Александру Николаевичу
Мануилову
на добрую память

Панметодизмъ въ этикѣ.

(Къ характеристикѣ ученія Когена.)

I.

„Кто пишетъ этику, тотъ какъ бы поселяется въ стеклянномъ домѣ“ [1]). Это изреченіе Когена всего менѣе оправдывается его собственною „Этикою чистой воли“. Вмѣсто „стеклянныхъ стѣнъ“ читатель находитъ здѣсь сложный лабиринтъ, окутанный густымъ туманомъ.

Съ первыхъ же словъ онъ сталкивается съ рядомъ недоумѣній. Прежде всего неясенъ самый *предметъ изученія*. Въ началѣ изслѣдованія авторъ говоритъ, что таковымъ является *человѣкъ:* онъ занимаетъ центральное мѣсто въ этикѣ, которая въ свою очередь является центральной дисциплиной въ философіи; поэтому человѣкъ—средоточіе и содержаніе всѣхъ цѣнностей послѣдней [2]). Однако, рядомъ съ этимъ оказывается, что въ фундаментѣ этики человѣкъ—на второмъ планѣ. Здѣсь, по признанію Когена, представляется болѣе существеннымъ и важнымъ вопросъ объ искусственномъ, юридическомъ лицѣ. Неудивительно, что въ серединѣ своего изслѣдованія авторъ задается вопросомъ—приложима ли его этика къ человѣку [3]).

Въ „Этикѣ чистой воли“ кромѣ фундамента есть еще и верхній этажъ, гдѣ человѣкъ какъ-будто является цѣлью. Но эта цѣль обладаетъ страннымъ свойствомъ: она отда-

[1]) Ethik. d. reinen Willens, стр. VIII.
[2]) Ibid., 2.
[3]) Ibid., стр. 389—390.

ляется отъ насъ, какъ только мы дѣлаемъ попытку къ ней приблизиться. И здѣсь намъ приходится днемъ съ фонаремъ искать человѣка. Мало того, изъ разсужденій автора оказывается, что истинному человѣку, тому самому, который является субъектомъ этики,—суждено оставаться вѣчнымъ искомымъ: сущность человѣка,—его „самость" никогда и ни при какихъ условіяхъ не можетъ быть дана: она намъ только задана: это—задача, которая никогда не можетъ быть разрѣшена [1]).

Въ итогѣ этика чистой воли ищетъ и находитъ истинную душу человѣка „какъ бы по ту сторону" индивидуальнаго явленія [2]). Истинный индивидъ есть только идея [3]).

Какъ же относится это ученіе къ человѣку эмпирическому, данному? Въ принципѣ оно его отрицаетъ: ибо оно вообще не признаетъ ничего даннаго. Противоположность между этикой и религіей именно въ томъ и заключается, что въ религіи вопросъ *о судьбѣ индивида*—тотъ центръ, вокругъ котораго все вращается [4]). Между тѣмъ этика чистой воли относитъ всякое ученіе о загробной жизни индивида къ области миѳологіи. На вопросъ о конечной его судьбѣ, о его безсмертіи, она отвѣчаетъ коротко и ясно: „знать не могу, а потому и знать не хочу" [5]). Правда, она включаетъ въ себя вопросы, „откуда и куда" этотъ міръ и человѣкъ, не устраняетъ и вопроса о безсмертіи; но она ставитъ и обсуждаетъ ихъ *„согласно правиламъ своей методики"*, иначе говоря, попросту сводитъ ихъ на нѣтъ: она замѣняетъ ихъ вопросомъ о „вѣчности", который, какъ мы увидимъ, не имѣетъ ничего общаго съ индивидуальнымъ безсмертіемъ [6]). Самое „личное единство" индивида—не болѣе какъ эгоистическій предразсудокъ". Мнимое единство лица на самомъ дѣлѣ есть только „единичность" (Einzelheit),

[1]) Ibid., стр. 384, 340, 350, 392, 260.
[2]) Ibid., стр. 9.
[3]) Ibid., стр. 40.
[4]) Ibid., стр. 48.
[5]) Ibid., стр. 49, 414—415.
[6]) Ibid., стр. 52, 414—415.

которая дѣлаетъ человѣка экземпляромъ, частью стада, животнымъ, а не нравственнымъ существомъ. Личность—только абстракція, своего рода маска; человѣкъ же какъ единоличное существо намъ не данъ, а только кажется даннымъ. Самая психологія даетъ множество тому доказательствъ. Въ составѣ тѣла человѣка происходитъ непрерывная смѣна частей. Также и во внутреннемъ его мірѣ замѣчается безпрестанный переходъ отъ нормальной къ повышенной или къ пониженной духовной бодрости, отъ ослабленія вниманія къ полному пробужденію сознанія. „Не есть ли и въ психологическомъ смыслѣ самосознаніе нѣкотораго рода фикція? Развѣ мы не знаемъ о существованіи философовъ, которые сомнѣвались въ самой реальности „я“ и ее оспаривали, а на ея мѣсто ставили собраніе представленій?“ [1]).

Если въ этикѣ чистой воли такимъ образомъ неясенъ ея предметъ и ея субъектъ, то по меньшей мѣрѣ столь же неясною остается ея задача и цѣль: ибо мы видимъ здѣсь „вѣчность“, къ которой невозможно приблизиться, потому что она отстоитъ на безконечно далекомъ разстояніи отъ каждаго даннаго пункта времени [2]). И такъ какъ при этомъ она недосягаема для дѣйствительнаго *душевнаго* человѣка, то непонятно, какъ она можетъ служить *для него* задачей. А между тѣмъ кому же осуществлять нравственную задачу, какъ не живому человѣческому лицу? Отсюда—двойственность въ „Этикѣ чистой воли“. Согласно характерному признанію ея автора, она отвлекается отъ природы и отъ природныхъ свойствъ человѣка, потому что только въ этомъ отвлеченіи она можетъ осуществить свою чистоту; но таковъ тяготѣющій надъ нею рокъ, что она должна отрѣшиться отъ природы и однако прикована къ ней [3]): ибо нравственная задача не можетъ быть осуществлена помимо природнаго человѣка и человѣчества. Съ одной стороны, чистая

[1]) Ibid., 188—189, 230, 247—248, 235.
[2]) Ibid. 411; ср. *Natorp*, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität, 121.
[3]) Ibid, 438.

воля не есть воля душевнаго, природнаго человѣка; съ другой стороны, для ея процвѣтанія необходимъ человѣкъ, притомъ человѣкъ съ здоровымъ желудкомъ [1]).

Имѣемъ ли мы тутъ дѣло съ противорѣчіями дѣйствительными или кажущимися? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, надо вникнуть въ особенности того „трансцендентальнаго“ или „чистаго“ метода Когена, который составляетъ душу его философіи. Для этого метода существенно, что онъ отвлекается отъ индивидуальнаго человѣка, исходитъ не изъ его души и не на ней сосредоточивается: это—„методъ чистоты“, который исходитъ изъ чистой мысли и отрѣшается отъ всего внѣшняго, конкретнаго, даннаго.

Общее положеніе, на которомъ строится какъ этика, такъ и логика Когена, заключается въ томъ, что чистой мысли ничего не дано извнѣ: все „данное“ она производитъ сама изъ себя: нѣтъ такого „нѣчто“, которое послужило бы для нея послѣднимъ основаніемъ [2]). Первое, изъ чего должно исходить изслѣдованіе, есть не вещь, *а само познаніе вещей*, поскольку оно дано въ наукѣ: только путемъ изслѣдованія познанія могутъ быть установлены самыя вещи. Не будучи намъ даны въ дѣйствительности, вещи только кажутся намъ данными: онѣ суть предметы (Vorwürfe), т.-е. ихъ существованіе сводится къ тому, что мысль мечетъ ихъ передъ собою [3]).

Съ этой точки зрѣнія намъ становится понятнымъ отрицательное отношеніе „Этики чистой воли“ къ живому человѣку и къ его психикѣ. „Метода чистоты“ отбрасываетъ индивида и его душу, какъ и все вообще извнѣ данное. Для нея истиннымъ субъектомъ можетъ быть не что-либо эмпирическое, а только такое лицо, которое въ свою очередь является созданіемъ чистой мысли. Вещи—пред-мету соотвѣтствуетъ субъектъ какъ под-лежащее, то, что мысль подкладываетъ подъ что-либо, единство, которое *она* кладетъ

---

[1]) Ibid., 295.

[2]) Ibid., 101—102.

[3]) Ibid., 93; Logik d. reinen Erkenntniss, 93, 276, 501, 55—56.

въ основу какой-либо дѣятельности. Вотъ почему въ этикѣ важнѣйшимъ результатомъ „методы чистоты“ является отдѣленіе элемента этическаго отъ элемента психическаго въ понятіи субъекта [1]). Этическій субъектъ не есть душа, не есть что-либо родившееся или прирожденное: самое понятіе характера, доброй или злой воли есть предразсудокъ. Именно этимъ по Когену опредѣляется огромное положительное значеніе „методы чистоты“ для этики. Еслибы субъектъ представлялъ собою нѣчто данное, рожденное и воспитанное въ опредѣленной средѣ, этика не имѣла бы смысла и не была бы возможна: она была бы цѣликомъ поглощена антропологіей и соціологіей [2]). „Чистое“ есть вообще несмѣшанное, т.-е. свободное отъ всякаго эмпирическаго содержанія [3]); соотвѣтственно съ этимъ и субъектъ этики не есть эмпирическій субъектъ: „чистая воля“ этого субъекта должна быть понимаема какъ прямая противоположность всему данному. Этимъ *чистая воля* отличается отъ *желанія;* послѣднее направлено на внѣшній предметъ, будь то пища или владѣніе или господство. Напротивъ, „чистая воля“ какъ и чистая мысль сама изъ себя производитъ все свое содержаніе [4]).

II.

Живой человѣкъ не находитъ себѣ мѣста въ „Этикѣ чистой воли“, потому что здѣсь онъ замѣняется отвлеченнымъ понятіемъ, точнѣе говоря, *методомъ, способомъ научной мысли о человѣкѣ.* Необходимость этой замѣны коренится въ самомъ существѣ „метода чистоты“. „За бытіе должно считаться только то, что можетъ произвести сама мысль“ [5]); „только то должно считаться даннымъ мысли, что она сама можетъ найти“ [6]). Бытіе вообще основано не въ себѣ самомъ:

[1]) Ibid., 95.
[2]) Ibid., 96.
[3]) Ibid., 29.
[4]) Ibid., 142.
[5]) Logik., 67.
[6]) Ibid., 68.

оно возникаетъ впервые въ мысли [1]). „Мысль создаетъ основы (Grundlagen) бытія. Идеи суть эти основы, эти основоположенія (Grunlegungen) [2]).

Смыслъ всѣхъ этихъ сужденій какъ будто бы тотъ, что чистая мысль для Когена есть абсолютное. И въ самомъ дѣлѣ, онъ учитъ, что мысль сама въ себѣ имѣетъ свое начало или источникъ [3]). Ей принадлежитъ безграничная творческая самостоятельность [4]). Въ ея понятіи безконечно малаго заключается та *абсолютность*, которая обосновываетъ происхожденіе существующаго [5]). Наконецъ, мы находимъ у Когена самое рѣшительное утвержденіе *тожества мысли и бытія*. Весь смыслъ логики, по его признанію, заключается въ этомъ положеніи древняго Парменида: „нѣтъ той проблемы бытія, для разрѣшенія которой не заключалось бы задатковъ въ мысли [6]). Бытіе есть бытіе мысли. Поэтому мысль въ качествѣ мысли бытія есть мысль познанія“ [7]). Это ученіе о тожествѣ для Когена настолько выражаетъ собою принципъ истиннаго знанія, что съ его родоначальника—Парменида—онъ ведетъ начало научной философіи [8]).

