного суспільного суб'єкта; суспільство в його єдності – це не особлива особа, що існує

попри та поряд із рештою осіб, а особа абсолютна, від якої решта осіб тільки й здобувають своє існування, і в цьому сенсі немає жодного права, яке протистояло б праву держави, а право політики – то і є право природи. Отже надалі між державою і суспільством немислима також і жодна судова інстанція, котра, як і сама держава, породжувалась би суспільством; уся юрисдикція в цілому стає залежною від держави і вичерпується застосуванням її законів. Бо в суспільства, якщо його уявити бездержавним, заперечується здатність до загальної волі, яка у волі держави розпізнає його власну волю. Таким чином, суто негативне визначення індивідів у природному порядку змінюється позитивним визначенням їх; деяким із них держава вручає розпорядчий мандат, який вони можуть передавати далі, так що врешті-решт створюється враження, нібито кожна особа в опосередкованій залежності причетна до волі держави. Із деякими обмеженнями ця ідея реалізується у системі управління: узагальнення цієї системи перетворило б усе виробництво благ на частину управління, і ця система являє собою можливу (за своїм поняттям) форму (уявного) соціалізму. Таку форму можна уявити навіть без скасування фундаментального розрізнення суспільних класів. У цьому разі держава була б коаліцією капіталістів, яка виключає будь-яку конкуренцію; виробництво продовжувало б здійснюватися задля їхнього зиску. В умовах міжнародного розподілу праці, регульованого світовим ринком, об'єднаний клас капіталістів, як і раніше, виступав би творцем і продавцем свого сукупного продукту; навіть якби засоби виробництва належали державі, він як формальний суб'єкт і диригент праці все одно залишався б власником усієї тієї частини додаткової вартості, яка не йде на відшкодування засобів виробництва. Але якби суспільство поширилося поза усі можливі межі, і внаслідок цього постала би світова держава [Weltstaat], тоді прийшов би кінець товарному виробництву як справжній причині будь-якого "підприємницького зиску", торговельного прибутку і додаткової вартості в усіх її формах. Блага, виготовлені (як і раніше) підлеглим класом, могли б іще привласнюватися панівним класом лише через те і мірою того, що він є представником держави, виступає від її імені, і навіть може в ім'я держави розподіляти поміж своїми членами ту частину сукупного продукту, яка не призначена для підтримання життя робітників. Довільний базис права набуває чіткішого виразу тоді, коли державне право, право закону, поглинає будь-яке суспільне право, право контракту. Такий базис наявний завжди, однак він не

схоплюється доти, доки суб'єкт права, також природного, не заявить про себе як такий суб'єкт, що здатен до безперервної дії виборчої волі, і водночас є цілковито фіктивною (юридичною) особою. Також згідно із першим поняттям, де держава постає самою тільки довіреною особою суспільства, виборча воля всіх *продавців товарів* лише позірно встановлює конвенційне, і тільки у другу чергу політичне природне право; "позірно" тією мірою, якою і робоча сила є позірним товаром; насправді ж це є виборча воля всіх *продавців дійсних товарів*, тобто робочої сили, що втілена в продуктах. Держава являє собою капіталістичну інституцію і залишається такою, проголошуючи свою тотожність із суспільством. Тому вона зникає, коли робітничий клас стає суб'єктом її волі, аби зруйнувати капіталістичне виробництво. І звідси випливає, що політичні устремління цього класу за своєю метою лежать поза межами суспільства, яке включає в себе державу і політику як необхідні форми вияву своєї волі. – Натомість між двома поняттями держави, які стисло були схарактеризовані вище, має місце якнайглибше соціальне та історичне протиріччя. Вони протистоять одне одному як системи народного і панського (слід було б сказати: суспільного і державного) суверенітету, проте у багатьох випадках можуть і переплітатися одне з одним.

§ 30

Третє й останнє формоутворення спільної та зв'язувальної волі треба осягати як розумове. Теоретично, для більшої чіткості, йому теж може бути притаманний якийсь суб'єкт, і цей останній ми вирізняємо як духовну (духову) спілку чи об'єднання або ж, якщо мислити його у загальному аспекті, – як духовний (духовий) загал, духовну державу. Самі ж форми волі я називаю: А) спільнотними: в окремому випадку – *вірою*, в цілому – *релігією* і В) суспільними: в окремому випадку – *вченням* [Lehrmeinung], у цілому – *громадською думкою* [öffentliche Meinung]. Це такі сили, яким не властиво домагатися визнання і значущості ані за рахунок (фізичних) людських здатностей, ані за допомогою зовнішніх речей (наприклад, грошей) як знарядь, а лише за допомогою тих уявлень та ідей, які, за визначенням, існують та важать у діяльності людського головного мозку. У своїх найзначніших соціальних діях вони відіграють роль цінителя, судді, тобто співвідносять із самими собою або зі своїми принципами, максимами і правилами справи і вчинки, а отже, і волю тих, до кого вони звернені;

а також зокрема, волю загалу, волю державну. Тому релігія вивищується над загалом, а громадська думка – над державою. Релігія оцінює звичаї та заведення як добрі і правильні або ж засуджує їх, коли вони погані й хибні. Громадська думка схвалює політику і законодавство, коли вони правильні й розважливі, та засуджує їх, коли вони неправильні й безглузді. – *Віра* притаманна головним чином юрбі і нижчим верствам народу, вона є найжиттєвішою в дітей і жінок. *Вчення* являє собою таку річ, яку спроможні зрозуміти, а ще менше створити лише небагато хто, і в основному це схильні до розважливості, вельми помірковані індивіди, чоловіки і старі. Співвідношення між першою і другим схоже на співвідношення між поезією (в її вищих, в її налаштованості на наспів, на оповідь-повідомлення, мімічне зображення) і цілковитою прозою математичного міркування або якихсь інших концептуальних комбінацій. – Про зв'язки релігії з родинним життям та звичасм ми вже вели мову вище. Релігія – це саме родинне життя, оскільки причетність до неї поширюється на викликану в уявленні та уяві, прихильну і рідну, дружню істоту; і, отже, з одного боку (людського), сюди приносять пошану, разом зі святими дарами, жертвопринесеннями і пожертвами, а з іншого (Божого) – ласку, захист і допомогу; батьківська або материнська влада є підґрунтям і першопричиною божественного (або ж усякого схожого на нього) владарювання і зберігається у ньому як його істина. Релігія до того ж сама становить частину звичаю, що дійсно і необхідно даний у силу традиції, переказу і давнини; разом із діалектом рідної мови, способом життя, звичним для своєї батьківщини одягом, питвом та їжею кожна дитина від народження засвоює віру батьків, віру і заведення, а також спадкоємне відчуття і обов'язки. – З іншого боку, в своєму найвищому розвитку релігія скрізь має і зберігає свій властивий вплив на вдачу і сумління людини завдяки тому освяченню, якого вона надає подіям родинного життя: подружній спільності, радості з приводу народження дитини, пошануванню старих, скорботі за померлими. І так само вона освячує загал, підвищує та зміцнює чинність права: як воля старих і пращурів воно вже є авторитетним і вагомим, а як воля богів воно стає ще могутнішим і надійнішим. Таким чином, більш ранні погляди вимагають і породжують більш пізні, а ці останні впливають на ті перші. Релігійний загал є, зокрема, виразом первісної єдності і рівності всього народу в цілому, народу як родини, яка зберігає пам'ять про свою спорідненість завдяки спільному культові і місцям поклоніння. Таким він є в його екстенсивному розвитку; своєї найбільшої сили він набуває як *міський* загал, де на перший план

рішуче виступає вагомість віри і тлумачення божественної волі, спрямованої на доповнення змісту звичаю, його модифікацію для розв'язання складних життєвих ситуацій, а почасти на його заміну. Це відбувається головно завдяки навантості *присяги* [Eid], в якій присутність божественної істоти закликається радше як жахаюча, ніж як мила, щоб вона напучувала на відданість і правдивість, могла відплатити за оману і брехню. І тому не буде помилкою в *шлюбі* як центрі тяжіння родинного життя, одностайності чоловічого і жіночого духу і, далі, у присяжній клятві розпізнати ті дві опори, якими релігія підтримує будівлю загалу і спільнотного життя вищого рівня: це головні складники *моралі*, й остання за своїм особливим характером точнісінько так само є породженням релігії, як право є породженням звичаю.

