

**А. Пома**  
  
**КРИТИЧЕСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ  
ГЕРМАНА КОГЕНА**

## Глава шестая. ЭТИКА<sup>1</sup>

### 1. Развитие когеновской интерпретации этики Канта

В качестве введения в исследование этики Когена, а также для того, чтобы акцентировать внимание на ее критическом значении, можно, как это сделано в логике, начать с рассмотрения интерпретации и преодоления этики Канта самим же Когеном. Как известно, в 1877 году Коген посвятил книгу интерпретации этики Канта «Kants Begründung der Ethik»<sup>2</sup>, которая вышла после его исследования кантовской теоретической философии («Kants Theorie der Erfahrung» 1871 года) и вместе с «Kants Begründung der Ästhetik» (1899) завершила систему его интерпретации критической философии Канта (к которой позднее, в 1907 году, был добавлен «Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft»). По отношению к кантовской практической философии уже в первой своей работе Коген занял критическую позицию по различным пунктам, а по некоторым аспектам и вовсе вышел за ее рамки, пытаясь исправить ее слабые стороны и недостатки. Тем не менее в последующие годы этическая мысль Когена, а параллельно и его позиция в отношении Канта по этому вопросу заметно эволюционировала вплоть до ее систематической формулировки в работе «Ethik des reinen Willens», уже очень далекой (а по некоторым аспектам и противоположной) по сравнению с первым изданием «Kants Begründung der Ethik». Я не буду рассматривать эту эволюцию главным образом по той причине, что это уже было сделано Эггертом Винтером<sup>3</sup>. Ограничусь лишь кратким указанием, ссылаясь на проведенный мной анализ работы Винтера.

При первом же обращении к кантовской этике в первом издании «Kants Begründung der Ethik» Когена не удовлетворил тот факт, что не был выведен моральный закон и что Кант объявил его невозможным в связи, как известно, со многими условиями практического и теоретического разума. Для Когена, обнаружившего в трансцендентальном методе первое и важнейшее достоинство кантовской философии, подобное отсутствие не могло остаться незамеченным и представлялось ему затруднительной проблемой. Несмотря на то, что в первом издании «Kants Begründung der Ethik» Коген принимает кантовское отрицание возможности выведения практического априори и замещает его своей интерпретацией (см. *KBE*, S. 179) (на самом деле, речь идет не о принятии кантовской мысли, а о намерении ее объяснить, прежде чем говорить о ней в своей книге, что Коген хотел представить в качестве поясняющего комментария, а не критического анализа), уже в этой работе он неудовлетворен данным решением и исследует возможность обоснования априорного принципа нравственности внутри самой кантовской философии.

<sup>1</sup> Глава из книги известного итальянского философа, профессора Туринского университета Андреа Помы «Критическая философия Германа Когена» (*Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen*. Ugo Mursia Editore. Milano, 1988).

<sup>2</sup> В тексте употребляются следующие сокращения наименований произведений Когена:

*KBE* = Kants Begründung der Ethik;

*KTE* = Kants Theorie der Erfahrung;

*LRE* = Logik der reinen Erkenntnis;

*ERW* = Ethik des reinen Willens;

*BR* = Der Begriff der Religion im System der Philosophie;

*S* = Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte;

*J* = Jüdische Schriften.

<sup>3</sup> См. *Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens*. B., 1980. S. 212 (особенно S. 238).

Предпринятый Когеном анализ значения интерпретации практического априори представляет собой первую попытку в этом направлении. Он отвергает все интерпретации, объясняющие открытие практического априори и эмпирическим и догматико-спекулятивным способом (см. *KBE*, S. 179), и старается доказать правильность позиции аналитического понятия в себе — понятия «чистой воли» в трансцендентально-методическом смысле в качестве «абстракции» (см. *KBE*, S. 186), необходимой для обоснования возможности морали. Коген пишет: «Следуя трансцендентальному методу, мы исходим из аналитического понятия чистой воли и разворачиваем его содержание относительно установления систематической связи познания, касающейся необходимости практического применения разума. Формулировка морального закона выводится из аналитического понятия чистой воли» (*KBE*, S. 188)<sup>4</sup>.