Прибавимъ къ этому характерное признаніе Когена, что за логикою, именно вслѣдствіе ея ученія о тожествѣ, остается область интересовъ старой метафизики [9]), и разбираемое ученіе покажется намъ чрезвычайно схожимъ съ *панлогизмомъ* Гегеля. Однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи это сходство оказывается призрачнымъ: въ дѣйствительности между обоими ученіями есть цѣлая пропасть.

Отличіе Когена отъ Гегеля заключается въ томъ, что, признавая тожество мысли и бытія, первый не дѣлаетъ выте-

---

[1]) Ibid. 28.
[2]) Ibid., 18.
[3]) Ibid., 11.
[4]) Ibid., 32.
[5]) Ibid., 116.
[6]) Ibid., 501.
[7]) Ibid., 14.
[8]) Ibid., 27.
[9]) Ibid., 14.

кающаго отсюда прямого логическаго вывода, что мысль есть сущее. Принимая ученіе, которое можетъ имѣть смыслъ лишь въ опредѣленной метафизической, монистической системѣ, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ открещивается отъ всякой метафизики. Онъ видитъ глубочайшее недоразумѣніе платонова ученія въ его метафизическомъ пониманіи идеи [1]). Онъ упрекаетъ Канта за то, что тотъ въ своей „Критикѣ чистаго разума"—въ плѣну у старой метафизики [2]) и видитъ сущность этическаго идеализма въ отрѣшеніи отъ метафизики всякаго рода [3]); по отношенію къ послѣдней идеалистическая этика и логика составляютъ методическую противоположность [4]). Главное же отличіе обоихъ мыслителей заключается въ томъ, что у Гегеля мысль гипостазируется, превращается въ міровую сущность: тожество мысли и бытія здѣсь выражается въ понятіи абсолютнаго духа, и соотвѣтственно съ этимъ весь міровой процессъ понимается какъ процессъ діалектическій. Напротивъ, у Когена мысль, тожественная съ бытіемъ, есть мысль научная, выразившаяся *въ фактѣ научнаго познанія*, т.-е. въ концѣ-концовъ—мысль человѣческая. Поэтому для него самая *„истина заключается въ признаніи научнаго разума: она основывается на немъ"* [5]). Пониманіе мысли какъ „сущаго" совершенно ему чуждо; онъ далекъ отъ метафизическаго монизма и видитъ въ субстанціи лишь совокупность модусовъ [6]). Онъ категорически отрицаетъ абсолютную субстанцію въ гегелевскомъ смыслѣ [7]).

Здѣсь отличіе сказывается какъ нельзя болѣе рѣзко: если ученіе Гегеля есть *панлогизмъ*, то точка зрѣнія Когена можетъ быть охарактеризована какъ *панметодизмъ*. Для Гегеля истина—самъ объективный процессъ раскрытія Сущаго Разума; напротивъ, для Когена она—только правильный спо-

[1]) Ibid., 12.
[2]) Ethik d. reinen Willens, 315—316.
[3]) Ibid., 330—332.
[4]) Ibid., 428, 431.
[5]) Ibid., 91.
[6]) Logik, 211.
[7]) Ethik, 187.

собъ мысли человѣческой, научной, иначе говоря,—*она есть методъ*. „Истина", говоритъ онъ, „заключается въ единомъ методѣ логики и этики. Она не можетъ быть обнаружена какъ данное. Она не можетъ быть принята какъ фактъ природы или исторіи, который лежитъ передъ нами или можетъ быть раскрытъ. *Она не есть сокровище, но копатель сокровищъ. Она есть методъ*, но не изолированный и не поддающійся изолированію методъ, а такой, который приводитъ въ гармонію основное различіе разумныхъ интересовъ". Доводя до конца эту точку зрѣнія, Когенъ не останавливается ни передъ какими послѣдствіями: для него истина перестаетъ быть отличнымъ отъ науки *искомымъ*: онъ отождествляетъ ее съ самымъ процессомъ изслѣдованія: „истина состоитъ единственно въ исканіи истины" [1]).

Вообще, нѣтъ той истины въ сферѣ дѣйствительнаго или должнаго, которая бы для Когена не сводилась къ методу: всякій вообще предметъ, по его ученію, „заключается единственно въ чистомъ познаніи" [2]). Это „всеобщее методическое значеніе предмета есть оружіе противъ предразсудка, будто, какъ говорится, предметъ намъ данъ" [3]). Предметная дѣйствительность вообще сводится къ способу мысли, которая ее создаетъ: познаніе вещей, какъ оно дано въ наукѣ, первѣе самихъ вещей [4]); самое движеніе обозначаетъ не что иное, какъ единство всѣхъ методовъ [5]). Напрасно было бы съ этой точки зрѣнія искать въ дѣйствительности или надъ дѣйствительностью чего-либо отличнаго отъ мысли и ея методовъ: для Когена дѣйствительность сводится къ категоріи „единичнаго", а абсолютное — къ гипотезѣ чистой мысли [6]), т. е., иначе говоря, къ методу. Самая идея Бога съ этой точки зрѣнія—не болѣе какъ *методическое поня-*

---

[1]) Ethik, 91.
[2]) Logik, 201.
[3]) Ibid., 276.
[4]) Ethik 93.
[5]) Logik 196; ср. Ethik, 130.
[6]) Logik, 505; Eth. 429.

mie: методика исчерпываетъ его содержаніе [1]). Какъ въ логикѣ, такъ и въ этикѣ все сводится къ „методикѣ". Цѣль нравственной дѣятельности человѣка и человѣчества есть „вѣчность"; но это—вѣчность не дѣйствительная, а только методическая. Она—не болѣе какъ нашъ способъ мысли о вѣчности, наша „точка зрѣнія" (Blickpunkt). Она лишь постольку для насъ достовѣрна, поскольку она воздвигается на методическомъ основаніи.

Въ послѣдующемъ изложеніи мы увидимъ, что всѣ вообще этическія понятія, какъ то—субъектъ нравственной дѣятельности, ея объектъ, свобода суть не болѣе какъ „методическія идеи" или методы. Самое „человѣчество", которое служитъ началомъ и концомъ нашей нравственной дѣятельности—не живое собирательное цѣлое, не единство во множествѣ индивидовъ, а только *способъ нашей мысли* о цѣли нашей дѣятельности. Для Когена понятіе цѣли исчерпываетъ собою понятіе человѣчества: „для понятія человѣчества нѣтъ болѣе точнаго содержанія, чѣмъ понятіе цѣли" [3]). Относительно того же понятія цѣли въ „Логикѣ" нашего автора говорится, что оно есть „методъ" [4]).

Съ точки зрѣнія панметодизма мысль вообще, и въ частности мысль научная, создаетъ свои предметы. Только въ связи съ этимъ воззрѣніемъ намъ становится понятнымъ рядъ изреченій Когена, которыя во всякой другой системѣ могли бы показаться странными,—что Галилей создалъ матерію, потому что онъ ее впервые опредѣлилъ [5]), что воля не могла существовать раньше Платона, потому что Платонъ впервые создалъ этику [6]), что пророки измыслили че-

---

[1]) Ibid., 447.
[2]) Eth., 410.
[3]) Eth., 320.
[4]) Logik, 309.
[5]) Ibid., 125.
[6]) Logik., 20; ср. Eth,, 112: нравственности не было, пока она не была *познана* какъ таковая.

ловѣчество[1]) и Бога[2]) и, наконецъ, что вся дѣйствительность природы покоится на нашемъ основоположеніи, гипотезѣ[3]). Здѣсь рѣчь идетъ не о живой природѣ, а о „природѣ естествознанія". Именно она обусловлена чистой мыслью[4]), и только она представляетъ интересъ для Когена.

III.

Изъ предшествовавшаго ясно, что въ изучаемой нами системѣ можно найти все, что угодно,—кромѣ жизни. Въ ней есть и Богъ, и человѣкъ, и вѣчность, и свобода, міръ матеріальный и міръ духовный. Но всѣ эти понятія у Когена получаютъ разъясненія, которыя во многомъ напоминаютъ сенатскія: они сводятъ на-нѣтъ все то, что они разъясняютъ. Въ результатѣ оказывается, что нѣтъ ни Бога, ни человѣка, ни вѣчности, ни свободы, ни міра матеріальнаго, ни міра духовнаго. Есть только наши „точки зрѣнія", „идеи" и „категоріи", словомъ,—способы нашей мысли. Вся живая дѣйствительность здѣсь лишена внутренней жизни и превращена въ какой-то методическій гербарій.

Эта черта дѣлаетъ намъ понятною попытку Когена „оріентировать" этику въ юриспруденціи; она объясняетъ намъ въ особенности—основной парадоксъ его нравственнаго ученія—замѣну живого человѣка лицомъ юридическимъ, возведеніе послѣдняго въ нравственный идеалъ и первообразъ.

Понятно, что философія, которая интересуется не самимъ міромъ дѣйствительнаго и должнаго, а только нашими на него точками зрѣнія, можетъ соприкасаться съ этимъ міромъ не непосредственно, а только черезъ посредство какой-либо научной дисциплины: мы можемъ знать методы лишь поскольку они выразились въ той или другой опре-

[1]) Eth., 146.
[2]) Ibid., 87.
[3]) Ibid., 435—436.
[4]) Ibid., 437.

дѣленной наукѣ. Вотъ почему Когенъ не считаетъ даже нужнымъ доказывать своего основного положенія, что всякая философія должна оріентироваться въ *фактѣ* данной науки. Онъ принимаетъ это положеніе какъ аксіому и считаетъ его *вѣчнымъ* элементомъ системы Канта [1]).

Также нетрудно понять, почему Когенъ ищетъ опоры для этики именно въ юриспруденціи. Ему нужно освободить этику, во-первыхъ, отъ религіи, а, во-вторыхъ, отъ всякаго эмпирическаго элемента. Этотъ актъ освобожденія и совершается черезъ соединеніе этики и юриспруденціи: послѣдняя дѣлаетъ этику независимою съ двухъ сторонъ,—отъ мистики и отъ эмпирическихъ наукъ, въ частности—отъ психологіи [2]).

Религія интересуется живымъ индивидуальнымъ человѣкомъ и ставитъ его въ непосредственное отношеніе къ иному, нечеловѣческому міру [3]). Психологія и описательныя науки имѣютъ дѣло съ тѣмъ же неудобнымъ для этики конкретнымъ эмпирическимъ матеріаломъ. Все, конкретное индивидуальное въ „чистой этикѣ" должно быть отброшено. Ея человѣкъ не есть индивидъ [4]). Ей нуженъ такой субъектъ, который былъ бы самъ продуктомъ чистой мысли, лицо не живое, а искусственное, *методическое*.

Какъ разъ такое лицо Когенъ находитъ въ юриспруденціи—лицо юридическое: это лицо и есть то самое, что сообщаетъ цѣнность правовѣдѣнію для этики. Проблемы обѣихъ наукъ объединяются именно въ понятіи лица—субъекта права. Вообще, лицо—ни въ какомъ случаѣ не есть *данный живой человѣкъ*: оно—только юридическое отвлеченіе [5]). Въ этомъ сочетаніи съ юриспруденціей „Этика чистой воли" думаетъ найти достовѣрный базисъ для выясненія и обоснованія понятія человѣка, въ чемъ и заключается ея задача [6]).

---

[1]) Eth., 65.
[2]) Eth., 70—71.
[3]) Eth., 67.
[4]) Eth., 9, 76.
[5]) Eth., 75, 230.
[6]) th., E67.

Выясненіе понятія человѣка въ глазахъ Когена отнюдь не есть эмпирическое обобщеніе, иначе оно представляло бы психологическую задачу.—Психологія въ философіи вообще играетъ роль цѣннаго матеріала, но отнюдь не методическаго фундамента. Въ частности, для этики человѣческій индивидъ въ психологическомъ смыслѣ—только задержка, препятствіе [1]).