§ 31

Громадська думка сама претендує на те, щоб встановлювати загальні та значущі норми, і то не на ґрунті сліпої віри, а на підставі ясного бачення правильності визнаних і прийнятих нею доктрин. За своєю тенденцією і формою вона являє собою наукову й освічену думку. Якщо вона може формуватися як така, у зв'язку з усіма можливими проблемами, якими здатні перейматися мислення і пізнання, то все ж таки переважним чином вона спрямовується на суспільне і державне життя й відносини. Усі свідомі учасники цього життя і цих відносин мусять цікавитися такими поняттями і поглядами, сприяти їхньому формуванню, а також боротися проти думок хибних і шкідливих. Що є дозволеним, а що не дозволеним у практиці торгівлі, і що слід думати про силу і цінність тієї чи іншої фірми, того чи іншого товару, вимоги, монети або "паперу"; і схожим чином, що можна думати про обігові цінності, про осіб та їхні здатності в інших сферах товариськості, яка видається схожою на ринкові та біржові відносини, – усе це, будучи піднесеним до загальних положень, складає свого роду моральний кодекс, який – хоча і дуже мінливий, спирається на ті знання, які ним вважаються за найліпші, і може стикатися із численною опозицією – проте є не менш суворим у своїх заборонах, осудах і штрафсах; адже оскільки йому йдеться не про якусь напаштованість, не про формальну коректність способу дії, то має місце, власне, лише реакція на провини, тоді як увага до іншого, позитивного боку не виникає, бо тут не пстрібно і не очікується нічого більше, крім регулярності; захоплення ж не є справою громадської думки, яка

прагне радше привести всі явища до рівня свого розуміння. Однак вона аж ніяк не має справу тільки з коректними і добрими вчинками, проте переважно також із коректними і добрими думками, оскільки вона мусить вимагати узгодження окремих і приватних думок із собою, думкою загальною і громадською, і то тим більше, що (гадані) розумні й самовільні суб'єкти скеровують свої вчинки відповідно до своїх думок. Із-поміж думок багато є байдужих, однак це не стосується думок *політичних*; бо, мабуть, від них, зрештою, залежить, які закони видаватиме або залишатиме в силі держава, яку внутрішню й зовнішню політику вона проводитиме. І якщо стосовно цих питань мудрі люди сперечаються, то кожна *партія* мусить прагнути до того, щоб свою думку піднести до рівня громадської або, принаймні, до позірності такої, свою волю видати за волю загальну і розумну, яка має на меті спільне добро, аби таким чином дістатися “керма” держави й отримати у свої руки “законодавчі важелі”. З іншого боку, сама держава або її уряд, тобто та партія, яка на даний момент являє собою суверенну особу або справляє на неї найсильніший вплив, не менш зацікавлена у “формуванні” та “опрацюванні”, у настроюванні і перенастроюванні громадської думки. Але хай би чим була і хай би якої значущості набувала громадська думка, все це насувається на окрему людину з її думкою як чужа їй зовнішня влада. І це переважно відбувається у такий спосіб комунікації, коли стираються або ж можуть бути стертими будь-які людські стосунки, віра і довіра між промовцем, напучувачем і слухачем, дохідливим, а саме літературним шляхом. Тут судження й думки, немов товари крамаря, обкручуються і пропонуються до споживання в їхній об'єктивній реальності. Такого роду речі можуть бути якнайдосконаліше підготовлені і запропоновані нам через *періодичні видання*: через якнайшвидшу фабрикацію, розмноження і поширення фактів та ідей, подібно до того, як готельна кухня пропонує нам наїдки та напої в будь-яких формах і будь-яких кількостях. Саме тому “преса” виступає властивим засобом (“органом”) громадської думки, зброєю і знаряддям у руках кожного, хто вміє і кому доводиться користуватися ним, тим знаряддям, яке має універсальну владу і здійснює критику процесів і змін, які мають місце у суспільному стані людства; владу, яка порівнювана, в багатьох аспектах, і перевищує матеріальну владу держав з усіма їхніми арміями, фінансами і бюрократичним чиновництвом; не обмежену, як ці останні, національними кордонами, але за своєю тенденцією і можливостями абсолютно інтернаціональну; таким чином, вона радше

співвіднесена з тією владою, яку можуть мати тривалі або тимчасові державні об'єднання і альянси. І тому за її кінцеву мету можна визнати таке завдання: усунути і замінити множинність держав, заснувати замість них одну-єдину *світову республіку*, яка за своєю протяжністю дорівнюватиме світовому ринкові, республіку, якою керували б мислителі, вчені і письменники і яка б могла обійтися лише такими примусовими засобами, що мають психологічну природу. Мабуть, такі тенденції і задуми ніколи не досягнуть ясного і чистого виразу, не кажучи вже про їхнє здійснення, але уявлення про них слугує розумінню багатьох дійсних явищ, а також вагомому осягненню тієї обставини, що утворення національних держав являє собою лише тимчасове обмеження у розвитку безмежного за своєю природою суспільства. Адже і така найбільш сучасна, найбільш суспільна держава, як північноамериканська Спілка, менш за все може і бажає претендувати на щось схоже на дійсний національний характер. — Всеохопне значення має, однак, та заувага, що штучний, і навіть насильницький момент у цих абстракціях слід постійно мати на увазі, як і той глибокий взаємозв'язок, яким усі ці суспільні сили пов'язані зі своїм спільнотним базисом, із первісними і природними "історичними" формоутвореннями сумісного життя і воління. Бо якщо індивідуальна форма воля в цілому лише ідеально може бути відділена від життєвих і сутнісно-вольових імпульсів, і з об'єктивної точки зору проявляє себе радше як продукт пам'яті, то так само стоїть справа і з соціальною виборчою волею. Усі їхні установлення і норми зберігають певну подібність до заповідей релігії, бо як перші, так і другі походять із інтелектуального або розумового вияву сукупного духу, і оскільки припущена відтепер ізоляція й самостійність цього духу, мабуть, ніколи не трапляється в дійсності як досконала і загальна. Тому присяга є первісною гарантією угоди, а "зобов'язувальна сила" угод у *свідомості* людей нелегко відокремлюється від вірності та віри; хоча насправді такого роду речі зовсім не потрібні, а досить буває лише простої рефлексії над власним інтересом, щоб розумному суб'єктові уявити необхідність виконання цієї основної умови суспільного життя. — Пояснити і навіть просто зрозуміти таку точку зору нелегко. Але в осягненні та проникненні в її сенс відкривається шлях до розв'язання найзначніших проблем виникнення і занепаду людської культури. Адже її існування – це зміна: і як така вона водночас є розвитком і розкладом існуючих форм. Усяку зміну можна зрозуміти тільки із переходу [цих] плінних понять одне в інше.

ДОДАТОК

РЕЗУЛЬТАТИ І ПЕРСПЕКТИВИ

§1

Перед нашими очима постає протилежність між таким *порядком* сумісного життя, який ґрунтується на згоді воль і, отже, істотним чином – на однастайності, формується й ушляхетнюється звичаєм і релігією, і таким порядком сумісного життя, заснованим на збігові та об'єднанні виборчих воль, на конвенції, внаслідок чого він гарантується політичним законодавством й отримує своє ідеальне, усвідомлене пояснення і виправдання у громадській думці. Далі: протилежність між спільним і зв'язуючим усіх позитивним *правом* як системою примусових норм, що регулюють взаємовідносини між волями, правом, закоріненим у родинному житті і черпаючим свій найзначніший зміст із фактичного землеволодіння, причому його *форми* істотним чином визначаються звичаєм, просвітленим і освяченим релігією, якщо вона не як божественна воля (і тим самим як воля мудреців і правителів, що її тлумачать) навчає і наважується змінювати і поліпшувати такі форми, – і позитивним правом такого різновиду, яке в усіх зв'язках і сплетіннях виборчих воль прагне завжди розрізнити їх одну від одної і має свої природні передумови у конвекційному порядку торговельних відносин, стаючи, однак, чинним і набуваючи регулярної сили тільки з появою суверенної виборчої волі та державної влади, постаючи важливим політичним знаряддям держави, завдяки якому остання почасти зберігає певні суспільні рухи, почасти перешкоджає або ж сприяє їм, і яке публічно обстоюється, оскаржується з боку доктрин і думок, а тому також змінюється, суворішає або пом'якшується. Нарешті, цього ж стосується і протилежність у рамках *моралі* як цілком ідеальної або розумової системи правил спільного життя: з одного боку, мораль, по суті, є виразом і органом релігійних уявлень і сил, та у цьому вона необхідним чином пов'язана з умовами і дійсностями [форм] родинного духу і звичаю; з іншого боку, вона цілковито виступає

продуктом і знаряддям громадської думки, і в силу цього відсилає до сукупних відносин загальної контрактної товариськості і політичних устремлінь.