Тем не менее если попытка Когена доказать кантовское практическое априори останавливается на этом, то оно должно пониматься в качестве аксиомы, идеи, от которой Коген слишком далек, если учесть, что одним из пунктов, по которому уже в первой редакции «*Kants Begründung der Ethik*» Коген критикует Канта, как раз и является учение об аксиомах, от которого он отказывается (см. *KBE*, S. 344). В действительности, попытка оправдать кантовское практическое априори выходит за эти рамки. Вся первая часть «*Kants Begründung der Ethik*» (см. *KBE*, S. 23–133) посвящалась теории идеи и была задумана с целью показать, что уже в теоретической философии Канта наблюдается потребность в практической философии, базирующейся на принципе априори. Интерпретация кантовской теории идей, развернутая Когеном на этих страницах, следовательно, не ставит своей задачей только включение интерпретации «Критики чистого разума», изложенной в первом издании «*Kants Theorie der Erfahrung*» (которая действительно была неполна по сравнению с *трансцендентальной диалектикой* Канта), как подчеркивал Коген в «*Vorrede*» ко второму изданию «*Kants Theorie der Erfahrung*» (см. *KTE*, S. XV). Данная интерпретация стремится также показать, как теория идей, изложенная Кантом в «Критике чистого разума», является переходом к «Критике практического разума» и к обоснованию практического априори, таким образом, она стремится показать то единство кантовской философии, в которое верил сам Кант и в котором был убежден Коген (см. *ERV*, S. 227).

В интерпретации кантовской теории идей Коген не только радикальным образом ставит проблему вещи в себе, растворяя ее в идее, но и показывает двойной смысл кантовской критической философии как определения границ познания и одновременно как постоянного стремления к безусловному. Он пытается показать, что идеи, основной смысл которых может сводиться к идее цели, представляют собой неотъемлемую часть нового понятия «опыта», разработанного Кантом, для которого познание выступает бесконечной задачей. Главным образом, идея свободы, в том виде, в котором она понимается Кантом в *трансцендентальной диалектике*, в интерпретации Когена получает намного более позитивную роль, что следует из кантовского текста. В «Критике чистого разума» Кант, действительно, ограничивался утверждением того, что «природа по крайней мере не *противоречит* причинности из свободы», не желая доказывать «*возможности* свободы» [В 377]. Коген же полагает, что сам опыт требует и обосновывает возможность этики посредством идеи свободы: «Учение об опыте показывает, что сами его выводы ведут к этике; что реальность в своих пределах, в своих предпосылках, в своих основаниях делает необходимым понятие другого типа реальности — реальности, основывающейся на тех же предпосылках и коренящейся в тех же методологических условиях» (см. *KBE*, S. 16)<sup>5</sup>.

На самом деле, «интеллигибельная возможность опыта» отсылает к ее обоснованию в безусловности идеи<sup>6</sup>.

Вскоре, уже в «*Biographisches Vorwort zu F. A. Lange, Geschichte des Materialismus*», написанной в 1881 году (но опубликованной в 1882-м), Коген отказывается от подобной постановки вопроса, которая так и не появится в «*Ethik des reinen Willens*». Даже во втором издании «*Kants Begründung der Ethik*» в 1910 году Коген систематично исправляет те места, где такой подход очевиден, чтобы избежать возможности и, может быть, как мы увидим далее, даже желания полностью сменить ведущую линию первоначальной интерпретации<sup>7</sup>. Что касается причин изменений по сравнению с первоначальной постановкой вопроса обоснования этического априори, Винтер верно подчеркивает, что Коген хоть и

<sup>4</sup> В первом издании *KBE* читаем: «...выводится из аналитической концепции...»; в первом издании *ERV* — «...выводится из концепции...» Это является признаком последовательности в эволюции этической рефлексии Когена, начиная с интерпретации Канта вплоть до формулирования его собственной оригинальной теории, хотя это и не должно оставлять в тени фундаментальные различия между первым изданием «*Kants Begründung der Ethik*» и «*Ethik des reinen Willens*».

<sup>5</sup> В первом издании *KBE* читаем: «...в своих предпосылках, в своих основаниях, делает...»; «...в своих предпосылках, делает...» / «...другого типа реальности...»; «... другой реальности...» / «... методологических условий...» / «... условий...»