Отъ этой „задержки" спасаетъ юриспруденція: благодаря ея помощи этика находитъ „истиннаго человѣка",—не того, который существуетъ въ дѣйствительности, а того, который долженъ существовать. Этика чистой воли имѣетъ своимъ предметомъ не природу и ея законы, а особаго рода бытіе—долженствованіе [2]): соотвѣтственно съ этимъ и субъектъ ея намъ не данъ, а только заданъ. Единство человѣка составляетъ не отправную точку этики, а ея конечную цѣль, предметъ ея исканія. Только въ единствѣ со всѣми прочими людьми человѣкъ обрѣтетъ самого себя, свою *самость* (Selbst). Пока онъ—только изолированный индивидъ, пока онъ не возвысился надъ ступенью „множественности" (Mehrheit), онъ еще не человѣкъ. Онъ становится таковымъ только какъ составная часть общности или всего (Allheit). Эта общность въ своемъ развитіи проходитъ черезъ рядъ ступеней и достигаетъ завершенія въ единствѣ всего человѣчества [3]).

Отсюда видно, что истинный человѣкъ по Когену можетъ быть найденъ только въ истинной формѣ общенія людей. А прототипомъ такого истиннаго общенія опять-таки является для него юридическое лицо. Только въ юридическомъ лицѣ находитъ себѣ выраженіе истинное единство, понятіе общности или всего (Allheit). Высшею же формой юридическаго лица является государство: въ немъ впервые человѣкъ становится человѣкомъ [4])—этическимъ лицомъ [5]).

[1]) Eth., 11.
[2]) Eth., 13.
[3]) Eth., 7—8, 80—81, 96, 260, 340, 384.
[4]) Eth., 244.
[5]) Eth., 283.

Превосходство правового общенія Когенъ старается выяснить путемъ сравненія съ общеніемъ религіознымъ или церковнымъ. Фактъ религіозной нетерпимости и вражды доказываетъ, что религія не объединяетъ, а раздѣляетъ людей: гдѣ есть церковное общеніе, тамъ есть и партикуляризмъ [1]); также и семейство, народъ, вообще естественные союзы, основанные на кровномъ родствѣ, не осуществляютъ единства въ человѣчествѣ, ибо не побѣждаютъ племенного и расоваго антагонизма [2]). Только въ правовомъ общеніи и именно въ государствѣ преодолѣвается эта рознь и обособленность. Государство впервые превращаетъ „частность въ общность". Ему одному подъ силу разрѣшить противорѣчіе между единичнымъ человѣкомъ и универсальной идеей человѣчества [3]).

Основная задача этики заключается въ томъ, чтобы освободить человѣка и человѣчество отъ естественнаго состоянія множественности, все привести къ единству: это объединеніе можетъ быть осуществлено не въ области чувственно-воспринимаемаго, гдѣ все раздроблено, а только въ отвлеченіи, *въ абстрактномъ единствѣ* юридическаго лица и въ особенности—государства [4]).

Изъ всѣхъ формъ человѣческаго общенія—только юридическое лицо въ состояніи одержать полную и окончательную побѣду надъ эгоизмомъ: сильнымъ противовѣсомъ противъ эгоизма служитъ, напримѣръ, чувство любви къ родинѣ: оно является способомъ расширенія нашего я. Но здѣсь эгоизмъ индивидуальный замѣняется эгоизмомъ коллективнымъ: патріотизмъ такъ же мало спасаетъ насъ отъ аффектовъ, какъ и религія. „Напротивъ, въ юридическомъ лицѣ аффекты не играютъ никакой роли": въ немъ идетъ рѣчь только объ опредѣленномъ дѣйствіи воли,—о юридическомъ дѣйствіи. Поэтому въ юридическомъ лицѣ мы по-

---

[1]) Eth., 76.
[2]) Fth., 80.
[3]) Eth., 76, 82.
[4]) Eth., 80—81.

лучаемъ точное изображеніе „чистой воли“; въ немъ осуществляется ея самосознаніе. Въ этомъ и заключается тотъ „методическій выигрышъ“, который этика извлекаетъ изъ понятія юридическаго лица [1]). Въ частности, въ государствѣ мы отрѣшаемся отъ эгоизма и научаемся мыслить и хотѣть наше „я“ въ соотношеніи съ „ты“ со всею точностью, какую дѣлаетъ возможной право [2]). Тѣмъ самымъ государство преодолѣваетъ солипсизмъ: самоопредѣленіе человѣка въ государствѣ уничтожаетъ всякое сомнѣніе въ томъ, что человѣкъ не есть изолированный индивидъ [3]).

Говоря о значеніи юридическаго лица, Когенъ доходитъ до пафоса: здѣсь, по его словамъ, наука права даетъ этикѣ нѣчто большее, чѣмъ примѣръ,—первообразъ,—недосягаемый ни для какой другой формы альтруизма [4]). Въ этомъ воодушевленіи съ необыкновенной яркостью сказывается отвлеченный характеръ когеновской этики. Идеальною, съ ея точки зрѣнія, представляется та форма объединенія людей, которая объединяетъ ихъ не въ дѣйствительной ихъ жизни, а только *въ методѣ*, въ понятіи.

Нетрудно убѣдиться, что все это „объединеніе“, которое прославляется у Когена, носитъ на себѣ характеръ фиктивный.

Въ дѣйствительности правовое объединеніе нисколько не преодолѣваетъ внутреннюю рознь между живыми лицами: разграничивая сферы внѣшней свободы людей, право не преображаетъ ихъ внутренній міръ и, слѣдовательно, не преодолѣваетъ ихъ эгоизма: юридическое лицо и, въ частности, государство, можетъ заключать въ себѣ множество лицъ, внутренно враждебныхъ другъ другу; оно можетъ служить цѣлямъ ихъ коллективнаго эгоизма. Какъ же оно можетъ быть прообразомъ истиннаго альтруизма?

Суть въ томъ, что въ „альтруизмѣ“ Когена, какъ и во

---

[1]) Ibid., 236, 237.
[2]) Ibid.. 256.
[3]) Ibid., 357.
[4]) Eth., 78.

всей его философіи, *нѣтъ души*: то объединеніе, которое онъ считаетъ идеаломъ, вовсе не есть *душевное* объединеніе. Въ своихъ *аффектахъ* люди могутъ оставаться совершенно чуждыми другъ другу,—какое дѣло этикѣ чистой воли до душевнаго человѣка и его аффектовъ? То методическое объединеніе, къ которому она стремится—чисто разсудочнаго и поэтому—только дѣлового свойства: его точнымъ изображеніемъ является *договоръ*, юридическая сдѣлка. Договоръ, по словамъ Когена, превращаетъ другого человѣка во вторую половину моего „я"; никакая любовь къ отечеству не въ состояніи совершить такого превращенія: она оставляетъ другого другимъ человѣкомъ [1]).

Стоитъ присмотрѣться внимательнѣе, и мы увидимъ, что тайна этого чуда очень проста: она сводится къ весьма незамысловатой логической операціи: вмѣсто того, чтобы попытаться объединить въ одно цѣлое людей съ ихъ многообразными духовными и душевными качествами, въ чемъ состоитъ специфическая задача этики, Когенъ просто-напросто отвлекается отъ этихъ качествъ: человѣкъ интересуетъ его только какъ логическій терминъ правоотношенія: „Этика чистой воли" становится на ту правовую точку зрѣнія, для которой люди—только субъекты юридическаго дѣйствія—сдѣлки (Handlung); тѣмъ самымъ стирается всякое *реальное* отличіе одного субъекта отъ другого. Праву не нужно духовнаго или душевнаго взаимнаго проникновенія двухъ индивидовъ: оно требуетъ объединенія лишь въ предѣлахъ правового отношенія, юридической сдѣлки между различными субъектами: къ этому и сводится для Когена сущность нравственнаго общенія [2]).

Отсюда видно, что его попытка разрѣшенія нравственной проблемы есть на самомъ дѣлѣ замѣна объединенія нравственнаго объединеніемъ логическимъ. Для христіанской этики другой человѣкъ есть „*ближній*"; для Когена же

---

[1]) Eth., 253.
[2]) Ibid., 224.

онъ только—необходимое *логическое* дополненіе къ моему „я", логическое его продолженіе; нѣтъ „я" безъ „ты", нѣтъ возможнаго договора, когда нѣтъ другого человѣка. Этотъ послѣдній составляетъ необходимое условіе моего самосознанія: „говорятъ ли о двухъ половинахъ одного и того же цѣлаго, что онѣ другъ другу—ближнія или самыя ближнія?" [1]).

Христіанская и вообще религіозная этика не удовлетворяетъ Когена прежде всего потому, что для нея единство людей въ Богѣ есть реальное, живое цѣлое. Для „этики чистой воли", наоборотъ, объединенное человѣчество есть цѣлое только абстрактное, методическое. Объединяющимъ началомъ тутъ является не живой Богъ, а категорія „всего" (Allheit); она объединяетъ не дѣйствительныхъ людей, а созданія чистой мысли—понятія. А образцомъ и нормой объединенія служитъ правоотношеніе.

Въ правоотношеніи ни одинъ субъектъ не сливается съ другимъ: каждый изолированъ отъ прочихъ; „но тѣмъ самымъ", объясняетъ Когенъ, „они не изолированы, ибо они относятся другъ къ другу и въ этомъ соотношеніи образуютъ самосознаніе" [2]). Иными словами, мы имѣемъ тутъ дѣло съ поотносительными понятіями, которыя логически объединены между собою, потому что нашъ разсудокъ не можетъ помыслить одно безъ другого; одинъ контрагентъ *немыслимъ* безъ другого. Внутренней связи между людьми тутъ нѣтъ никакой, но для договорныхъ отношеній ея и не требуется: одинъ контрагентъ всегда принимаетъ во вниманіе другого, не смотря на то, что каждый изъ двухъ думаетъ только о своей выгодѣ. Отсюда видно, что въ ассоціаціяхъ и вообще въ договорныхъ отношеніяхъ—не одинъ аффектъ, а сама чистая мысль побуждаетъ людей восполнять другъ друга [3]). Это—то самое объединеніе людей, въ которомъ выражается нравственный идеалъ „Этики чистой воли".

---

[1]) Eth., 212—213.
[2]) Eth., 213.
[3]) Ibid., 218—219, 211—212.

У читателя естественно возникаетъ вопросъ, какъ можетъ чистая мысль объединять данныхъ въ опытѣ, эмпирическихъ людей. Но системы Когена этотъ вопросъ въ сущности не касается: у него рѣчь идетъ не объ эмпирическихъ людяхъ. Онъ прямо признаетъ, что всѣ построенія „Этики чистой воли" были бы несостоятельны, если бы „другой человѣкъ" былъ только предметомъ опыта. И онъ пытается конструировать „другого человѣка" a priori: „я и другое я" (alter ego)—соотносительныя понятія: одно не можетъ сознать себя безъ другого и, слѣдовательно, одно a priori обусловлено другимъ [1]). Такимъ образомъ, апріорный человѣкъ составляетъ необходимое предположеніе, которое обусловливаетъ самую возможность „этики чистой воли".

IV.

Изъ всего предшествующаго видно, что содержаніемъ „Этики чистой воли" служитъ право: внѣ права, съ ея точки зрѣнія, нравственность пуста [2]). Такимъ образомъ, у Когена исчезаетъ всякое принципіальное различіе между этикой и философіей права; та и другая сливаются въ неразрывное тожество: чистая этика есть этика ученія о правѣ и государствѣ [3]).