Порядок є природним правом; право як таке – це позитивне право. Бо як зміст того, що повинно бути і що може бути, що забороняється і що дозволяється, право є об'єктом соціальної волі взагалі. Природне право, оскільки воно повинно мати дієвість і дійсність, також слід розуміти як встановлене та ефективне: однак воно встановлене у певному загальнішому сенсі і менш очевидним способом; воно є загальним на протигагу будь-якому особливому, або ж простим на протигагу різноманітному і складному праву.

§2

На підставі одностайності, звичаю й релігії тримається субстанція соціальної істоти та її волі, вкрай різноманітні модуси і форми якої за сприятливих умов розвиваються протягом її життя, так що кожна група і кожна самостійна людина у сфері своєї власної волі, отже, у своїй налаштованості, вдачі і своєму сумлінні, як і за своїх конкретних обставин, у своєму володінні і в своїй природній, звичній, властивій діяльності відчуває певну причетність і може отримувати свою частку від спільного вогнища, спільного центру. У цій субстанції закорінена людська сила, а людське право підкріплюється, зрештою, єдиним, первісним божественно-природним правом, яке охоплює і зберігає людину, оскільки саме воно дозволило їй постати і змусить її зникнути. Але за певних умов, у деяких своїх зв'язках, які для нас тут варті уваги, людина у своїх довільних діях і відносинах виявляється свobodною, і її слід розуміти як особу. Субстанція спільного духу, або зв'язки, що поєднують її з іншими людьми, стали настільки слабкими і тонкими, що на них уже не зважають. Порівняно з родинними, товаристськими зв'язками, саме такими загалом і виступають відносини між супротивниками, поміж якими – конкретно або ж взагалі – немає жодного порозуміння, жодного заведення, жодної віри, що пов'язує й примирює. Таким є стан війни і необмеженої для всіх свободи взаємного знищення, пограбування і гноблення, свободи, яка дозволяє кожному використовувати іншого за своїм свавіллям; або ж, задля більшого зиску, укладати з ним угоди і домовленості. Доки і якою мірою такий стан може існувати між замкненими групами або спільнотами, а також поміж людьми, будучи обумовленими ними,

або ж поміж товаришами і супротивниками з огляду на спільноту, наше дослідження його не торкається. Навпаки, ми маємо на увазі таке сумісне життя і такий соціальний стан, де індивіди перебувають в однаковій ізоляції один від одного, відчувають приховану ворожість один до одного, внаслідок чого лише через страх чи розважливість утримуються від нападу один на одного, отже, справді мирні й дружні взаємини й стосунки слід вважати за такі, що тримаються на ґрунті стану війни. Такий стан є – як було визначено у понятті – станом суспільної *цивілізації*, в якому мир і відносини між людьми зберігаються через конвенцію і втілені в ній взаємні побоювання; який охороняє держава, формуючи законодавство та політику; в науці ж і громадській думці той стан почасти розуміють як необхідний і вічний, почасти уславляють як поступ до досконалості. Натомість спільнотним способам життя і порядкам властиве збереження *народності* [Volkstum] та її *культури*, якій – часто з лицемірно прихованою ненавистю і зневагою – протистоїть *державність* [Staatstum] (у цьому понятті можна узагальнити і підсумувати поняття суспільного стану); протистоїть тією мірою, якою остання відокремлена і відчужена від першої. Отже, у соціальному та історичному житті людства сутнісна воля і виборча воля також перебувають почасти у найглибшому взаємозв'язку, почасти ж стоять поряд одна з одною і протиставляються одна одній.

§3

Як індивідуальна сутнісна воля розвиває із себе чисте мислення і виборчу волю, яка прагне розкласти першу і зробити її залежною від себе, так в історичних народів ми спостерігаємо такий процес розвитку, у ході якого з первісних, спільнотних життєвих форм і вольових формоутворень постає суспільство і суспільні виборчо-вольові утворення, а із заснованої на народності культури – заснована на державності цивілізація. – У своїх основних рисах цей процес можна зобразити таким чином. Як первісна і панівна сила, субстанція народу утворює доми, села і міста певного краю. Згодом вона породжує також індивідів, котрі мають владу і власну волю та виявляють себе у різноманітних формах: у постатях князів, феодалів, лицарів, а також духовенства, митців, вчених. Проте всі вони у соціальному сенсі залишаються обумовленими і визначеними сукупністю народу (оскільки вони зумовлені ним в економічному аспекті), хай ця остання і членована

у своїй єдності; обумовлені і визначені волею і силою народу. Їхнє національне єднання, лише завдяки якому вони і здатні здобути непорушну єдність, саме залежить від економічних умов. А їхнє властиве і суттєве панування полягає у пануванні економічному, яке ще до них і разом із ними (а почасти також над ними) прибирають до рук великі торговці, котрі в різноманітних формах підпорядковують собі робочу силу нації; і найприкметнішою із цих форм є планомірне капіталістичне виробництво або велика індустрія. Створення умов для зв'язку і національного єднання свободних суб'єктів волевияву і створення умов та форм капіталістичного виробництва є витвором торговельного класу, який за своєю природою і тенденцією, а здебільшого також і за своїм походженням, є так само інтернаціональним, як і національним, велико-міським, тобто суспільним класом. За ним таких рис дедалі більше набувають усі попередні верстви і достойники і, зрештою, принаймні за тенденцією, також і весь народ. Разом із місцем і умовами повсякденного життя людей змінюється також їхній *темперамент*; унаслідок негнатовного прагнення він стає запальним і мінливим. Водночас і паралельно з такою трансформацією соціального порядку відбуваються і поступові перетворення у сфері *права*: щодо його змісту і щодо його форм. Базисом усієї системи стає чистий контракт, а визначена своїми інтересами виборча воля суспільства – почасти сама по собі, почасти як виконавча воля держави – дедалі більше виступає єдиним автором, охоронцем і рушієм *правопорядку*, який суспільство може (і йому це дозволено) кардинально змінити на свій розсуд, хоча все це заради самого суспільства має бути корисним або доцільним. Воля держави дедалі більше вивільнюється від зв'язку з переказом, традицією, з вірою в їхню визначальну роль. Таким чином право, щодо своєї форми, із утвору *звичаю*, або із звичаєвого права, перетворюється, зрештою, на виключне право закону, тобто продукт *політики*. Як дієві потенції залишаються наявними лише держава з її підрозділами й індивіди; вони приходять на зміну численним і різноманітним товариствам, громадам і загалам, які мали природне походження. А оскільки усе це впливало на *характери* людей, останні змінюються, пристосовуючись до нових правових утворень, заснованих на довільності; вони втрачають те опертя, яке вони мали у звичаї та в переконанні у його правильності.

Нарешті, у ході цього процесу, під впливом цих змін і в реакції на них, відбувається цілковитий злам у духовному житті. Будучи первісно закоріненим лише у фантазії, воно тепер стає залежним від мислення.

Раніше центральне місце у ньому посідала віра у незримих істот, духів і богів, тепер же – пізнання зримої природи. Релігія, походючи із народного життя, а проте залишаючись із ним пов'язаною, мусить поступитися провідною роллю науці, яка породжується вивищеною над народом освіченою свідомістю і відповідає їй. Релігія за суттю своєю і безпосереднім чином моральна, оскільки якнайглибше стосується тілесно-духовних зв'язків, які об'єднують генерації людей. Наука отримує якийсь моральний зміст лише через спостереження законів сумісного життя людей, намагаючись вивести з таких законів правила його довільного і розумного порядку. Схожим чином і *спосіб мислення* окремих людей дедалі менше починає керуватися релігією, а дедалі більше – наукою. Взаємозв'язок цих величезних противаг і рухів, як він виявляє себе в історії і в сучасності, ми маємо намір колись проаналізувати на підставі численних досліджень, нагромадження яких позалишали ці діловиті епохи. Для цього підготовчого викладу досить буде ще лише кількох розпорошених зауваг, які могли б слугувати поясненням наведених засад.