<sup>6</sup> Относительно этого см. также *Winter E.* Op. cit. S. 220 (также гл. 3, разд. 4).

<sup>7</sup> См. критический анализ различий двух изданий «*Kants Begründung der Ethik*» относительно этого аспекта: *Winter E.* Op. cit. S. 224.

признает, что значение понятия «свобода» как «самозаконодательства», опирающегося на кантовскую этику, «отличается» (KBE, S. 232) от получаемого им в критике теоретического познания (как простой независимости от причинной связи), фактически не сопряжено с подобной констатацией, поскольку является основопологанием кантовской этики в теории познания именно посредством понятия «свободы»<sup>8</sup>.

К этому, подчеркнутому Винтером доводу, из которого Коген, конечно, делает выводы (как показывают сделанные им исправления во втором издании «Kants Begründung der Ethik» и настойчивость, с которой в «Ethik des reinen Willens» он утверждает независимость этики от логики в отношении содержания), необходимо добавить, по крайней мере, еще один довод, а именно беспокойство о том, чтобы не прийти вновь к фихтеанскому решению. Как мы уже видели, сопоставление своих воззрений с Фихте имеет особую роль и значение в развитии когеновской мысли. В отношении этики необходимо отметить, как это и делает Джанна Джильотти<sup>9</sup>, что уже в первом издании «Kants Begründung der Ethik» «полемика с Фихте занимает... центральное место». Коген упрекает Фихте, главным образом, в искажении кантовского смысла о примате практического разума, имеющего своим следствием отказ от одного из фундаментальных принципов кантовской философии, т. е. от отличия между логикой и этикой. На самом деле Коген должен заметить впоследствии, что основопологание кантовской этики в теории опыта скрыто влекло за собой возвращение к фихтевской интерпретации примата практического разума, поскольку идея, будучи безусловной и интеллигибельно этической, выстраивала основание ценности случайного опыта: если теория опыта обосновывает возможность этики, то это потому, что она признает в интеллигибельной свободе основу случайности опыта. Если теория опыта является в этом смысле *ratio cognoscendi* принципа этики, то он становится *ratio essendi* опыта<sup>10</sup>.

С 1881 года и в дальнейшем Коген смещает ракурс проблемы отношения между логикой и этикой в поисках решения ее не в смысле единства содержания, а в смысле единства метода. Соответственно, решение проблемы трансцендентального выведения этики, от которого Коген не отказывается, он ищет теперь не в обосновании как границе опыта, а в применении метода чистоты, сформулированного в «Logik der reinen Erkenntnis». По этому поводу, как подчеркивает Винтер, в последующих за первым изданием «Kants Begründung der Ethik» работах начинает преобладать проблема обособления науки, обосновывающей «факт», из которого трансцендентальный метод может исходить в этическом пространстве аналогично тому, как это происходит в пространстве логическом. Исследование подобного факта было долгим и сложным: Коген проходит через различные попытки решения этой проблемы<sup>11</sup>, прежде чем подойти к обособлению в конечном итоге в «Ethik des reinen Willens» науки о праве как аналоге математики для логики, а следовательно, прежде чем определить этику в качестве «теории принципов философии права и государства» (ERW, S. VII).

Таким образом, я привел краткое описание осуществленной Винтером реконструкции эволюции когеновской мысли по этим проблемам. Как я уже отмечал, подобная реконструкция является абсолютно надежной, точной и острой и подчеркивает результат пройденного Когеном пути в направлении к концепции этики как методологического основания наук о духе и как трансцендентального рассуждения о праве. Помимо того, что этот аспект ярок, он является еще и главным в «Ethik des reinen Willens», в связи с этим не думаю, что он остался недооцененным. Мне все же кажется, что Винтер уделил недостаточно внимания другим крайне интересным и важным для общей картины критической философии Когена аспектам его этики<sup>12</sup>, что в конечном итоге проявилось в «Ethik des reinen Willens». Так как и для этих аспектов важна точность их воспроизведения и в то же время преодоления, что Коген и предпринимает в отношении Канта, я попробую описать, какую оценку дает Канту Коген в «Ethik des reinen Willens», чтобы определить, какие комплексные значения принимает критицизм в когеновской этике.