Въ качествѣ высшей ступени юридическаго лица государство здѣсь занимаетъ центральное положеніе. Оно выражаетъ собою сущность человѣка, содержаніе его самосознанія, его цѣль, смыслъ, образецъ и руководящее понятіе. Сердце человѣка должно наполниться имъ, чтобы стать великимъ; мало того—государство, это—жизнь человѣческаго индивида,—то самое, что дѣлаетъ его человѣкомъ [4]). Вообще, Когенъ не скупится на слова для превознесенія государства: онъ примыкаетъ къ „великой мысли"

[1]) Eth., 211—212.
[2]) Eth., 264.
[3]) Eth., 225.
[4]) Eth., 79, 244.

Платона, для котораго государственная душа—нѣчто вродѣ „міровой души“ [1]). Онъ называетъ государство реальнѣйшимъ, живѣйшимъ и высшимъ благомъ [2]) и дѣлаетъ его средоточіемъ всей культуры: ради государства поютъ поэты, ради него существуютъ философія и литература: послѣдняя находитъ себѣ смыслъ въ его единствѣ, хотя бы и казалось, что національной поэзіи чужды политическія мысли: философія и искусство раскрываютъ внутреннее содержаніе національной культуры, коей средоточіемъ является государство [3]). Оно—„конституція духовъ“ и царство духовъ. Обыкновенно „царствомъ духовъ“ именуется церковь; по Когену это—заблужденіе: развитіе познанія, а, слѣдовательно, и сознанія, ввѣрено культурою не церкви а государству. Оно — распространитель теоретическихъ знаній, которыя составляютъ необходимое условіе нравственнаго могущества. Такимъ образомъ въ государствѣ „фикція юридическаго лица становится гипотезой субъекта въ его высшемъ выраженіи, какъ духа“ [4]). Въ немъ—точное и недвусмысленное изображеніе цѣнности нравственнаго самосознанія [5]) и его сущности: ибо у единичнаго физическаго существа нѣтъ истиннаго самосознанія; послѣднее возникаетъ только у духа и въ царствѣ духовъ, т.-е. въ государствѣ [6]).

Государство—„царство духовъ“—у Когена становится на мѣсто церкви: оно присвоиваетъ себѣ неограниченную полноту нравственнаго авторитета по отношенію къ личности. Здѣсь человѣкъ не долженъ имѣть своего особаго самосознанія, отличнаго отъ государственнаго: поэтому законъ, изданный государственною властью долженъ, признаваться выраженіемъ какъ государственнаго, такъ и инди-

---

[1]) Eth., 79.
[2]) Eth., 245.
[3]) Eth., 257.
[4]) Eth., 246—247.
[5]) Eth., 241.
[6]) Eth., 247—248.

видуальнаго самосознанія: для личности онъ долженъ стать „путеводною звѣздою". Только этимъ путемъ человѣкъ можетъ подняться надъ областью животнаго существованія: ибо, какъ ни плохъ каждый отдѣльный законъ, все же онъ—символъ вѣчнаго и истиннаго закона [1]). Поэтому Когенъ не видитъ „другого достовѣрнаго способа возвысить индивида до самосознанія и освободить его отъ эгоизма", кромѣ безусловнаго подчиненія закону, каковъ бы онъ ни былъ.

Тутъ авторъ иллюстрируетъ свою мысль смертью Сократа.—Для нравственнаго міра аѳинскій законъ, на основаніи котораго казнили Сократа, былъ пробѣломъ и противорѣчіемъ, но Сократъ восполнилъ этотъ пробѣлъ своимъ истолкованіемъ: ибо *для его* самосознанія аѳинскій законъ, хотя и плохой, сталъ руководящимъ началомъ, которое возвысило его до самосознанія и до чистой воли [2]).

Для системы панметодизма ничего не можетъ быть характернѣе этого объясненія.—Съ перваго взгляда можетъ показаться, что надъ личностью стоитъ объективное начало—законъ государства: однако, при ближайшемъ разсмотрѣніи, оказывается, что верховнымъ нравственнымъ началомъ является не самый законъ, а *способъ отношенія къ нему личности*, которая можетъ сдѣлать злое добрымъ. Сократъ потому является героемъ въ глазахъ Когена, что онъ примѣнилъ къ закону правильный методъ. Онъ оправдалъ аѳинскій законъ тѣмъ самымъ, что ему повиновался. Но здѣсь возникаетъ самъ собою вопросъ: если законъ, каковъ бы онъ ни былъ, оправдывается нашимъ повиновеніемъ ему, то чѣмъ же оправдывается повиновеніе? Не ясно ли, что законъ, который нуждается въ высшемъ оправданіи и реабилитаціи передъ „нравственнымъ міромъ", не можетъ быть самъ въ свою очередь высшимъ нравственнымъ критеріемъ!

---

[1]) Eth., 261—267.
[2]) Eth., 264.

Здѣсь обнаруживается полная неудача попытки „оріентировать“ этику въ юриспруденціи. Въ юриспруденціи этика не находитъ того самаго, чего въ ней ищетъ Когенъ—нравственнаго содержанія. Само по себѣ юридическое лицо и въ частности государство есть пустая форма, въ которую можетъ быть вложено любое содержаніе,—нравственное, безнравственное или, наконецъ, безразличное въ нравственномъ отношеніи. Поэтому, чтобы „оріентировать“ этику въ юриспруденціи, волей-неволей приходится сначала оріентировать саму юриспруденцію въ этикѣ. Отсюда и получаются такія уродливыя противорѣчія: нравственнымъ критеріемъ для Сократа служитъ аѳинскій законъ: но нравственное содержаніе въ аѳинскій законъ вложено тѣмъ же Сократомъ.

Тотъ порочный кругъ, въ который впадаетъ здѣсь Когенъ, не есть что-либо случайное для его системы: въ немъ выражается коренной методологическій недостатокъ „этики чистой воли“. Съ точки зрѣнія марбургскаго философа этика относится къ юриспруденціи совершенно такъ же, какъ логика—къ математикѣ. Онъ называетъ этику логикою правовѣдѣнія [1]). Слова эти могутъ имѣть только одно значеніе, что этика относится къ юриспруденціи, какъ форма къ содержанію, что въ этикѣ излагаются тѣ способы мысли, методы, которые примѣняются въ юриспруденціи и дѣлаютъ ее возможной.

Между формою и содержаніемъ, между методами науки и самой наукой, понятное дѣло, не можетъ быть никакого расхожденія. Поэтому изъ приведеннаго только что положенія Когена, казалось бы, слѣдуетъ, что право во всемъ своемъ составѣ должно быть нравственнымъ точно такъ же, какъ математика во всемъ своемъ составѣ логична: съ этой точки зрѣнія въ правѣ не можетъ быть не только ничего безнравственнаго, но и ничего безразличнаго въ нравственномъ отношеніи. Въ дѣйствительности, однако, между правомъ и нравственностью существуетъ совершен-

[1]) Eth., 65.

но иное отношеніе. О нравственности или безнравственности *самой науки* права говорить не приходится. Если бы даже вмѣсто многихъ спорныхъ ученій у насъ было единое безспорное ученіе о правѣ, оно въ большей своей части подлежало бы не этической, а только логической оцѣнкѣ. Правовѣдѣніе отвѣчаетъ на два основныхъ вопроса,—что право есть и чѣмъ оно должно быть? Пока оно занимается первымъ вопросомъ, пока оно изучаетъ только существующія правовыя отношенія или нормы, можно только спрашивать себя, логично оно или нелогично нелѣпо задаваться вопросомъ, нравственно оно или безнравственно. Что же касается самыхъ правовыхъ отношеній, то они не исключаютъ ни нравственнаго ни безнравственнаго содержанія.

На этомъ основаніи критики Когена и въ частности у насъ въ Россіи г. Спекторскій уже указывалъ на невозможность оріентировать этику въ юриспрудеціи, т.-е. въ самомъ ученіи о правѣ. Возражая г. Спекторскому, новѣйшій русскій апологетъ Когена—В. А. Савальскій, нѣсколько видоизмѣняетъ защищаемое имъ ученіе. По его мнѣнію, Когенъ „оріентируетъ“ этику не въ существующихъ теоріяхъ о правѣ, а въ самомъ „фактѣ права государства и юриспруденціи, какъ науки“ [1]). Но это объясненіе еще болѣе запутываетъ вопросъ, ибо, во-первыхъ, юриспруденція, какъ наука, не существуетъ внѣ противорѣчащихъ другъ другу теорій; а во-вторыхъ, самый „фактъ“ права и государства представляетъ собою пеструю смѣсь добраго и злого: оріентируя этику въ такихъ явленіяхъ, какъ аѳинское государство, мы вынуждены „исправлять“ факты путемъ истолкованія; но этимъ путемъ можно „оріентировать“ этику въ чемъ угодно,—въ смертной казни, въ рабствѣ и даже въ каннибализмѣ. Всякое безобразіе было когда-нибудь и гдѣ-нибудь узаконено государствомъ. А между тѣмъ, говоря словами Когена, нѣтъ иной нравствен-

[1]) Основы философіи права въ научномъ идеализмѣ, т. I, стр. 198—199.

ности, кромѣ нравственности въ правѣ и государствѣ [1]). И напрасно было бы думать, что здѣсь рѣчь идетъ о государствѣ идеальномъ; Когенъ имѣетъ въ виду государство дѣйствительно существующее: вопросъ объ осуществимости въ историческомъ матеріалѣ этого государства принциповъ чистой этики для него совпадаетъ съ вопросомъ о *приложимости* послѣдней [2]). Отсюда видно, что было бы ошибочно предполагать вмѣстѣ съ В. А. Савальскимъ, будто этика Когена оріентируется лишь въ основныхъ понятіяхъ юриспруденціи [3]): на самомъ дѣлѣ она оріентируется во всемъ многообразіи юридическаго и государственнаго опыта.

Замѣчательно, что Когенъ не выполнилъ той основной и элементарной обязанности, которую налагала на него его теорія; онъ не сдѣлалъ даже попытки опредѣлить право; поэтому остается неизвѣстнымъ, въ чемъ собственно онъ хочетъ оріентировать свою этику, въ чемъ заключается то явленіе, которое разсматривается въ юриспруденціи, и какъ широка область послѣдней. Извѣстно, что и по этому поводу между юристами существуютъ величайшія разнорѣчія. Напримѣръ, съ точки зрѣнія профессора Г. Ф. Шершеневича къ области права въ строгомъ смыслѣ слова не относится не только право международное, но и право государственное. Напротивъ, съ точки зрѣнія профессора Л. І. Петражицкаго область права настолько широка, что она охватываетъ въ себѣ даже договоръ между діаволомъ и вѣдьмою, обычаи карточной игры и танцовальные. Такія разногласія происходятъ отъ того, что ученые неодинаково смотрятъ на основныя понятія права, на то, что В. А. Савальскій называетъ его „категоріями“: они неодинаково опредѣляютъ какъ самое право, такъ и отдѣльные его элементы.

„Категоріи“ права не представляютъ собою что-либо данное, готовое, на что изслѣдователь могъ бы безъ

[1]) Eth., 92.
[2]) Eth., 433—434.
[3]) Цит. соч., стр. 200.

дальнѣйшихъ разсужденій опереться; такія понятія какъ субъектъ права, его объектъ и правоотношеніе имѣютъ различный смыслъ для различныхъ теоретиковъ: такъ, по Іерингу, нѣтъ субъекта права „безъ брюха"; по Петражицкому, напротивъ—субъекты права суть наши идеи, „эмоціональныя фантазмы", лишенныя реальности. По Регельсбергеру и Дернбургу юридическія отношенія суть отношенія между лицами и между лицами и вещами, тогда какъ другіе ученые полагаютъ, что они всегда суть отношенія только между лицами. Поэтому „оріентировать" этику въ категоріяхъ права значитъ оріентировать ее въ какомъ-либо опредѣленномъ ученіи о нихъ. Чьему же ученію слѣдуетъ Когенъ? Не ученью Іеринга, и не ученью Петражицкаго, и не чьему-либо другому, а своему собственному, ибо субъектъ права для него—идеальное существо „безъ брюха" и вмѣстѣ съ тѣмъ—не „эмоціональная фантазма", а категорія чистой мысли. Но если такъ, если основою новаго нравственнаго ученія у Когена является собственное ученіе о правѣ, то отсутствіе опредѣленія права уже само по себѣ является такимъ методологическимъ грѣхомъ, который дѣлаетъ негоднымъ все построеніе. Разъ Когенъ не выяснилъ содержанія и объема понятія права и не подвергъ его критикѣ, вся его этика, опирающаяся на право, должна быть признана ученіемъ *некритическимъ*.