§4

Зовнішні формоутворення сумісного життя, як вони дані через сутнісну волю і спільноту, розрізняються нами як дім, село і місто. Вони є постійними типами реального та історичного *життя* взагалі. Як у початкові і проміжні часи, так і в розвиненому суспільстві, сумісне проживання людей теж здійснюється у цих трьох формах. Місто є найвищим і внаслідок цього найскладнішим формоутворенням людського співіснування взагалі. Із селом його об'єднує локальна структура, протилежна родинній структурі дому. Однак і місто, і село зберігають багато ознак родини: в села їх більше, в міста менше. Лише коли місто розвивається до *великого міста*, воно майже повністю втрачає ці ознаки, поодинокі особи або ж родини починають протистояти одна одній, а спільне для них усіх місце виявляється лише випадковим і обраним ними самими місцепроживанням. Проте як місто продовжує існувати у межах великого міста (про що говорить сам цей вираз), так і загалом спільнотні способи життя як єдино реальні, зберігаються у межах суспільних, хоч і кволіють та відмирають. І навпаки, що загальнішим стає суспільний стан у певної нації або групи націй, то більше вся ця "країна" або ж увесь цей "світ" стають схожими на єдине велике місто. Однак у такому місті, а, отже,

і в суспільному стані загалом, справжній вплив і життєздатність мають лише зверхники, багатії, освічені люди; це вони задають ту міру, якою нижчі верстви задля здобуття собі суспільної й самовільної влади мусять керуватися і в своєму намаганні потіснити їх, і в намаганні їм уподібнитися. І в тій, і в іншій своїй місії, тобто і як “нація”, і як “світ”, велике місто складається виключно з вільних осіб, які підтримують між собою постійні відносини, обмінюються і взаємодіють одна з одною, і при цьому жодна спільнота і жодна спільнотна воля поміж ними не постає – хіба що спорадично або як пережиток минулого, однак все ще фундаментального стану. Радше за цими численними зовнішніми зв'язками, контрактами і контрактними відносинами лише приховується стільки ж внутрішньої ворожості й антагоністичного інтересу, а крім того – згадана вище протилежність між багатіями і бідними, або між панівним і підлеглим класом, які домагаються завдати і зашкодити один одному; протилежність, яка, за висловом Платона, роздвоює “місто”, розщеплює його власне тіло, але якраз унаслідок цього (згідно з нашим розумінням) і перетворює його на велике місто, і яка відтворюється у кількісному співвідношенні між капіталом і працею. Тому коли звичайне міське життя, цілковито залишаючись у межах спільнотного життя родини і країни, проходить почасти також і в заняттях хліборобством, але особливо присвячується пов'язаному із цими природними потребами і поглядами *мистецтву* і ремеслу, то у випадку великого міста все відбувається достеменно інакше, і попередній базис розуміють і використовують тепер лише як засіб і знаряддя для досягнення мети. Велике місто типове для суспільства як такого. Тому воно по суті своїй є *торговельним містом*, а оскільки торгівля у ньому панує над продуктивною працею – *фабричним містом*. Його багатство складає багатство капіталу, а капітал – це гроші, які примножуються завдяки його застосуванню у формі торговельного, лихварського або промислового капіталу; засіб для привласнення продуктів праці або для експлуатації робочої сили. Нарешті, місто виступає центром науки і освіти, які в кожен спосіб розвиваються пліч-о-пліч з торгівлею і промисловістю. Мистецтва тут займаються пошуком шматка хліба і самі використовуються як капітал. Ідеї та думки виникають і змінюються з величезною швидкістю. Промови і твори завдяки масовому їх поширенню стають приводом для незвичайних хвилювань. – Але від великого міста як такого слід відрізнити національну *столицю*, яка, будучи водночас місцеперебуванням

княжого двору і осередком державного управління, у багатьох аспектах репрезентує риси великого міста, навіть якщо за кількістю свого населення та за рештою своїх особливостей ще не може вважатися за таке. – Зрештою (і частіше за все внаслідок синтезу обох цих форм) розвивається найвища форма такого роду: *світове місто*, яке містить у собі екстракт не лише національного суспільства, а й усього кола населення, усього “світу”. Гроші і капітал панують у ньому безмежно і цілковито; воно спроможне було б виготовляти товари і здійснювати наукові дослідження для всього кола земель, здатне було би встановлювати чинні закони і формувати громадську думку для всіх націй. Воно втілює в собі світовий ринок і світові засоби сполучення, у ньому зосереджуються галузі світової промисловості, його газети містять новини з усього світу, і люди з усіх усюд земної кулі збираються в ньому, спонукувані жадобою грошей і насолод, але й жагою знань і цікавості.

§5

Родинне життя, навпаки, є загальним базисом спільнотних способів життя. У своїх розвинених формах воно зберігається у сільському та міському житті. Сільську громаду і місто можна ще розуміти як великі родини, окремі роди і доми – як елементарні організми її тіла, а цехи, гільдії і служби – як тканини і органи міста. Тут кривна спорідненість і успадкована доля завжди залишаються істотною, або, принаймні, дуже важливою умовою повноцінної участі та цілковитого користування предметами спільної власності й спільними привілеями; чужоземці можуть бути прийнятими і забезпеченими захистом на якийсь тривалий час у ролі прислужників або гостей і, отже, як об’єкти, але їм доволі важко поєднатися з цією спільнотою як її носіям і суб’єктам; діти також спершу живуть у колі родини як її неповнолітні, залежні члени, але згідно з римським правом їх називають “вільними” якраз тому, що вони вже заздалегідь розглядаються як майбутні господарі (“її власні спадкоємці”), якими вони можуть стати, і за нормальних обставин неодмінно стають. А от гості і прислужники такими стати не можуть – ані в домі, ані у громаді. Водночас гості, якщо вони бажані й шановані, можуть наблизитися до статусу дітей, переходячи в їхній розряд унаслідок усиновлення або наданих громадянських прав і здобуваючи тим самим можливість користуватися правом успадкування; прислужники

можуть поціновуватися нарівні з гостями, користуючись однаковим з ними поведженням, а в силу цінності виконуваних ними функцій – навіть відчувати себе майже членами родини. Часто їм трапляється також виступати і в ролі природних або призначених спадкоємців. Дійсність виявляє тут численну множину градацій, як нижчих, так і вищих, які суперечать сформульованим юридичним поняттям. Адже, з іншого боку, всі ці відносини за особливих обставин можуть перетворюватися радше на такі взаємини, що продиктовані суто інтересом та можливістю розриву, взаємини незалежних один від одного контрагентів. У межах великого міста таке перетворення, принаймні стосовно усіляких службових стосунків, вважається природним і здійснюється дедалі більше мірою його розвитку. Різниця поміж своїми і чужинцями стає неістотною. Кожен є тим, що він є, завдяки своїй особистій свободі, своєму майну і своїм контрактам, таким чином, виступає прислужником лише остільки, оскільки він надає іншому певні послуги, а паном остільки, оскільки він такі послуги приймає. Насправді майно постає тут єдиною дієюю і первинною ознакою, тоді як у будь-якій органічній спільноті власність як співучасть у користуванні спільним володінням і як особлива правова сфера цілком є наслідком і результатом первісної або набутої (асимільованої) свободи або вільного народження; і тому, наскільки це можливо, співвідноситься з мірою останньої. Таким чином, у великому, столичному і тим паче у світовому місті, родина занепадає. Що сильнішим і тривалішим буде вплив міста, то більш випадковими виглядатимуть родинні пережитки. Адже небагато хто готовий тут із власної волі розчинитися у такому вузькому колі. Власні справи, інтереси і задоволення штовхають усіх назовні і спричиняють до розселення. Відчуваючи себе свавільно-свобідними вельможі й владоможці завжди мали сильне бажання порушити межі звичаю. Вони знають, що можуть робити все, що їм заманеться. В їхній владі спричинити зміни, сприятливі для них, і лише у цьому криється позитивне підтвердження свавладдя. Видається, що за звичних обставин механізм грошей, якщо він працює під досить високим тиском, може здолати усі спротиви, виконати все бажане, усунути небезпеки, вилікувати недугу. Проте це не зовсім так. Навіть якщо подумки відкинути всі спільнотні інстанції, все ж таки над вільними особами вивищуватимуться інстанції суспільні. У властивому суспільстві (у вужчому розумінні) спорожніле місце звичаю і релігії в широких межах займає конвенція; вона забороняє як шкідливе

спільному інтересові те, що перші проклинали як зле саме по собі. У вузьких межах аналогічно діє воля держави через суди і поліцію. Держава надає свої закони для всіх як рівних, лише діти і божевільні не несуть відповідальності перед нею. Конвенція прагне зберегти хоч би *позірність* звичаєвості [Sittlichkeit]; вона ще зберігає зв'язок із моральним і релігійним почуттям прекрасного, яке, однак, стало довільним і формальним. Саму державу звичаєвість навряд чи зачіпає. Держава мусить лише придушувати і карати ті вчинки, які є ворожими, згубними загалом або ж небезпечними для неї і суспільства. Свою діяльність у цьому напрямку вона може поширювати до нескінченності; держава може навіть спробувати змінити на краще мотиви і налаштованість людей, адже оскільки громадське благо віддається їй у врядування, остільки вона мусить мати можливість визначати його на свій розсуд, і врешті-решт вона, мабуть, досягне розуміння того, що дружнішими, скромнішими, менш егоїстичними людей робить не одне лише побільшене пізнання і освіта, що відмерлі звичай і релігію так само не можна знову викликати до життя примусом чи навчанням, – але що вона мусить створити умови та підґрунтя для того, щоб сформувати чи дати зрости самостійно звичаєвим спроможностям і звичаєвим людям або, принаймні, усунути ті сили, які перешкоджають цьому. Державі, як розумові суспільства, слід би було наважитися знищити суспільство або хоча б у перетворенні оновити його. Однак успіх такої спроби видається вкрай мало ймовірним.