## 2. Суждение Когена о Канте в «Ethik des reinen Willens»

<sup>8</sup> См. Winter E. Op. cit. S. 223.

<sup>9</sup> Gliotti G. Hermann Cohen e la fondazione kantiana dell'etica. Firenze, 1977. P. 116.

<sup>10</sup> Указание на этот смысл можно заметить, например, в ERW, S. 23, где Коген, решительно заявив сначала о различиях между логикой и этикой и о предварении ее первой и приписав заслугу подобной расстановки Канту, немедленно заставляет следовать в этому критике Фихте, обратив порядок отношений между логикой и этикой и перепутав, таким образом, две эти сферы.

<sup>11</sup> Для реконструкции этой эволюции вновь обращаю внимание читателя на работу Винтера: Winter E. Op. cit. S. 238.

<sup>12</sup> Гутман также видит в работах Когена обоснование права и отмечает недостаточную обоснованность нравственности (см., например, Guttman J. Hermann Cohens Ethik // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1905. S. XLIX, 388.

Прежде всего необходимо подчеркнуть, что, несмотря на многочисленные критические замечания в адрес Канта, высказанные Когеном в «*Ethik des reinen Willens*», первые ссылки на него в «*Einleitung*» к этой работе являются открытым и очевидным признанием «безмерной заслуги Канта» (*ERW*, S. 14) в этике. Эта дань уважения к заслугам Канта важна для того, чтобы подчеркнуть общую оценку, данную Когеном; она, кроме того, четко прослеживается в рамках диалектических отношений, которые я уже отмечал: отношений точности воспроизведения и вместе с тем преодоления или, еще лучше сказать, преодоления этой точности воспроизведения. В «*Ethik des reinen Willens*» критику и отказ Когена от многих аспектов кантовской этики нельзя рассматривать, не признавая фундаментальной ценности кантовской постановки вопроса вплоть до возврата к Канту для объяснения отхода от кантовской философии. Подобное исследование необходимо не только для верного понимания когеновской интерпретации Канта, но также во избежание риска потери некоторых фундаментальных критериев той же самой этики Когена.

1. *Различие между бытием и долженствованием.* В чем же состоит «безмерная заслуга Канта»? В строгом различии между этикой и логикой, между бытием и долженствованием. В подобном различии «Кант согласуется с Платоном» (*ERW*, S. 14). Кант ясно отмечает необходимость отделить содержание этики — долженствования — от объекта науки о природе — бытия. В данном случае он преграждает путь не только к эвдемонизму, но и к натурализму, являющемуся для Когена намного более пространной философской позицией, для которой эвдемонизм выступает лишь одним из случаев: долженствование не зависит не только от чувственного бытия, но и от бытия в целом, как природа, являющаяся в любом случае задуманной, утверждает противоположность долженствования (см. *ERW*, S. 12). Натурализм это не просто эвдемонизм, это «смертельный друг этики» (*ERW*, S. 12). Поэтому в данном случае это вопрос не случайного содержания, а основания, это — момент кантовского различения, с которым Коген полностью соглашается. В «*Vorrede*» ко второму изданию «*Ethik des reinen Willens*», отвечая на возражение Фридриха Йодля<sup>13</sup>, он уточняет: «Я не борюсь с чувством счастья, а только с идеей его абсолютности» (*ERW*, S. XII). Это важное для понимания концепции социализма и его взаимоотношения с этикой уточнение, к которому он возвращается в тексте (*ERW*, S. 295).

Теоретически обоснованное Кантом противостояние этики любой натуралистической концепции позволяет, помимо этой полемики с эвдемонизмом, отделить критическую этику от логики как основания природы и отойти от любой формы пантеизма, которая, прежде чем отождествить Бога с миром, отождествляет человека с миром (*ERW* 16), а поэтому является формой натурализма.

Как мы уже видели, любую форму философии тождества Коген сводит к пантеизму, а следовательно, к натурализму: даже философия Гегеля, выступающая, главным образом, как историзм, есть не что иное, как форма натурализма (см. *ERW*, S. 44). Любая философия, устраняющая различие между долженствованием и бытием, будь оно задумано как чувственное бытие, математическое бытие физики или историческое бытие, в любом случае является натурализмом. Подлинная этика никогда не может быть построена на этом.