Мы имѣемъ тутъ не какой-либо случайный промахъ или недосмотръ, а нѣчто гораздо бо̀льшее. Въ составъ права, какъ мы уже говорили, входятъ нормы частью нравственныя по содержанію, частью безнравственныя, частью безразличныя въ нравственномъ отношеніи. Всякое опредѣленіе права, которое охватитъ собою эту пестроту и разнообразіе дѣйствительности, непремѣнно должно обнаружить это расхожденіе права и нравственности, ту пропасть, которая ихъ раздѣляетъ. Поэтому для того, кто пытается оріентировать этику въ юриспруденціи, лучше избѣгать точныхъ опредѣленій; есть мысли, для которыхъ неясность—единственное спасеніе.

Эта неудачная вылазка въ область юриспруденціи есть вмѣстѣ съ тѣмъ катастрофа для всей методы „чистой этики". Съ одной стороны, какъ мы помнимъ, помощь юриспруденціи понадобилась Когену для того, чтобы дать чисто апріорную конструкцію ученія о нравственности, замѣнить въ немъ всякое *эмпирическое* содержаніе методами чистой мысли. Съ другой стороны, чтобы получить это содержаніе, пришлось незамѣтнымъ образомъ ввести въ систему эмпирическое данное—историческое государство съ его положительнымъ законодательствомъ. Колебаніе между государствомъ историческимъ и государствомъ-методомъ—одна изъ самыхъ характерныхъ чертъ разбираемаго ученія. Въ ней съ величайшей наглядностью обнаружилась несостоятельность исключительнаго апріоризма въ этикѣ. Этика *чистой* воли попала въ *грязную* исторію.

V.

Этика чистой воли вообще не можетъ обойтись безъ эмпирическихъ предположеній и данныхъ; въ этомъ состоитъ одно изъ основныхъ противорѣчій всего нравственнаго ученія Когена. Съ одной стороны, оно отвлекается, какъ мы видѣли, отъ эмпирическаго, природнаго человѣка и человѣчества; но, съ другой стороны, оно предполагаетъ, что есть на свѣтѣ нѣкоторое „природное существо—человѣкъ,—способное къ чистотѣ". Говоря словами Когена, чистота предполагаетъ природу и исторію [1]). Можно замѣнить лицо физическое лицомъ искусственнымъ, юридическимъ и сдѣлать послѣднее центромъ тяжести нравственнаго ученія; но, во-первыхъ, юридическое лицо есть все-таки созданіе дѣйствительныхъ людей и безъ нихъ существовать не можетъ; во-вторыхъ, не будь живыхъ людей, оно ни для кого не могло бы служить образцомъ. И, наконецъ, въ-третьихъ, живые люди могутъ существовать лишь какъ часть природнаго цѣлаго.

---

[1]) Eth., 390, 436.

Гибель природы и гибель человѣчества была бы вмѣстѣ съ тѣмъ гибелью этики [1]). Для вѣчности нравственнаго идеала нужна „аналогичная вѣчность природы“ [2]). „Для вѣчности нравственнаго прогресса не должно недоставать человѣческаго рода“: Когенъ не настаиваетъ на необходимости сохраненія опредѣленнаго морфологическаго типа человѣчества: ему нужно только, чтобы на свѣтѣ оставались существа, которыя бы обладали, во-первыхъ, логикой, а, во-вторыхъ, этикой: иначе нравственность должна была бы прекратиться [3]). Панметодизмъ заинтересованъ въ вѣчномъ существованіи возможныхъ носителей „метода чистоты“: при этомъ Когенъ ясно сознаетъ, что вѣра въ побѣду добра, въ его осуществимость въ дѣйствительности составляетъ неустранимое предположеніе всякаго нравственнаго ученія [4]). Гдѣ же гарантіи этой побѣды?

Тутъ Когенъ приходитъ къ неожиданному выводу. На 432 стр. своей „Этики“ онъ вдругъ замѣчаетъ огромный пробѣлъ въ методикѣ ея понятій, ошибку, которая грозитъ зачеркнуть всѣ ея результаты; это наводитъ его на мысль, что „этика должна принять понятіе Бога въ составъ своего ученія“ [5]). Назначеніе Бога сводится къ тому, чтобы обезпечить вѣчность природы и вѣчность человѣческаго рода для нравственности [6]). Идея Бога—противоядіе противъ всякаго пессимизма и квіетизма; она не оставляетъ мѣста для ужасной мысли о роковой случайности, тяготѣющей надъ человѣчествомъ и его культурою [7]). Богъ „*гарантируетъ*“ нравственному идеалу возможность развитія и усовершенствованія природы; идея Бога — нѣкотораго рода страхованіе вѣчности: она служитъ намъ порукою (Gewähr) въ томъ, что самоусовершенствованіе можетъ стать дѣй-

[1]) Eth., 438.
[2]) Eth., 440.
[3]) Eth., 445.
[4]) Eth., 452.
[5]) Eth., 439.
[6]) Eth., 440.
[7]) Eth., 450.

ствительностью на землѣ, дѣйствительностью въ правѣ и государствѣ. Она даетъ намъ увѣренность въ согласіи, гармоніи между природою и нравственностью. Богъ есть та правда, которая объединяетъ ту и другую; безъ Него всѣ нравственныя понятія не имѣли бы цѣны, такъ какъ ихъ приложимость не была бы обезпечена [1]). Въ связи съ идеей Бога Когенъ говоритъ объ объединеніи человѣчества въ правдѣ, которая составляетъ цѣль и планъ всемірной исторіи [2]).

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ чисто метафизическимъ ученіемъ. Богъ можетъ спасти человѣчество отъ гибели, опредѣлить собою планъ всемірной исторіи, обезпечить побѣду Добра, словомъ,—быть всемірнымъ Провидѣніемъ лишь при томъ условіи, если Онъ—реальное и притомъ всемогущее Существо. И, однако же, въ началѣ своихъ разсужденій о Богѣ, Когенъ не даромъ считаетъ нужнымъ повторить, что его идеализмъ составляетъ методическую противоположность всему, что только носитъ названіе метафизики [3]). Приведенные тезисы получаютъ у него рядъ „разъясненій", которыми, по обыкновенію, уничтожается въ нихъ всякій опредѣленный смыслъ.

Съ одной стороны, Богъ есть „гарантія", но, съ другой стороны, оказывается, что Онъ—только наше методическое понятіе, которое должно восполнить методическій пробѣлъ. Онъ выражаетъ собою „необходимую связь между вѣчностью и природой, слѣдовательно,—между этикой и логикой; но именно этимъ доказывается методологическій характеръ понятія Бога". Оно носитъ на себѣ „характеръ модальности" и служитъ соединительнымъ логическимъ звеномъ между двумя членами философской системы. Въ точномъ смыслѣ слова понятіе Бога совпадаетъ съ понятіемъ истины или правды (Wahrheit). А относительно этого поня-

[1]) Eth., 463—465.
[2]) Religion und Sittlichkeit, 57—58.
[3]) Eth., 428; ср. 437.

тія мы уже видѣли, что оно не заключаетъ въ себѣ рѣшительно ничего онтологическаго или метафизическаго. „Истина“ есть только соединительный мостъ между логикой и этикой [1]), „методъ“, общій той и другой наукѣ, „методическая связь“ между ихъ проблемами [2]). Если мы вспомнимъ, что для Когена „истина состоитъ единственно въ исканіи истины“ [3]), то придется притти къ выводу, что Богъ съ его точки зрѣнія не есть что-либо отличное отъ нашего исканія Бога, ибо двѣ величины, равныя порознь третьей, равны между собою. Богъ означаетъ связь закона сохраненія энергіи съ этическимъ самосохраненіемъ [4]).

Здѣсь возникаетъ вопросъ—можетъ ли Богъ быть только методологическимъ понятіемъ, сводится ли онъ къ принципу гармоніи между двумя видами познанія, двумя науками? Когенъ отвѣчаетъ на это утвердительно; онъ въ свое оправданіе приводитъ историческія справки, изъ коихъ будто бы явствуетъ, что уже схоластика, начиная съ латинскихъ отцовъ церкви, истолковывала Троицу въ смыслѣ душевныхъ способностей: такъ у Ѳомы Аквинскаго Сынъ Божій означаетъ интеллектъ, а Св. Духъ—волю. Главнымъ же доказательствомъ служитъ анализъ идеи Бога-Истины, изъ коего видно, что „методика“ исчерпываетъ собою полноту ея содержанія. Она „обозначаетъ собою не истину естествознанія и не истину нравственнаго познанія. Истина относится единственно къ согласію той и другой науки въ методикѣ основоположенія“ [5]). Иначе говоря, Богъ или Истина есть наша точка зрѣнія, пріемъ нашей мысли, то самое, что *мы* полагаемъ въ основу естествознанія и этики, какъ принципъ ихъ единства. Въ этикѣ нѣтъ ничего кромѣ законовъ и понятій, и разъ самъ человѣкъ—только понятіе, то Богъ—тѣмъ болѣе. Этическая цѣнность положенія—„Богъ

---

[1]) Eth., 441.
[2]) Eth., 187, 440.
[3]) Eth., 187.
[4]) Eth., 445.
[5]) Eth., 446—447.

есть Духъ" заключается единственно въ томъ, что она подготовляетъ насъ къ мысли—„Богъ есть идея". Буквально понимаемые такіе аттрибуты Божества, какъ „жизнь", „личность", „духъ", коренятся въ миѳологіи и для этики непригодны [1]).

Методическій характеръ идеи Бога имѣетъ въ данномъ случаѣ огромное практическое значеніе. Если бы Богъ не въ качествѣ идеи, а въ качествѣ лица обезпечивалъ осуществленіе идеала, то возможность самоопредѣленія и самоусовершенствованія человѣка тѣмъ самымъ стала бы сомнительною [2]): тогда нравственный идеалъ былъ бы дѣломъ не человѣка, а исключительной божественной личности. Чтобы не оставить никакихъ сомнѣній относительно значенія идеи Бога, Когенъ объясняетъ, что она является единственно предметомъ знанія, а не вѣры [3]).

Новая неясность вносится въ ученіе Когена его признаніемъ трансцендентности Бога. Однако, нетрудно убѣдиться, что и тутъ нѣтъ ничего метафизическаго. „Трансцендентность" въ данномъ случаѣ означаетъ вовсе не отрѣшенное существованіе Бога отъ міра: она выражаетъ собою только своеобразность *идеи* Бога, ея логическое отношеніе къ другимъ идеямъ. „Природа заключается въ совокупности законовъ, которые имѣютъ свое основаніе въ логикѣ: здѣсь Богъ рѣшительно не при чемъ. Нравственность состоитъ изъ совокупности этическихъ понятій, коихъ основоположенія въ концѣ-концовъ восходятъ къ логической методикѣ. Богъ не при чемъ и здѣсь. *Соотвѣтственно съ этимъ онъ трансцендентенъ обоимъ видамъ познаній*" [4]). Словомъ, трансцендентность Бога—чисто логическаго, а не реальнаго свойства. Она означаетъ, что *понятіе* Бога, не входя въ составъ ни этики, ни логики, возвышается надъ той и другою и объединяетъ ихъ, будучи въ сущности чуждымъ обѣимъ.