§6

Менш за все громадська думка, яка репрезентує і формулює суспільну мораль і тим самим здатна піднятися над державою, рішуче спроможна чинити на неї тиск, змушуючи її застосовувати свою невідпорну могутність задля того, щоб примусити всіх людей до корисних дій і відвернути їх від шкідливих: внесення доповнень до кримінального кодексу і розширення поліцейської влади видається їй правильним засобом для того, щоб протистояти згубним нахилам юрби. Від вимоги свободи (для зверхників) вона легко переходить до вимоги деспотизму (проти підвладних). Адже конвенційний сурогат, певна річ, має незначний вплив на юрбу. У своєму пожаданні задоволень та насолод, яке у цьому світі, де інтерес капіталістів і торговців випереджає всілякі потреби, а заповзятливість у суперництві

спонукає до якнайрізноманітнішого застосування грошей, має настільки ж загальний, наскільки й природний характер, юрба може бути обмежена лише вбогістю своїх засобів, які в силу того самого інтересу віддаються робітничому класові як ціна за його робочу силу. Людей особливого ґатунку, які своєю чисельністю далеко перевершують розряд професійних “злочинців”, в їхній потребі і прагненні відкрити собі доступ до всіх належних і неналежних насолод, воістину може зупинити лише страх перед викриттям і карою, тобто страх перед державою. Держава є їхнім ворогом, вона протистоїть їм як чужа і байдужна сила. Мовби авторизована ними самими, містячи в собі їхню волю, вона все-таки протидіє всім їхнім потребам і бажанням, стоїть на боці власності, якою вони не володіють, примушує до військової служби в ім'я батьківщини, яка обертається для них лише “вогнищем і вівтарем” у вигляді кімнатки з опаленням десь на верхніх поверхах, або “любої вітчизни” на вуличній бруківці, звідки їм відкриваються видовища чужої, недосяжної пишноти, тоді як їхнє власне життя, у протилежності буднів і свят, що затьмарюються такою протилежністю, розподіляється між тягарем фабричного цеху і втіхами шинку. Тому велике місто і суспільний стан загалом виявляється згубним і смертельним для народу, який марно намагається опанувати його за рахунок своєї чисельності і, як йому видається самому, може вжити свою могутність лише для повстання, якщо справді хоче позбутися своїх бід. Юрба набуває свідомості, здобуваючи різноманітну освіту у школах і черпаючи її з газет. Від класової свідомості вона переходить до класової боротьби. Класова боротьба може зруйнувати суспільство і державу, які вона хоче перетворити. А оскільки вся культура в цілому вже перевтілилася в суспільну і державну цивілізацію, остільки у такій своїй перетвореній формі прямує до загибелі і сама культура; залишається, однак, можливість того, що окремі, розпорошені зародки збережуть свою життєздатність, що сутність та ідея спільноти знову-таки матимуть поживу, і в рамках культури, яка занепадає, непомітно розпочнеться розвиток нової культури.

§7

Завершуючи весь цей розгляд, можна сказати, що у межах великих культурних еволюцій одна одній протистоять дві доби, причому доба *спільноти* передує добі *суспільства*. Першу характеризує соціальна воля у формі *одностайності*, звичаю і релігій; другу – соціальна воля

у формі конвенції, політики і громадської думки. Цим поняттям відповідають способи зовнішнього сумісного життя, які я поділяю у підсумку таким чином:

А. Спільнота.

1. Родинне життя = одностайність. Охоплює людину в усій її налаштованості. Справжнім її суб'єктом виступає *народ*.

2. Сільське життя = звичай. Представляє людину в усій її вдачі. Справжнім його суб'єктом є *загал*.

3. Міське життя = релігія. Охоплює людину разом із її сумлінням. Справжнім його суб'єктом виступає *церква*.

В. Суспільство.

1. Життя у великому місті = конвенція. Підпорядковує людину з усіма її прагненнями. Справжнім суб'єктом тут є *суспільство як таке*.

2. Національне життя = політика. Підпорядковує людину з усім її розрахунком. Справжнім суб'єктом тут виступає *держава*.

3. Космополітичне життя = громадська думка. Підпорядковує людину з усією її свідомістю. Справжнім суб'єктом тут постає *республіка вчених*.

Із кожною з цих категорій пов'язується у подальшому переважаний різновид занять і зумовлена ними основна спрямованість духу. Їхню взаємну співвіднесеність можна представити таким чином:

А.

1. Домогосподарство: ґрунтується на уподобанні, а саме, на схильності і любові до всякого породження, творення, збереження. Норми для нього задані у порозумінні.

2. Хліборобство: ґрунтується на звичках, а саме, на різновидах регулярно повторюваної праці. Міра і напрям різновидів сумісної праці вказуються в заведеннях.

3. Мистецтво: ґрунтується на пам'яті, а саме, на засвоєному навчанні, закарбованих правилах і власних ідеях. Митецька воля еднається у вірі в призначення і творіння.

В.

1. Торгівля: ґрунтується на розміркованості, а саме, на увазі, порівнянні, розрахунку, які є основною умовою будь-якої оборудки.

Торгівля [Handel] – це чиста (довільна) дія [Handlung]. А контракт є заведенням і предметом довіри у торгівлі.

2. Промисловість: ґрунтується на ухваленні рішень, а саме, на розумному й продуктивному використанні капіталу і продажу робочої сили. На фабриці все підпорядковане установленню.

3. Наука: ґрунтується на поняттях, що очевидні самі по собі. У формі вчень вона надає собі свої власні закони і виявляє свої істини та погляди, які потім проникають у літературу, пресу і тим самим – у громадську думку.

§ 8

У більш ранню добу основний тон задають родинне життя і домогосподарство, а в пізнішу – торгівля й життя у великих містах. Але якщо ближче розглянути добу спільноти, то можна виявити у ній кілька епох. Увесь її розвиток спрямований на наближення до суспільства, тоді як спільнота, з іншого боку, зберігає свою – хай і поменшену – силу і залишається реалією соціального життя також у рамках суспільної доби. Однак перша доба утворюється під впливом нового базису сумісного життя, який постає з початком обробітку земельних угідь, під впливом сусідства; який діє поряд із давнім базисом кривної спорідненості, що продовжує зберігатися, під впливом сільської громади поряд із родовою. Друга доба починається, коли із сіл розвиваються міста. Спільним для тих і інших є просторовий принцип сумісного життя замість часового принципу родини (племені, народу). Адже коли родина веде своє походження від спільних пращурів, то її незриме, метафізичне коріння нібито ховається під землею. Живих пов'язує тут послідовність попередніх і наступних генерацій, минуле і майбутнє. Натомість у першому випадку найтісніші відносини і зв'язки зумовлені фізично дійсною землею, постійним місцем, зримим краєм. Але впродовж спільнотної доби дієвість цього молодшого, просторового принципу стримується старішим, часовим. Із початком суспільної доби він вивільнюється, і це становить існування великого міста. Останнє, як вказує вже сама його назва, водночас являє собою крайній, надлишковий вияв просторового принципу в його міській формі, яка в силу цієї можливості та її дійсного втілення постає рішучою протилежністю сільській формі цього самого принципу, сільському поселенню, яке істотним і навіть необхідним чином перебуває у стані скутості. Звідси