2. *Предварение бытия по отношению к долженствованию.* Заслуга Канта, согласно Когену, заключается не только в том, что он отделил бытие от долженствования, но и в том, что он установил конкретное отношение предварения первым второго, что также является существенным условием критического основания этики: «кантовская формула» — это «бытие и долженствование, а не долженствование и бытие» (*ERW*, S. 23). Всякая философия хочет обратить этот порядок (и Коген сразу же упоминает в последующих строчках Фихте, положившего начало данному направлению), отходит от пути критического основания и неизбежно впадает в метафизическую спекуляцию.

Речь здесь идет абсолютно не о сведении этики к логике, как это было показано ранее, и не об обесценивании этики по отношению к логике. Коген как раз признает главную ценность этики и ее привилегированное положение в системе философии: «Этика, будучи теорией человека, становится центральной точкой философии. И только в ней философия обретает независимость и своеобразие, а сразу после этого — единство» (*ERW*, S. 1).

Коген ограничивается утверждением, что этика не может быть «началом» и «основанием» философии, что у этики должна быть своя предпосылка в логике, хоть и в различии: «Это фундаментальная идея, от которой нельзя отходить: логика — это предпосылка этики, но логика сама по себе не является этикой» (*ERW*, S. 38). По этому поводу уместно будет разъяснить позицию Когена относительно кантовского примата практического разума. Неверно полагать, что Коген просто заменил примат логики приматом этики. Конечно, в «*Kants Begründung der Ethik*» Коген отвергает примат практического разума, понимаемый как основополагание в этике науки о природе (позиция, которую он приписывал главным образом Фихте [*KBE*, S. 288]), и признает его только в том смысле, что проблема человека как цели устанавливает границу теоретического разума. Это проблема, которую

---

<sup>13</sup> Jodl F. H. Cohen. «*Ethik des reinen Willens*» // Neue Presse (Vienna). Literaturblatt vom 10. 1905. September.

практический разум не может охватить своими категориями, но признает как границу саму по себе (см. *KBE*, S. 294).

В «*Ethik des reinen Willens*» позиция Когена существенным образом не меняется. Несмотря на внешнее противоречие между различными пунктами этой работы, Коген совершенно не отступает от своей предыдущей точки зрения. Мы уже видели, как он ставит этику в центр философии; более того, Коген признает, что «только в обратном от человека направлении путь ведет снова к природе» (*ERW*, S. 1). Кажущиеся противоречащими шаги на самом деле таковыми не являются, если раз за разом различать значение, которое Коген понимал под формулой примата практического разума. Если подобная формула бралась в метафизическом смысле, то она отвергалась (см. *ERW*, S. 88). Если же формула понималась в значении сверхданного, то Коген ее принимал (см. *ERW*, S. 23). Эта двойная позиция, вовсе не противоречащая, а напротив, дополняющая, иногда оказывается связанной и абсолютно четкой, как например в «*Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie*» – работе, опубликованной в 1907 году, спустя три года после первой и в том же году после второй публикации «*Ethik des reinen Willens*».

«Значение протестантизма в истории культуры заключается в отделении религии от науки, науки от религии. И философским выражением этой фундаментальной идеи Реформации, в которой Кант связан с Лютером, является добавление логики к этике, понимаемой как логика математического естествознания. Это вовсе не является пренебрежением этикой, напротив, только таким образом этика приобретает свое привилегированное положение в качестве примата практического разума» (J III, S. 114–115).

Признанием законности кантовской постановки вопроса может теперь проясниться обращенная Когеном к Канту критика. Коген отмечает в кантовской этике двусмысленность, недочеты и даже ошибки, он предпочитает следовать «чувству» мысли Канта и избегать формулировок (*ERW*, S. 177). Часто даже, как мы увидим, нужно исправлять кантовскую формулировку, чтобы остаться верными принципам, к которым Кант мало обращается.