---

[1]) Eth., 452—853.
[2]) Eth., 454.
[3]) Eth., 455.
[4]) Eth., 464.

Тутъ, какъ и вездѣ у Когена, словесный туманъ прикрываетъ существенные недостатки содержанія. Не будучи въ состояніи ни устранить, ни разрѣшить религіозную проблему, „Этика чистой воли“ прибѣгаетъ къ сложному обходному движенію и въ результатѣ впутывается въ безисходное противорѣчіе. Если Богъ дѣйствительно „гарантируетъ“ вѣчное продолженіе человѣческаго рода, то Онъ не можетъ быть „методомъ“. Если же Онъ только „методъ“, то какая же Онъ гарантія? Богъ-методъ не спасаетъ человѣка и человѣчество не только отъ гибели, но даже и отъ безсонной ночи. Въ концѣ-концовъ это — методъ страуса. Спасаться отъ страха конечной гибели человѣчества надеждою на нашу „идею“, которой завѣдомо для насъ не соотвѣтствуетъ ничего реальнаго,—значитъ прятать голову подъ крыло.

VI.

Вмѣстѣ съ идеей Бога испаряется въ ничто идеалъ „вѣчности“. По признанію самого Когена „вѣчность“ есть отвлеченіе: бытіе сообщается ей волей [1]). Однако же нетрудно убѣдиться, что никакая человѣческая воля не въ состояніи сдѣлать дѣйствительностью призракъ.

„Вѣчность,—говоритъ нашъ авторъ,—не что иное, какъ точка зрѣнія для не находящаго себѣ покоя (rastlose), безконечнаго стремленія впередъ чистой воли. Само по себѣ это означаетъ не вѣчное время и не вѣчное мѣсто, а только вѣчную работу. Къ этой вѣчности устремлена воля, на ней сосредоточивается самосознаніе“ [2]).

Не находить себѣ покоя можетъ только то стремленіе, которое никогда не достигаетъ цѣли: продолжаться вѣчно можетъ лишь та работа, которая не созидаетъ непреходящаго результата, не побѣждаетъ разрушительной силы времени. Это—муки Тантала, работа Сизифа, странствованіе вѣчнаго жида. Но то самое, что для древнихъ олицетворяло собой адскія муки, въ глазахъ Когена выражаетъ собою нравственный идеалъ.

[1]) Eth., 427.
[2]) Eth., 419.

Мы уже имѣли случай указывать, что „вѣчность“ представляется ему недосягаемою. „Вѣчность означаетъ вѣчную задачу, задачу вѣчности“, которая никогда не можетъ быть разрѣшена. Въ безконечномъ прогрессѣ она должна остаться навсегда безконечно отдаленной точкой[1]). Она раскрывается не изолированному индивиду, а коллективному, собирательному самосознанію моральнаго лица. Индивидъ не находитъ въ ней безсмертія, но тѣмъ не менѣе Когенъ видитъ въ ней какое-то „утѣшеніе“ для человѣка.

Утѣшеніе это—довольно страннаго свойства: оно сводится къ тому, что въ своемъ стремленіи къ вѣчности, наша воля становится для насъ безусловно достовѣрною: жажда вѣчности и есть то самое, что удостовѣряетъ существованіе чистой воли, ибо чистая воля не можетъ ничего желать кромѣ вѣчности[2]). Иными словами, утѣшеніемъ для жаждущаго должна послужить самая достовѣрность его жажды, которая никогда не можетъ быть утолена. Среди Сахары путнику грезится оазисъ, обильный источниками влаги. И вотъ его утѣшаютъ тѣмъ, что этотъ источникъ—только миражъ. Ему предстоитъ странствовать безъ конца, безо всякой надежды когда-либо напиться.

Никакого содержанія кромѣ вѣчнаго продоженія работы воли „вѣчность“ въ себѣ не заключаетъ[3]). „Интересъ чистой воли и нравственнаго самосознанія направленъ единственно къ тому, чтобы не было остановки для жизни воли“[4]). Нетрудно убѣдиться, что такимъ образомъ понимаемая „вѣчность“ есть вѣчный прогресъ въ пустотѣ, ибо нравственный идеалъ никогда не можетъ быть въ ней осуществленъ. Возможность достиженія нравственнаго совершенства находится въ противорѣчіи съ основнымъ понятіемъ чистой воли: „это нравственное совершенство сдѣлало бы излишнею чистую волю и уничтожило бы ея самосознаніе“[5]).

[1]) Eth., 411, 171.
[2]) Eth., 412.
[3]) Eth., 415.
[4]) Eth., 409.
[5]) Eth., 410.

Иными словами, съ достиженіемъ окончательнаго результата нравственная дѣятельность теряетъ смыслъ и должна прекратиться. Когенъ допускаетъ здѣсь возможность только относительнаго прогресса и относительныхъ результатовъ. Цѣнность науки не уменьшается для насъ отъ того, что она съ нашей точки зрѣнія не только не закончена, но и не можетъ быть закончена; такъ же точно дѣло обстоитъ и съ цѣнностью нравственности [1]). Это отрицаніе осуществимости безусловнаго совершенства тѣмъ болѣе поразительно, что Когенъ признаетъ центральное значеніе *идеи безусловной цѣли* для этики: по его словамъ, современному человѣку всего ближе къ сердцу вопросъ, имѣетъ ли дѣйствіе „абсолютную цѣль,—не такую цѣль, для которой человѣкъ истрачивается только какъ средство и орудіе, но такую, въ которой онъ, какъ человѣкъ, остается самоцѣлью человѣчества“ [2]). Въ чемъ же заключается это „абсолютное“? Съ перваго взгляда можетъ показаться, что это—сама чистая воля; она не обусловлена чѣмъ-либо другимъ внѣ ея; она сама себѣ служитъ основаніемъ и условіемъ; она отрѣшена отъ всякаго извнѣ даннаго предмета; для нея нѣтъ такого предмета, который былъ бы безусловнымъ какъ таковой. Въ собственномъ смыслѣ слова она—безпредметна, ибо всякій ея предметъ долженъ разрѣшиться въ дѣйствіе [3]). И, однако, Когенъ категорически заявляетъ, что абсолютность чистой воли—лишь кажущаяся: она абсолютна *только въ методѣ*. Въ методѣ она полагается какъ условіе и масштабъ всѣхъ цѣнностей [4]). Отсюда ясно, что безусловное для этики Когена—не сама чистая воля, а единственно ея методъ.

Методъ чистой воли можетъ проявиться только въ дѣйствіи; этимъ и объясняется, почему въ этикѣ Когена дѣй-

---

[1]) Eth., 411.

[2]) Eth., 321.

[3]) Eth., 185—186.; ср. 201, гдѣ Когенъ видитъ въ безпредметности отличіе чистой воли отъ желанія.

[4]) Eth., 187—188.

ствіе, независимо отъ его результата становится цѣлью. Для него „чистая воля ни въ какомъ случаѣ не есть абсолютная воля въ томъ ложномъ смыслѣ абсолютнаго, которое означаетъ всеобщее и въ самомъ себѣ самостоятельное бытіе". То бытіе абсолютной субстанціи, которое уничтожила логика, должно быть признано пустою иллюзіей и въ этикѣ. Въ этикѣ чистой воли можетъ итти рѣчь не объ этомъ пустомъ бытіи, а только о бытіи дѣйствія—„о томъ бытіи, которое, въ дѣйствіи впервые возникаетъ". Что же касается дѣйствія, то у него нѣтъ иного содержанія и иного предмета кромѣ того, который въ немъ самомъ заключается и въ немъ совершается. „Для воли не существуетъ никакого другого предмета и, слѣдовательно, никакого абсолютнаго предмета кромѣ самаго дѣйствія, которое есть условіе" [1]). Здѣсь дѣйствіе—и содержаніе и предметъ [2]). Въ этомъ сказывается отличіе между мыслью и волей. „Для мысли предметъ есть содержаніе и цѣль; а дѣйствіе есть средство, чтобы произвести предметъ. Въ волѣ, напротивъ, цѣлью и содержаніемъ служитъ дѣйствіе. А предметъ—не что иное, какъ средство произвести и осуществить дѣйствіе" [3]).

Словомъ, въ „Этикѣ чистой воли" дѣйствіе утверждается какъ самоцѣль и самоцѣнность. Съ этимъ связывается у Когена одинъ изъ важнѣйшихъ для оцѣнки его философіи тезисовъ. Именно потому, что воля исчерпывается дѣйствіемъ, она, по его словамъ, достигаетъ высшаго предѣла „рефлексивной имманентности". Въ дѣйствіи воля не только не выходитъ изъ себя во внѣшній міръ, но наоборотъ, въ немъ и чрезъ него она уходитъ внутрь, завершаетъ свое самоуглубленіе [4]). Когенъ не замѣчаетъ того, что этимъ его ученіемъ весь волевой процессъ превращается въ сплошную безсмыслицу. Если смыслъ существованія воли—въ ней самой, то къ чему это стремленіе дѣйствовать и проявляться во внѣш-

---

[1]) Eth., 187.
[2]) Eth., 186.
[3]) Eth., 175.
[4]) Eth., 175.

немъ, эмпирическомъ мірѣ? Если самая сущность „чистой воли“ заключается въ безусловномъ отрѣшеніи отъ всего даннаго, эмпирическаго, то какъ можетъ этотъ эмпирическій міръ стать для нея цѣлью? Болѣе того, какъ можетъ онъ стать для нея средствомъ? Если эмпирическія средства могутъ служить цѣлямъ чистой воли, то не ясно ли, что она эмпирически обусловлена, зависитъ отъ внѣшняго предмета и, слѣдовательно, вовсе не есть „чистая“ воля. Если же, какъ говоритъ авторъ „чистой этики“, въ дѣйствіи и чрезъ дѣйствіе воля не входитъ во внѣшній міръ, а наоборотъ, только уходитъ внутрь себя, то не очевидно ли, что вся ея *внѣшняя* дѣятельность призрачна, пуста, а, стало быть, и безцѣльна?

Всѣ попытки Когена—поставить передъ чистой волей какую бы то ни было цѣль—терпятъ крушеніе. По его словамъ, „цѣль есть методъ: поэтому она никогда не можетъ стать вещью“ [1]). На самомъ дѣлѣ цѣль-методъ не можетъ стать не только вещью, но и вообще реальностью; поэтому неудивительно, что у Когена цѣли нравственной дѣятельности превращаются въ способы достиженія цѣлей, эти послѣднія въ свою очередь въ способы и т. д. до безконечности. Всѣ его разсужденія вращаются въ порочномъ кругу, изъ котораго нѣтъ выхода.

По самой природѣ своей „чистая воля“ не можетъ быть обращена на что-либо внѣшнее. Поэтому содержаніемъ ея самосознанія является не какой-либо отличный отъ нея объектъ, а *субъектъ* [2]). Точнѣе говоря, въ чистой волѣ субъектъ и объектъ совпадаютъ. „Я есть только часть, сторона, одно изъ проявленій „ты“ [3]). Понятно, что для чистой воли самосознаніе является истиннымъ мотивомъ, глубочайшимъ руководящимъ и рѣшающимъ двигателемъ [4]), ибо для нея цѣлью является субъектъ.

---

[1]) Logik., 309.
[2]) Eth., 203.
[3]) Eth., 258.
[4]) Eth., 207.