стає зрозумілим, в якому сенсі весь хід розвитку можна розуміти як поступальну тенденцію міського життя і його сутності. “Можна сказати, що вся економічна історія суспільства (тобто історія сучасних націй) резюмується у розвитку протилежності між містом і селом (Marx K. Das Kapital. Bd. I., S. 364 [Маркс К. Капітал. Т. I. С. 364]). Говорячи точніше: існує певна точка, починаючи з якої міста, якщо її оцінювати за загальним впливом і значенням, у рамках сукупного населення здобувають перевагу над фундаментальною для них земельно-сільською організацією, так що відтепер цій останній доводиться витрачати на прогонування і допомогу тих перших більше своїх власних сил, аніж вона потребує задля своєї саморепродукції. Це означає, що вона рухається до свого розкладу, за яким неодмінно настане розклад вищезгаданих, зумовлених нею органів і різновидів діяльності. Таким є загальний закон співвідношення органічного (рослинного) і тваринного (сенситивного) життя, як він незмінно виявляє себе за нормального, а отже, якомога більш сприятливого перебігу розвитку тварин, а в людини, оскільки тваринне життя і воля формуються в неї в особливий спосіб, у розумове життя і воління, може крім загального, набути ще й особливого значення. Адже людина здатна завдяки розуму дійти до саморуйнування: як безпосередньо, *на підставі* розуму, так і опосередковано, оскільки, маючи на меті встановлені цілі та задуми, вона спроможна сама визначати свою долю і, таким чином, продовжувати, але також і руйнувати своє життя; далі, оскільки її загибель, як і життя, може виявлятися в самій тільки розумовій сфері, поза рамками тваринного існування, та іноді навіть продовжує тривати довше останнього. Отож тією мірою, якою беруться до уваги ці феномени, властиво тваринне залишається нібито посередині між ними й феноменами рослинного життя, і з певними застереженнями може бути зараховане або до перших, або до других. Отже, якщо за нормального перебігу вирізняється його висхідна лінія, де рослинне переважає над тваринним, і лінія спадна, де це співвідношення змінюється на зворотне, то цей перебіг хоч і зберігає свою загальну значущість, а отже, і значимість для людини, однак може набувати тут ще й особливого змісту, коли тваринне, *оскільки воно виявляється в розумовому*, проходить цей процес, і тому, співвіднесене з ним, все позоставле тваринне збігається з рослинним і осягається в єдності з ним, *оскільки воно виявляє це останнє*. Унаслідок цього у висхідній лінії, яка відзначається перевагою рослинно-тваринного, вирізняють-

ся три категорії і ступені, залежно від того, як воно виявляється: 1) у рослинному як такому, 2) у тваринному, 3) у розумовому. Відповідна потрійність розрізняється і в спадній лінії, яка характеризується перевагою тваринно-розумового. Згідно з такою ідеєю, у житті народу рослинно-тваринному відповідала б селянська, а тваринно-розумовому – міська сутність; перша – оскільки вона залишається дієвою також у місті, навіть дозволяє організмові в цілому досягти розквіту і найвищої точки розвитку, друга – оскільки у великому місті вона вивільнюється і, почасти сприяючи дозріванню плодів, почасти споживаючи їх, існує нібито на підставі самої себе, але водночас дедалі більше опановує ціле, має тенденцію почасти до приваблення до себе наявних у ньому сил, почасти ж (і, мабуть, саме завдяки цьому) до руйнації цілого.

§ 9

Увесь рух у цілому, у його первинному (і наскрізному через усі наступні) прояві, можна розуміти як тенденцію від первісного (простого, родинного) *комунізму* й від нього похідного та на ньому фундованого (селянсько-міського) *індивідуалізму* – до *незалежного* (великоміського й універсального) *індивідуалізму* і ним встановлюваного (державного та інтернаціонального) *соціалізму*. Останній уже наявний разом із поняттям суспільства, хоча спершу лише у формі фактичного взаємозв'язку всіх капіталістичних можливостей із державою, яка, мов їхня довірена особа, зберігає і сприяє порядковій відносин і сполучень, однак поступово починає пробувати використовувати державний механізм заради того, щоб зосередити в єдиній інстанції управління цими відносинами і сполученнями та самою працею, що, проте, призвело б до скасування всього суспільства та його цивілізації. Ця ж тенденція з необхідністю означає водночас послаблення всіх тих зв'язків, у які окрема людина знаходить себе перенесеною разом із своєю сутнісною волею, але без участі волі виборчої, і якими пов'язана та обумовлена свобода її особи – в її рухах, свобода її власності – в її здатності бути проданою, свобода її думок – в їхній мінливості і науковій обґрунтованості, так що виборча воля, яка самостійно визначає себе, мусить відчувати ці зв'язки як перешкоди; такими ж їх відчуває і суспільство, оскільки його справи і турботи вимагають неглибоких, нерелігійних людей, схильних легковажно ставитися до життя, а також примушують до

того, щоб власність (або хоча б права на неї) зробити якомо рухомішою і подільнішою; – і держава також, оскільки вона спри: прискоренню цього розвитку і заради досягнення своїх цілей вважає найпридатнішими до цього просвічених, корисливих, практичних суб'єктів. Такі протилежні сили, їхній розвиток і протиборство влади двом культурним масивам і народним прошаркам, стосовно яких ми можемо, мабуть, мати пізнання в астрономічних масштабах: біля раннього південноєвропейського, античного, який досягає свого найвищого розквіту в *Афінах*, а у *Римі* знаходить свою смерть, і біля пізнього, північноєвропейського або сучасного, який повсюдно прямує безпосередньо за першим, у багатьох аспектах породжується і підтримується ним. Ці однорідні лінії розвитку ми відкриваємо в найімовірнішому розмаїтті фактів та умов, і в рамках рівномірного загального перебігу, в якому беруть участь усі елементи, кожен з них має свою глибиннішу, властиву історію, яка почасти спричинена першою, почасти ж, впливаючи із своїх власних причин, сама втручається в її перебіг, шкодячи або сприяючи їй. – Спираючись на запропоновані поняття і пізнання, ми воліємо зрозуміти ті течії протиборства, які, з'явившись в останні століття, тривають за сучасної доби і поширюються за її межі. З урахуванням цього ми мислимо весь розвиток німецької культури – яка зросла на руїнах Римської імперії і стала її спадкоємицею в умовах повсюдного переходу до сповідання християнської релігії та плідного впливу церковної влади – як охоплений невпинним поступом, але водночас і занепадом, і саме в них породжуючий ті протилежності, які слугують за підґрунтя запропонованого погляду. При цьому нашим справжнім, навіть необхідним вихідним пунктом – на противагу будь-якій історії, що дедукується із глибин минулого – буде той момент часу, коли сучасному спостерігачеві надається нічим не замінна перевага: на власні очі, завдяки своєму власному досвіду, він може побачити зміни, що *відбуваються*, і, навіть будучи прикутим до скелі часу, відчутти манери і пахощі все ближчих дочок Океану (Есхіл, Прометей, 115).

ЗМІСТ

Передмова до першого видання.....	5
Передмова до восьмого видання.....	15

Книга перша

ЗАГАЛЬНЕ ВИЗНАЧЕННЯ ОСНОВНИХ ПОНЯТЬ

Тема

§§ 1–2. Органічні та механічні утворення – Загальна дефініція – Обґрунтування і найменування.....	17
--	----

Розділ перший. Теорія спільноти

§ 1. Зародкові форми спільноти.....	22
§ 2. Єдність і довершеність спільноти.....	24
§ 3. Взаємообумовленість вдоволення та праці.....	25
§ 4. Перевага й урівноважування.....	26
§ 5. Достойність віку, сили та мудрості. Ніжність і шанобливий острах.....	27
§ 6. Спільність крові, місця та духу. Рідня – Сусідство – Дружба.....	27
§ 7. Достойність батька, володаря та майстра. Суддівські, ватажкові та жрецькі функції.....	29
§ 8. Достойність і служіння як вияви спільноти взагалі. Межі нерівності.....	32
§ 9. Порозуміння як спільнотна воля – Природне право – Мова – Рідна мова – Одностайність або родинний дух.....	32
§ 10. Членування та новоутворення природних єдностей. Народ – Плем'я – Клан. Країна – Область – Село. Місто – Гільдія – Громада.....	34
§ 11. Обопільне володіння та користування – Володіння та користування спільними благами. Поле й дім.....	36
§ 12. Загальна тенденція спільноти. Схема розвитку. Голова та члени. Остання єдність – дім.....	37
§ 13. Домашнє життя – Три верстви – Прислужництво в домашньому житті.....	39
§ 14. Домашнє господарство – Домашнє вогнище та стіл – Чужорідність обміну.....	40
§ 15. Ізольований дім – Селянський дім – Міський дім – Взаємодоповнення міста й села – Форми взаємобміну.....	41
§ 16. Аналогія дому – Село – Панський дім у селі та в марці – Стосунки власності.....	43
§ 17. Сільська громада й альменда. Громада як домашнє господарство – Економічно-комуністичний уклад.....	45
§ 18. Місто як спільнотний організм – Ремесло як мистецтво – Мистецтво та релігія – Розвиток релігії – Функції релігії та мистецтва в місті – Місто й торгівля.....	48