3. *Бытие долженствования*. Пока не дано четкого определения бытия долженствования, кантовское различие между бытием и долженствованием остается двойственным. Долженствование не может быть противопоставлено бытию в том смысле, что оно не следует реальности и ценности бытия, но только в том смысле, что бытие долженствования противостоит бытию природы. Эта постановка вопроса у Канта четко не прослеживается.

Одной из заслуг Канта было без сомнения то, что он отличил значение идеи не только от представления, с которым отождествлялась современная гносеология, но также от принципов познания природы (преодолевая, таким образом, Платона, которого Кант критикует как раз за то, что им не было проведено это различие). В теоретической сфере, как известно, для Канта идея обладает исключительно регулятивным применением; поэтому в данной сфере проблема вещи в себе преодолевается Кантом, так как принципы познания относятся исключительно к феномену опыта, а «вещь в себе» означает не что иное, как то, «что регулятивная идея должна совершить» (*ERW*, S. 26). Также в этике необходимо прояснить связь идеи с «вещью в себе», полностью растворяя в идее вещь в себе, признавая и оправдывая подлинное бытие долженствования, но Кант этого результата не достиг. Здесь обнаруживается то самое недовольство Когена отсутствием трансцендентальной дедукции практического априори. Следовательно, Коген критикует Канта исключительно во имя кантовского учения о трансцендентальном методе: «Кант отказался здесь от применения трансцендентального метода... Он не осуществил дедукцию этики из науки о праве, как логики – из науки о природе, не вывел этику, ссылаясь на науку о праве, как он сделал для логики, ссылаясь на науку о природе. Но не может быть никакого сомнения в том, что из этого должна была последовать непоправимая ошибка в понятии трансцендентального метода. Действительно, если этот метод имеет значение для логики, то почему он не должен иметь значение также и для этики? Конечно, в ней речь идет не о науке, в смысле науки о природе, но тем не менее о познании, а не только о вере. Иначе этика вновь растворилась бы в религии; в то время как теология стала бы скорее этикотеологией и должна была бы основываться в независимой этике. Фактически, здесь проявляются все глубочайшие проблемы кантовской системы» (*ERW*, S. 227–228).

4. *Право и закон*. Каковы причины этого кантовского недостатка? Как видим, нельзя применять трансцендентальный метод, не исходя из науки – это было главным заветом Канта: «Подобное обращение к факту науки имеет для нас значение внешнего элемента кантовской системы» (*ERW*, S. 65). Но сам Кант в этике нарушил этот принцип: «Он [Кант] обозначил факт, аналогичный науке в качестве необходимого, но обратился, однако же, только к аналогу факта» (*ERW*, S. 227; см. *ERW*, S. 67). Кант отделил нравственность от права и задумал этику как основание первой, исключая второе. Подобным образом он отнял у этики научный факт, единственный способный установить действительную связь для трансцендентального исследования (*ERW*, S. 227). Кант не признал науку о праве «аналогом» математики в соответствующих сферах этики и логики по двум причинам. С одной стороны, «во всей этой

системе недостает четкого понятия наук о духе как методического аналога наук о природе» (ERW, S. 228). С другой стороны, согласно Когену, на Канта повлияло ошибочное понятие законности, связанное с его представлениями о религии, главным образом иудейской, происхождение которых надо искать в противоречии между свободой и законом. Это предубеждение относительно закона вводит парадокс в кантовскую этику, потому что в то время как, с одной стороны, она находится в центре понятия закона, с другой — как раз это данное понятие является отличительным признаком, определяющим вытеснение права как сферы законности из этики как основания нравственности (см. ERW, S. 267).

5. *Свобода и автономия.* Эта двойственность в кантовском понятии закона важна также и для другого серьезного недостатка кантовской этики в отношении понятия свободы и автономии, а также определения субъекта этики. Эта погрешность связана также с тем, что у Канта недостаточно прояснено соотношение «вещи в себе» и идеи. В этом Коген также, следуя характерному для него сближению с Кантом, признает, что заслугой последнего было то, что он разъяснил все фундаментальные элементы для правильной постановки проблемы, хоть и не применив последовательно эти принципы в дальнейшем.