Что же это за цѣль?—Какъ только мы присматриваемся къ ней ближе, она улетучивается какъ призракъ. Мы уже видѣли, что по Когену субъектъ нравственной дѣятельности, или „самости", не только не данъ, но и никогда не можетъ быть данъ: ему суждено оставаться навѣки только задачей [1]), и потому—задачей неразрѣшимой. Правда, въ одномъ мѣстѣ Когенъ намекаетъ на возможность, если не окончательнаго, то, по крайней мѣрѣ, приблизительнаго ея разрѣшенія. Онъ говоритъ, что „самость есть ступень въ ея самоосуществленіи" [2]). Казалось бы, это изреченіе можетъ имѣть только одинъ опредѣленный смыслъ,—что наше „я" есть нѣкоторая становящаяся реальность, которая подлинно существуетъ, но не можетъ считаться готовою или законченною въ какой-либо моментъ времени, такъ какъ она непрерывно развивается. Однако, Когенъ возражаетъ противъ такого пониманія и признаетъ его остаткомъ „психологическаго, сенсуалистическаго предразсудка". На самомъ дѣлѣ, по его мнѣнію, самости нѣтъ въ процессѣ развитія не только въ качествѣ совершеннаго, но и въ качествѣ совершающагося [3]): будучи нашей задачей и цѣлью, волящее я никогда и ни въ какомъ случаѣ не должно быть понимаемо какъ психологическій источникъ, какъ могущество или сила такъ называемаго самосознанія [4]). Оно не дано не только какъ эмпирическій фактъ, но даже и какъ первообразъ, ибо въ немъ все сводится къ самоопредѣленію, къ дѣйствію. Не субъектъ является источникомъ дѣйствія, а какъ разъ наоборотъ: относительно чистой воли можно сказать: „въ началѣ было дѣйствіе" [5]).

Субъектъ—не отправная точка нравственной дѣятельности, а ея конечная цѣль. Въ этомъ состоитъ руководящая точка зрѣнія ученія Когена о свободѣ и въ этомъ—главное

---

[1]) Eth., 384, 338—339, 347.
[2]) Eth., 350.
[3]) Eth., 351.
[4]) Eth., 260.
[5]) Eth., 348.

отличіе отъ ученія Канта. Кантъ понимаетъ свободу какъ „умопостигаемую причинность", какъ способность субъекта самопроизвольно начинать рядъ дѣйствій; для него свобода есть реальное, дѣйствительное самоопредѣленіе, ибо она служитъ проявленіемъ умопостигаемаго характера человѣка, его „нумена": послѣдній представляетъ собою подлинную сущность, вещь въ себѣ. Напротивъ, Когенъ удаляетъ изъ понятія свободы все реальное. Для него „умопостигаемый характеръ ни въ какомъ случаѣ не означаетъ умопостигаемую причину": онъ—только идея, только цѣль, только задача [1]).

Съ этой точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи о какомъ-либо самостоятельномъ духовномъ дѣятелѣ, который бы предшествовалъ самоопредѣленію и нравственному законодательству. Нравственное законодательство не есть продуктъ, или проявленіе „самости": наоборотъ, оно направлено къ созданію самости" [2]). Усвояя кантовскую терминологію, Когенъ учитъ, что свобода есть „автономія"; но въ результатѣ его истолкованія какъ отъ свободы, такъ и отъ автономіи остается одна пустая скорлупа.— „Авто-номія"—греческое слово, которое состоитъ ихъ двухъ корней αὐτός— самость и νόμος—законъ. По Когену онъ обозначаетъ не проявленіе какой-либо реальности, а сочетаніе двухъ задачъ — закона и самости. Какъ „законъ" и „самость" суть не что-либо данное, а только заданное, поэтому и „автономія" никогда не можетъ быть дана: она цѣликомъ сводится къ „задачѣ" [3]), при чемъ разрѣшеніе этой задачи было бы ея уничтоженіемъ. „Такимъ образомъ,—заключаетъ Когенъ,— свобода разъяснена (umgedeutet) и превращена въ конечную цѣль, въ самоцѣль" [4]). Понятіе автономіи здѣсь замѣняется понятіемъ „автотеліи": смыслъ послѣдняго сводится къ тому, что лицо есть цѣль въ себѣ [5])

[1]) Eth., 392.
[2]) Eth., 339.
[3]) Eth., 325.
[4]) Eth., 322.
[5]) Eth., 323.

Здѣсь мы сталкиваемся съ новой попыткой — наполнить конкретнымъ содержаніемъ отвлеченную схему „чистой этики". Подъ руками Когена она внезапно превращается въ соціалистическую систему. Понятіе „самоцѣли" кладетъ рѣзкую грань между лицомъ и вещью. Если лицо есть безусловная цѣль, то вещь есть безусловное средство. „Вещь обладаетъ цѣнностью,—т.-е. рыночною цѣною, ибо цѣнность есть цѣнность оборота. Напротивъ, у лица нѣтъ цѣнности: у него есть достоинство". Возможно ли согласовать съ достоинствомъ личности рыночную оцѣнку цѣнности работы? Въ этомъ заключается великій вопросъ современной политики и, сообразно съ этимъ, современной этики [1]).

Когенъ находитъ обоснованіе соціализма въ третьей формулѣ категорическаго императива Канта: „дѣйствуй такъ, чтобы человѣчество какъ въ твоемъ лицѣ, такъ и въ лицѣ всякаго другого всегда было бы для тебя цѣлью и никогда только средствомъ". Выраженное здѣсь пониманіе человѣка, какъ самоцѣли, по Когену находитъ себѣ послѣдовательное и законченное выраженіе только въ соціалистическомъ строѣ: всякій другой общественный строй превращаетъ человѣческаго индивида въ средство, орудіе культуры: въ соціализмѣ индивидъ впервые получаетъ значеніе, соотвѣтствующее его достоинству: поэтому въ немъ раскрывается новый, истинный смыслъ свободы. Не о томъ идетъ здѣсь рѣчь—является ли человѣкъ первоначальнымъ источникомъ и первоначальнымъ виновникомъ своего дѣйствія; по Когену, эта метафизическая задача можетъ интересовать Буриданова осла; дѣйствительно, интересенъ лишь вопросъ о томъ, является ли человѣкъ безусловной цѣлью дѣйствія [2]).

Нетрудно убѣдиться, что весь этотъ переходъ отъ „чистой этики" къ соціализму на самомъ дѣлѣ есть грубѣйшій логическій скачокъ. Все, что учитъ „чистая этика" о лицѣ-самоцѣли, относится не къ живому человѣку, не къ психо-

---

[1]) Eth., 322.

[2]) Eth., 320—321.

логическому субъекту, а къ субъекту этическому, который, какъ мы видѣли, въ эмпирическомъ мірѣ не данъ, а заданъ. Напротивъ, въ соціализмѣ „самоцѣлью“ является именно данный въ опытѣ психологическій субъектъ — живой человѣческій индивидъ. Если мы замѣнимъ субъекта этическаго субъектомъ психологическимъ, у насъ ровно ничего не останется отъ „чистой этики“; наоборотъ, если мы поставимъ цѣлью нашей дѣятельности не живого человѣка, а абстрактное „этическое“ лицо, то почему намъ не обходиться съ живымъ человѣкомъ какъ съ средствомъ? Тогда у насъ ничего не останется отъ когеновскаго пониманія „соціализма“.

Переходъ отъ чистой этики къ соціализму, такимъ образомъ, явно невозможенъ: кромѣ логическаго скачка въ немъ есть и логическое противорѣчіе. Оставаясь на почвѣ „чистой этики“, Когенъ категорически заявляетъ, что „никакой индивидъ, никакая личность не должна имѣть безусловной цѣнности для нравственной самости и надъ нею“ [1]). Между тѣмъ весь его соціализмъ утверждается на началѣ „самоцѣли“ и самоцѣнности того же индивида-личности. Собственно говоря, у Когена не одно, а два противорѣчащихъ другъ другу пониманія субъекта нравственной дѣятельности или „самости“. Съ одной стороны самость есть только задача, только цѣль, которая никогда не можетъ совпасть съ „множественнымъ человѣкомъ“ и стать эмпирическимъ даннымъ; съ другой стороны, она — эмпирически обусловленное, множественное явленіе. Когенъ допускаетъ, что „самость“ человѣка можетъ быть убита, что ее можно уничтожить взрывомъ динамита [2]). Мало того, ея дѣеспособность можетъ быть подорвана голодомъ или болѣзнью. „Вопросъ желудка“, которымъ занимается соціализмъ, — на самомъ дѣлѣ есть вопросъ о сохраненіи той жизненной силы, которая необходима для „чистоты“ самосознанія и воли; поэтому онъ цѣликомъ входитъ въ облать „чистой этики“ [3]).

[1]) Eth., 340.
[2]) Eth., 355.
[3]) Eth., 395.

Изъ всего предшествующаго ясно, что на вопросъ, поставленный въ началѣ настоящаго изслѣдованія, приходится дать безусловно отрицательный отвѣтъ. — „Этика чистой воли“ не только неприложима къ человѣку, она даже вовсе его не касается и проходитъ мимо него. Пока Когенъ остается вѣренъ своимъ принципамъ, онъ разсуждаетъ только о человѣкѣ искусственномъ, „методическомъ“, о человѣкѣ-„понятіи“, объ „идеѣ“, которая никогда осуществиться не можетъ. Напротивъ, какъ только заходитъ рѣчь о человѣкѣ живомъ, дѣйствительномъ, этика чистой воли испаряется въ ничто: ея авторъ впадаетъ въ полное противорѣчіе съ ея началами.

Этикѣ „чистой воли“ въ сущности нѣтъ дѣла до человѣка: ее интересуетъ лишь вопросъ о методѣ. Но отсюда вытекаетъ жестокій для нея выводъ: человѣку также до нея рѣшительно нѣтъ дѣла.

VII.

Заключеніе.

Остается подвести итоги нашему изложенію и сдѣлать заключительные выводы. Разбираемое ученіе интересуетъ насъ съ двухъ точекъ зрѣнія: во-первыхъ, оно есть *система чистаго апріоризма*, попытка свести философію къ системѣ апріорныхъ понятій; во-вторыхъ, оно представляетъ собою одно изъ наиболѣе типичныхъ въ наше время проявленій *чистаго раціоналистическаго имманентизма*. Обѣ эти стороны въ ученіи Когена неразрывно связаны между собою. Чистая мысль все изъ себя черпаетъ, сама создаетъ все свое содержаніе: это значитъ, во-первыхъ, что она не можетъ воспринять въ себя никакого содержанія извнѣ, изъ какихъ либо эмпирическихъ данныхъ и, во-вторыхъ, что вообще нѣтъ ничего ей запредѣльнаго или внѣшняго. Нѣтъ бытія трансцендентнаго чистой мысли: мысль тожественна бытію. Отсюда видно, что панметодизмъ, который все сводитъ къ „точкамъ зрѣнія“, „гипотезамъ“ и способамъ дѣйствія чистой

мысли и чистой воли, ведетъ борьбу на два фронта: противъ эмпиризма и противъ всякой метафизики, въ особенности противъ метафизики религіозной. Мы уже убѣдились, что съ обѣихъ сторонъ онъ терпитъ полное пораженіе.