Розділ другий. Теорія суспільства

§ 19. Визначення – Негативна основа – Обмін – Спільне благо – Спільна воля – Рівність цінностей – Об'єктивний присуд.....	5
§ 20. Цінність як об'єктивна властивість, належна суспільству; цінність лише як кількість необхідної для суспільства праці. – Емпіричне визначення.....	5
§ 21. Товар як цінність і цінність як товар. Поняття грошей – Застосування обміну – Паперові гроші. Суспільство і наука.....	5f
§ 22. Угода – Віддання самої лише волі – Згода – Борг і вимога – Спільна та розподілена власність.....	5i
§ 23. Кредит як сурогат грошей – Приватні гроші – Продаж грошей у кредит – Зобов'язання як абсолютний товар – Парадокс суспільства.....	60
§ 24. Діяльність замість предмета й обіцянки в обміні – Право примусу до діяльності – Об'єднання як особливий суб'єкт – Природний зміст правопорядку – Зв'язок із можливими змінами – Природне право як закон – Конвенція і традиція.....	62
§ 25. Громадянське суспільство – Кожна людина є крамарем – Існування суспільства – Прихована війна – Загальна конкуренція – Конвенційна товариськість – Суспільство в моральному сенсі.....	63
§ 26. Прогрес суспільства – Об'єднання крамарів усередині певного народу та над ним – Світовий ринок – Різновиди крамарства – Капітал – Продавці власної праці як крамарі – Відмінність.....	65
§ 27. Мистецтво і торгівля – Місце крамаря поза життям спільноти – Кредитори – Мотиви – Кредитна справа – Розуміння верстви крамарів як організму.....	67
§ 28. Суперечність – Свідоме прагнення до надлишків – Невгамовність корисливості – Неадекватність спільнотного розуміння – Крамарі чи капіталісти як господарі суспільства – Рабство – Раби як суб'єкти суспільства?.....	70
§ 29. Робоча сила – Відчуження за гроші – Купівля та перепродаж робочої сили.....	72
§ 30. Лихварство і лендлордизм у порівнянні з торгівлею – Експлуатація робочої сили – Крамар і ремісник – Надання авансом матеріалів та іншого.....	73
§ 31. Принцип розвитку торгівлі від майстерні – Зовнішній вплив – Великі підприємства – Техніка – Машинне устаткування – Три фази розвитку промисловості – Паралелі в сільському господарстві як галузі промисловості.....	75
§ 32. Метаморфоза торговця і майстра – Керівництво як окремий вид діяльності – Різновиди підприємців – Ризик як тимчасовий стан – Капіталістичне виробництво на протигагу торгівлі.....	78

§ 33. Погляд на зазначену протилежність. Готові товари – Товари, що їх треба виготовити – Праця своя і чужа – Довільне розширення виробництва.....	80
§ 34. Прибуток від торгівлі й прибуток від виробництва – Вартість робочої сили і вартість праці.....	81
§ 35. Вартість і ціна робочої сили. Купівля товарів потенційними споживачами.....	82
§ 36. Купівля з метою продажу. – Імовірна ціна робочої сили та її межі. – Сумнівність її вартості.....	83
§ 37. Втілення в життя суспільно-необхідного робочого часу – Цінова боротьба між монополістами – Поняттєве значення закону – Можливість його пояснення за допомогою тотожних положень.....	85
§ 38. Послуги на товарному ринку – Ринок праці – Капіталістичний суб'єкт як лозірний творець, а праця як дійсна причина вартості.....	87
§ 39. Роздрібний ринок – Супротивний рух – Решта послуг продавців товарів – Капіталістичне виробництво послуг.....	89
§ 40. Клас капіталістів і клас робітників – Конституенти суспільства – Обумовленість всієї конструкції поняття суспільства.....	90

Книга друга

СУТІСНА ВОЛЯ І ВИБОРЧА ВОЛЯ

Розділ перший. *Форми людської волі*

§ 1. Визначення понять.....	93
§ 2. Сутнісна воля як царина мислення, виборча воля як витвір мислення.....	93
§ 3. Сутнісна воля і діяльність – Виборча воля і діяльність.....	94
§ 4. Сутнісна воля й органічне життя – Їхній розвиток.....	95
§ 5. Рослинне і тваринне життя – Рослинна і тваринна воля – Розумова воля.....	97
§ 6. Перша форма сутнісної волі: уподобання – Розвиток і зростання – Органи чуттів.....	98
§ 7. Друга форма: звичка – Досвід і вправляння – Розвиток і вправляння – Субстанція тваринно-людського духу – Звичка та інтелект.....	100
§ 8. Третя форма: пам'ять – Загальне значення – Погляд психологів новітніх часів – Навчання взаємозв'язків – Мовлення – Фантазія – Пам'ять і розум.....	103
§ 9. Подальші визначення: А) Почуття як причина свідомої діяльності – Діяльність мозку В) Нахили та обставини – Нахили та вправи – Навчання. С) Людська природа – Друга природа – Третя природа – Ствердження і заперечення – Зміст	

індивідуальної природи – Вияви. D) Сутність людини як пристрасть, відвага і геніальність – Сутнісна воля як натура – Її загальні форми. E) Якості волі – Добра воля – Чесноти: доброта в моральному сенсі – Доброта людини – Щирість, доброта, вірність – морально індивідуальні чесноти.....	10
§ 10. Розгляд виборчої волі – Єдність завдяки меті – Панування мислення – Його свобода та причинність.....	11
§ 11. Формотвори виборчої волі: A) Спрямованість на вибір – Обмірковування; B) Спрямованість на певні вчинки – Рішення; C) Спрямованість на саме мислення: – Поняття.....	11
§ 12. Сукупні форми виборчої волі – Апарат – Загальний вияв як прагнення – Особливий вияв як розрахунок – Духовний вияв як свідомість.....	11
§ 13. Найвища мета як щось чуже – Прагнення до щастя.....	11
§ 14. Прагнення до щастя – Звичайне та вище щастя – Прагнення до засобів – До дедалі більшої влади – До грошей – Різновиди дійсних прагнень.....	11
§ 15. Бажання подумки – Наслідки – Жодної доброї волі – Розважливність – Хитромудрість – Просвіченість – Непохитність виборчої волі.....	121
§ 16. Оцінка на підставі сутнісної волі – Оцінка егоїзму та егоїстів – Спротив у душі та сумлінні.....	123
§ 17. Голова та серце – Почуття та інтелект – Природа мислення – Пам'ять і схильності.....	125
§ 18. Асоціації ідей – Власні справи – Почуття обов'язку – Праця – Мислення і воління – Абстрактне мислення – Мета й засоби – Найліпший засіб.....	127

Розділ другий. Пояснення протилежності

§ 19. Форми сутнісної волі як природні органи – Форми виборчої волі як штучні пристрої.....	129
§ 20. Матерія сутнісної волі як свобода та реальна можливість – Матерія виборчої волі як свобода та ідеальна можливість.....	130
§ 21. Свобода у виборчій волі – Використання засобів – Дія як купівля – Воля як заперечення – Елементи задоволення і болю....	131
§ 22. Свобода в сутнісній волі – Розвиток повинності та вчинки зі спроможності – Співвідношення між витвором і працею – Асиміляція – Психологічно-реальні органи як наслідок сили любові – Достеменно власність.....	132
§ 23. Органічне ціле та його частини – Задоволення і біль – Консенсус – Протиположність виборчій волі.....	134
§ 24. Форми виборчої волі та ізольована людина – Її діалектична суперечність – Стосунки людей та співвідношення форм сутнісної волі..	135

- § 25. Відхилення досвіду – Темперамент – Характер –
Спосіб мислення – Боротьба сутнісної та виборчої волі –
Природне і штучне в темпераменті.....137
- § 26. Збудження наших почуттів сутнісною та виборчою волею –
Рідке й сухе – М'яке й тверде – Тепле й холодне – Організована
матерія й мертва речовина – Конкретне та первісне –
Абстрактне та створене.....138
- § 27. Життя як покликання і як справа – Метод – Теорія –
Правильні цілі – Судження – Дії.....139
- § 28. Важливість знання – Винахідливість воління – Обумовленість
самого мислення – Наукове мислення як розрахунок – Логіка.....141
- § 29. Мислення як механічна праця – Як праця органічна та
мистецька – Навчання і напучування.....143
- § 30. Мистецтво у створенні приладів – Дія знарядь і методів.
Інволюція праці.....144
- § 31. Сутнісна воля як творчий дух – Продуктивність уяви –
Утворення виборчої волі зі свідомої волі – Поняття – Їхнє
повідомлення – Діяльність учителя та радника – Зв'язок із
мистецтвом.....145
- § 32. Форми сутнісної волі як мотиви – Норми – Форми виборчої
волі як мотиви і норми – Свобода волі.....147

Розділ третій. Емпіричне значення

- § 33. Протилежність статей – Невсипуща увага – Далекоглядність
і судження – Науковий метод у мистецтвах.....149
- § 34. Продуктивна сила жінки – Пасивна апперцепція –
Безпосередність – Смак – Геніальність в народі –
Жіночність природи – Мистецькі та удавані люди –
Антиномії в темпераменті, характері, способі мислення.....152
- § 35. Молодість і старість – Безневинність дітей – Поступ
завдяки сумлінню – Зростання та спад пристрасності –
Багатство завдяки досвіду – Зосередженість.....154
- § 36. Протилежність у розумовій сфері – Народ і освічені люди –
Сумління в народі – Його знищення мисленням – Свідомість.....156
- § 37. Сумління як сором – Ставлення до спільноти – Честь –
Моральність – Суспільне життя та позірність.....158
- § 38. Ринок і салон – Сором як безглуздя – Сумління та релігія –
Тема всевітньої історії – Обумовленість даних антитез.....160
- § 39. Сутнісна воля та спільнота – Виборча воля та суспільство –
Жінки та спільнотне життя – Домашнє господарство –
Землеробство – Мистецтво.....162
- § 40. Чоловіча праця і торгівля – Торгівля та брехня –
Піпьялини і суспільство – Жінка й фабрична праця.....164

- § 41. Суперечності – Дитинство і спільнота – Дитяча праця –
Навчання наукам – Зрілий вік і суспільство.....1
- § 42. Народ і спільнота – Освіта й торгівля – Зникнення народу –
Пролетаріат і свідомість – Кінець суспільства.....1

Книга третя

СОЦІОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПРИРОДНОГО ПРАВА

Розділ перший. Дефініції і тези

- § 1. Самість як органічна єдність – Організм – Мета –
Життєздатність – Ціле і частини – Людство як конкретний
загал – Членування – Типи – Природний конгрес.....11
- § 2. Особа як механічна єдність – Фікція – Множинність і
єдність – Представлення особи – Ухвалені рішення –
Збори, рівність природних осіб.....17
- § 3. Збори самі по собі – Штучна особа – Визнання – Теоретична
персоніфікація – Представництво – Штучні особи – Поеднані
засоби – Уявний суб'єкт виборчої волі.....17
- § 4. Спільнота як самість – Суспільство як особа – Право і
правові системи – Сімейне право і зобов'язальне право –
Право власності.....18
- § 5. Сфера сутнісної волі – Сфера виборчої волі – Власність –
Органічна і механічна власність – Володіння і майно –
Внутрішнє і зовнішнє – Єдність і множинність.....18
- § 6. Стосунок до тіла і життя – до можливої дії іншого. Володіння
тваринами – Землею – Створеними працею речами –
Інтеріоризація – Відчуження – Товари – Гроші – Зобов'язання.....18
- § 7. Групи і протилежності – Статус і контракт.....18
- § 8. Панування і власність у спільноті і суспільстві –
Власність на робочу силу і людей як товари –
Панський стан – Двоїстий характер.....187
- § 9. Винагорода – Платня і наслідки – Подвоєний за часом і
одночасний акт, дистрибутивна і комутативна справедливість.....189
- § 10. Служба і контрактні відносини – Загальні здатності –
Ідея та поняття – Абстрактна і проста праця, її ціна –
Працівник за винагороду і роботодавець.....191
- § 11. Підношення – Звичка та обов'язок – Прохання і милість –
Вдячність – Відмова від підношень, від винагорода – Опір
владомощцям – Милостиня і чайові – Подарунок і
налаштованість – Збереження позірності – Грошовий
подарунок – Податок.....192
- § 12. Життя і право – Матерія й форма – Зв'язок тіл – Обмін
речами – Одиначний і загальний контракти – Юридичні особи.....195

- § 13. Зв'язок і спілка – Зростання контракту – Пристосування статусу – Спільнотні зв'язки і спілки – Шлюб – Контрактні відносини – Торговельні відносини – Довіра – Заміна розрахунком – Трудовий контракт..... 197
- § 14. Суспільні зв'язки – Цілі – Майнові засоби – Визначена мета і визначений засіб – Асоціації капіталу – Індивід і зв'язки – Акціонерні товариства – Праця як акція..... 200

Розділ другий. Природне у сфері права

- § 15. Проблема античної філософії права – Розв'язання – Подвійне значення природного..... 205
- § 16. Процес античної культури – Спільне право – Загальність і первісність – Фікція та абстракція з досвіду..... 206
- § 17. Загальна свобода – Спільне і природне право – Загальне й особливе – Висновки..... 208
- § 18. Загальність шлюбу – Подвійний сенс – Порядок сумління – Святе право – Громадянське право як світове право – Випадковий і необхідний порядок – Абстрактна людина..... 209
- § 19. Суспільний порядок – Транспортне або торговельне право – Життя і право в Римській імперії..... 211
- § 20. Християнська культура і римське світове право – Зв'язок наслідків – Розклад спільнот – Родина і шлюб – Новітнє природне право у сфері публічного права і законодавства..... 212

Розділ третій. Форми зв'язаної волі – Загал і держава

- § 21. Уподобання і порозуміння – Налаштованість і одностайність – Звичка і заведення – Вдача і звичай – Сенс і зміст заведень..... 215
- § 22. Звичай – Вітчизна – Заселена, зорана і обжита земля – Пам'ять пращурів – Подружжя і звичай..... 216
- § 23. Звичай як звичаєве право – Сфера звичаю – Звичай і односпайність – Спільне спрямування..... 218
- § 24. Різне спрямування – Одностайність як природне, звичай як позитивне право – Види загалу..... 222
- § 25. Загал і спільнота – Загал як військо – Військові збори і ватажки – Достойність монарха..... 223
- § 26. Військо і власність – Військова каста – Шляхетство – Шляхетство і громада..... 225
- § 27. Частина загалу – Реалізація ідеї у формі міста – Поліс – Величність загалу – Подвійне значення народної громади..... 226
- § 28. Товариство і об'єднання – Взаємозв'язок загалу, церкви та універсального царства – Об'єднання і примусові засоби – Установлення..... 229

§ 29. Держава та її мета – Право над суспільством та державою – Держава як інтерпретатор і автор права – Законодавча влада – Політика – Держава як суспільство – Жодного права всупереч праву держави – Управління – Соціалізм – Світова держава – Зникнення держави.....	2
§ 30. Остаточні формоутворення спільної волі – Віра та релігія – Доктрина і громадська думка. – Взаємозв'язок із родинним життям, звичаєм і загалом – Присяга – Головні складники моралі...2	2
§ 31. Громадська думка і наука – Вчинки і думки – Політичні думки – Партії та уряд – Періодичні видання – Сила преси – Тенденція до світової республіки – Загальне обмеження.....	2

Додаток Результати і перспективи

Результати і перспективи

§ 1. Порядок – Право – Мораль.....	23
§ 2. Субстанція соціальної волі і свобода виборчої волі – Народність і державність.....	23
§ 3. Порядок і темперамент – Право і характер – Мораль і спосіб мислення – Управління.....	23
§ 4. Суспільство і велике місто – Країна – Світ – Торгове місто – Столиця – Світове місто.....	24
§ 5. Родинне життя – Збереження і занепад – Занепад звичаїв – Протидія суспільства і держави.....	24
§ 6. Вплив на юрбу – Ставлення до держави і суспільства – Культура і цивілізація.....	24
§ 7. Висновок – Дві доби – Підсумок щодо форм волі та форм життя...24	24
§ 8. Аналогія з індивідуальним процесом життя – Рослинне і тваринне життя – Зв'язок із ним розумового життя.....	248
§ 9. Комунізм – Індивідуалізм – Соціалізм – Античний і сучасний культурні масиви – Завдання.....	250