Прежде всего апріоризмъ въ ученіи Когена не выдержанъ по всей линіи. То внутреннее противорѣчіе между требованіемъ „чистоты“ и безсознательнымъ эмпиризмомъ, которое мы отмѣтили въ „этикѣ чистой воли“, проходитъ красной нитью черезъ всю философскую систему марбургскаго профессора. Въ его логикѣ мы видимъ совершенно то же самое. Съ одной стороны, вся наука обусловлена a priori системой категорій—понятій чистой мысли; съ другой стороны, вся система категорій обусловлена рядомъ эмпирическихъ данныхъ—фактомъ данной науки, даннымъ ея состояніемъ, фактомъ существованія рода человѣческаго и даннымъ состояніемъ его культуры. У Канта, какъ извѣстно, выведена въ „Критикѣ чистаго разума“ неподвижная система категорій, которыя носятъ на себѣ печать всеобщности и необходимости. У Канта категоріи—независимы отъ эмпирическихъ фактовъ именно потому, что онѣ обусловливаютъ собою возможность познанія *вообще*, возможность опыта *вообще*. Совершенно другое мы видимъ у Когена: у него бытіе категорій зависитъ отъ существованія *данной* науки, т.-е. въ концѣ-концовъ отъ частнаго факта. „Всеобщность и необходимость“ съ этой точки зрѣнія вовсе не являются существеннымъ свойствомъ категорій: онѣ—подвижны и измѣнчивы, ибо онѣ—не болѣе, какъ предположенія, гипотезы измѣнчиваго человѣческаго знанія. „Прогрессирующая наука ищетъ и, сообразно съ своимъ фактическимъ прогрессомъ, находитъ болѣе глубокія и точныя основанія; поэтому она должна вновь формулировать свои начала и, сообразно съ этимъ, мѣнять свои основныя понятія. Поэтому о неизмѣнныхъ основахъ науки не можетъ быть и рѣчи“ [1]). Всего менѣе

[1]) Logik, 499.

какая-либо таблица категорій можетъ претендовать на исчерпывающую полноту. Разъ прогрессируетъ наука, должны прогрессировать и „чистыя познанія". По Когену новыя проблемы вызовутъ новыя категоріи, ибо онѣ потребуютъ новыхъ предположеній [1]).

Съ одной стороны, у нашего автора въ силу тожества мысли и бытія вся дѣйствительность такъ или иначе сводится къ категоріямъ, или, что то же, къ методамъ мысли. Съ другой стороны, категоріи обусловлены подвижной, текучей и несомнѣнно отличной отъ нихъ дѣйствительностью—фактомъ науки, которая составляетъ частное проявленіе культуры. То же противорѣчіе мы нашли и въ этикѣ, гдѣ, „чистая", т.-е. безусловно апріорная, нравственность также эмпирически обусловлена рядомъ психическихъ и физическихъ фактовъ. Ученіе Когена нѣсколько напоминаетъ манію того ботаника, который отрицаетъ существованіе живыхъ цвѣтовъ и признаетъ дѣйствительно существующимъ только свой гербарій и способы сушенія вошедшей въ него флоры. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ не можетъ не вспомнить, что гербарій обязанъ своимъ происхожденіемъ прогулкамъ въ поляхъ и лѣсахъ, что безопасность этихъ прогулокъ обусловливается высокимъ состояніемъ культуры и въ частности существованіемъ хорошо организованнаго государства. И мысль его не въ состояніи выйти изъ порочнаго круга: съ одной стороны, не будь этого гербарія и этихъ способовъ сушенія,—не было бы флоры; съ другой стороны, не будь флоры, не было бы и гербарія. Такого рода мысли приходятъ въ голову только кабинетнымъ ученымъ. Когенъ попалъ въ положеніе узника въ платоновой пещерѣ. Онъ принялъ тѣни, мелькающія на стѣнѣ его темницы, за самую дѣйствительность. Есть двѣ величины, которыя для него заслоняютъ все на свѣтѣ—весь міръ существующаго и должнаго: это, во первыхъ, тѣ научныя методы, которыя наполняютъ жизнью его ученый

[1]) Logik, 342—343.

кабинетъ, и, во-вторыхъ, та государственная организація, которая охраняетъ спокойствіе этого кабинета. Не потому ли наука замѣнила для него дѣйствительный міръ, а государство—нравственный идеалъ? Среди нѣмецкихъ философовъ это боготвореніе научнаго знанія въ связи съ культомъ государства—явленіе не единственное въ своемъ родѣ: оправданіемъ тутъ можетъ служить высокое состояніе нѣмецкой науки и то справедливое довѣріе, которое внушаетъ къ себѣ нѣмецкая государственность. Зарожденіе ученія Когена въ Германіи во всякомъ случаѣ понятнѣе, чѣмъ увлеченіе имъ въ Россіи.

Раціонализмъ разбираемаго ученія и его имманентизмъ—явленія того же порядка, какъ и его апріоризмъ. Здѣсь выразилось настроеніе мысли, которая себѣ довлѣетъ и не хочетъ знать о чемъ-либо запредѣльномъ: въ атмосферѣ ученаго кабинета она находитъ себѣ полное и окончательное удовлетвореніе. Съ этимъ связана вражда противъ какого бы то ни было метафизическаго и религіознаго исканія, ожесточенное отрицаніе трансцендентнаго. Одно изъ основныхъ положеній Когена заключается въ томъ, что міръ, доступный чистой мысли, есть міръ единственно реальный и единственно возможный: для него вообще нѣтъ такого предмета, который бы не былъ предметомъ познанія. Онъ отвергаетъ понятіе „вещи въ себѣ“: поэтому міръ явленій превращается для него въ подлинно сущее, въ абсолютную реальность, внѣ которой ничего не существуетъ; въ его системѣ—вещь въ себѣ сводится къ методической формулѣ, а съ „явленія“ окончательно совлекается видимость „кажущагося“, неистиннаго бытія [1]). Поэтому его этикѣ нѣтъ дѣла до трансцендентнаго: она по существу антиметафизична и антирелигіозна. Для *нея реальна? только чувственная природа* [2]).

Послѣднее утвержденіе какъ будто странно звучитъ въ

---

[1]) Eth., 25—27; Logik, 213, 422.
[2]) Eth., 28, 51.

устахъ автора „чистой логики“, для котораго бытіе тожественно чистой мысли. И, однако, впаденіе въ плоскость эмпиріи неизбѣжно для мыслителя, который не можетъ или не хочетъ подняться на высоты метафизическаго умозрѣнія. Сама изъ себя человѣческая мысль не въ состояніи родить никакого содержанія: она черпаетъ его или изъ того, что надъ нами, или изъ того, что подъ нами. Мыслитель, который отвергъ все потустороннее, таинственное, горнее, долженъ неизбѣжно утверждать смыслъ своего существованія въ чемъ-либо здѣшнемъ, посюстороннемъ: у него нѣтъ крыльевъ, чтобы подняться надъ областью чувственно воспринимаемаго.

Яркое тому доказательство являетъ собою „философія Когена“. Въ мірѣ явленій она находитъ не только безусловную реальность, но и безусловную цѣнность. Этотъ міръ наполняетъ собою всю ея схему безусловнаго. Включеніе идеи Бога въ „методику понятій“, для нашего мыслителя по крайней мѣрѣ, столь же характерно, какъ и его вражда противъ религіи; онъ не просто отвергъ религію, а вынулъ изъ нея душу: взялъ идею Бога и превратилъ ее сначала въ пустую оболочку, а затѣмъ заполнилъ чисто земнымъ содержаніемъ. Идея Бога у Когена означаетъ, что здѣшняя чувственная природа въ сочетаніи съ нашей земной государственностью представляетъ собою безусловную правду, предѣлъ всякаго совершенства и потому должна быть сохранена навѣки. Иначе говоря, идея Бога здѣсь—только санкція и апоѳеозъ для всего здѣшняго: это—печать божественнаго для жизни тѣхъ существъ, которыя „обладаютъ логикой и математикой“.

Мы уже видѣли, что этотъ апоѳеозъ оканчивается жалкимъ крахомъ. Этика Когена впутывается въ безысходныя противорѣчія, и намъ ясно почему: мы уже видѣли, что одни изъ нихъ обусловливаются невозможностью обойтись въ философіи безъ эмпирическихъ данныхъ и, слѣдовательно, коренятся въ самомъ существѣ чистаго апріоризма. Другія объясняются невозможностью для философа устра-

нить тѣ необходимыя метафизическія и религіозныя предположенія или гипотезы, на которыхъ покоятся вся наша жизнь и сознаніе.

Борьба Когена противъ метафизики неудачна прежде всего потому, что онъ не въ состояніи вытравить метафизику даже изъ собственной своей системы. Что сказать о философскомъ ученіи, которое вѣритъ въ безусловную реальность міра явленій? Развѣ не очевидно, что оно заключаетъ въ себѣ рядъ сужденій о подлинно сущемъ, т.-е. въ концѣ-концовъ онтологію? Послѣдовательный отказъ отъ метафизики, называетъ ли онъ себя позитивизмомъ, агностицизмомъ или какъ-нибудь иначе, неизбѣжно облекается въ форму скептицизма. Онъ утверждаетъ, что мы лишены всякой возможности знать, есть или нѣтъ за предѣлами явленій какая-нибудь реальность. Совершенно иное мы видимъ у Когена: разъ онъ отрицаетъ существованіе запредѣльнаго, міръ явленій тѣмъ самымъ превращается для него въ абсолютное. Такимъ образомъ противорѣчіе лежитъ въ основѣ борьбы нашего писателя противъ метафизическаго міросозерцанія. Его гносеологія есть въ концѣ-концовъ въ самой своей основѣ догматическая метафизика.

То же должно сказать и о его этикѣ. Мы видѣли, что эта этика почитаетъ въ человѣкѣ „самоцѣль“ и „самоцѣнность“: она высокаго мнѣнія о „человѣческомъ достоинствѣ“ и безусловно осуждаетъ все то, что ему противорѣчитъ; мы помнимъ, что эти разсужденія наводятъ Когена на мысль о міровой цѣли, о планѣ всемірной исторіи. Тутъ мы имѣемъ не простую послѣдовательность мыслей, а необходимую логическую связь. Признавать человѣка „самоцѣлью“ можно только съ точки зрѣнія абсолютной, универсальной цѣли. Почитать его какъ „безусловную цѣнность“ значитъ—предполагать, что онъ является таковою не въ нашемъ только человѣческомъ мнѣніи, а въ объективномъ строѣ мірозданія. Если человѣкъ—только преходящее явленіе, которое сегодня есть, а завтра должно

исчезнуть, если онъ не объективно дорогъ съ точки зрѣнія міровой цѣли, *для вселенной*, то онъ обладаетъ цѣнностью весьма относительною. Даже для насъ—людей, человѣкъ можетъ быть безотносительно дорогъ лишь при томъ условіи, если онъ—возможный носитель безусловно-божественной, а потому—непреходящей жизни. Попытка Когена—устранить изъ области философіи вопросъ о судьбѣ человѣка крайне неудачна и притомъ совершенно непослѣдовательна, ибо въ концѣ-концовъ и онъ признаетъ, что увѣренность въ сохраненіи человѣческаго рода—необходимое предположеніе этики. Спрашивается, что же такое это безсмертіе рода, если смертенъ каждый отдѣльный индивидъ, входящій въ его составъ? Возможна ли вѣра въ человѣчество тамъ, гдѣ нѣтъ вѣры въ человѣка? Та и другая неотдѣлима отъ вѣры въ торжество добра, въ окончательную побѣду жизни надъ смертью. Съ одной стороны, Когенъ не въ состояніи вполнѣ отъ нея отрѣшиться; съ другой стороны, она не умѣщается въ прокрустово ложе его „системы“ и служитъ здѣсь элементомъ противорѣчія.

Смыслъ жизни и смыслъ нравственности предполагаетъ то самое „запредѣльное“, горнее, которое отрицается ученіемъ Когена. Нельзя безнаказанно отрицать то самое, чѣмъ живетъ человѣческая душа. Міросозерцаніе, которое отвергаетъ *необходимыя гипотезы* духовной и душевной жизни, тѣмъ самымъ становится бездушнымъ. Съ этой точки зрѣнія ученіе Когена заслуживаетъ вниманія, какъ типическое въ своей цѣльности построеніе. Умертвивши Бога, онъ не оставилъ на свѣтѣ ничего живого и превратилъ міръ въ царство тѣней. И небо, и земля, и міръ духовный, и міръ тѣлесный, и Богъ, и человѣкъ, все у него изсушено и превращено въ „методу“.

Кн. Евгеній Трубецкой.