Таким образом, Коген отмечает заслугу Канта в возрождении платоновской этики, вновь требуя противоположной эгоизму всеобщности как содержания этики. Кант обосновал эту всеобщую ценность этики посредством понятия «человечества» (*Menschheit*); всеобщая ценность только подразумевалась Платоном, но была привнесена в западную культуру еврейской традицией, главным образом, пророками. Кант не только принял это понятие в общем смысле утопического космополитизма, но наполнил историческим и политическим содержанием. Он его «объяснил, сузил, а с другой стороны, всесторонне уточнил, связывая с ясным примером экономических понятий» (ERW, S. 146), придавая ему конкретно-политический смысл «социального человечества, которое сводит понятие человека к любому народу и, таким образом, к любому человечеству, к политической истинности и в данном случае к этической определенности» (ERW, S. 147). В формулировке категорического императива, который предписывает уважение к человечеству в собственной и других персонах (формулировка, которой Коген всегда придавал центральное значение), прекрасно отмечено отношение между понятием «человечества» и концепцией этического субъекта как конечной цели, т. е. как конкретной задачи морального юридического и политического поступка, а значит, отмечено действительное значение ссылки на истинную концепцию социализма у Канта (см. ERW, S. 320)<sup>14</sup>.

Коген отмечает у Канта также намерение превзойти метафизическую концепцию интеллигибельного бытия как принципа свободного действия. В «*Ethik des reinen Willens*» он вновь подтверждает интерпретацию кантовской «свободы» не как «свободы ноумена», но как «ноумена свободы». К этой теме он уже обращался в «*Kants Begründung der Ethik*» (см. KBE, S. 125, 257): даже кантовский «интеллигибельный характер», который иногда понимался как «вещь в себе» (Коген ссылается главным образом на Шопенгауэра [ERW, S. 318]), понимался Кантом не подобным образом, а прежде всего как идея, «которая не имеет существования, но имеет бытие, поскольку признает *цель*» (ERW, S. 318). Тем не менее даже в этом случае Кант при изложении своей этики был непоследователен в своих принципах и намерениях (см. ERW, S. 315). Конечно, он определил смысл свободы в автономии, но не пришел к четкому признанию того, что автономия, подлинный принцип критической этики, должна *заменить* старое понятие свободы, неминуемо связанное со спекулятивной метафизикой: у Канта проблема *первоначала действия*, т. е. метафизическая проблема свободы, сосуществует еще с проблемой *первоначала закона*, т. е. с подлинной этической проблемой автономии: «При автономии... речь идет о первоначале закона. Только закон делает действие действенным, но не личность и не Я. Поэтому с этим меняется также и интерес к проблеме. Он больше не зависит от непроницаемой тьмы свободного начала действия, но направлен на фундаментальный вопрос любой подлинной науки, на вопрос о законе» (ERW, S. 319)<sup>15</sup>.

Если в других частях развернутого здесь повествования я подчеркивал как при осуществленном перевороте между первым изданием «*Kants Begründung der Ethik*» и «*Ethik des reinen Willens*» существуют элементы преемственности между первой и второй этапами этической мысли Когена, то здесь необходимо подчеркнуть чистый поворот, произошедший в «*Ethik des reinen Willens*» по сравнению с первым изданием «*Kants Begründung der Ethik*». Комментируя Канта, Коген всеми способами подчеркивает (не достигнув положительного результата, как верно отмечает Винтер) связь между теоретическим и практическим понятиями свободы. В «*Ethik des reinen Willens*», однако, Коген выделяет радикальное противостояние двух этих понятий — важное противостояние, поскольку

<sup>14</sup> О важности ссылки на эту формулировку категорического императива Канта в споре внутри немецкого социализма см. тексты, собранные Зандкюлером: *Sandkühler H. J. Marxismus und Ethik // Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt, 1970.*

<sup>15</sup> Относительно этого см.: *Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie // Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt, 1970. S. 266.*

пренебрежение им имеет своим последствием неминуемый возврат к онтологической концепции вещи в себе, которую хотелось бы усовершенствовать.

Это полностью меняет границы дискурса по сравнению с Кантом, поскольку если Кант не мог вывести понятие свободы как первоначала действия, чтобы не впасть в онтологическое и спекулятивное основоположение, то Коген теперь может вывести заключение из автономии как первоначала закона. Подобным образом свобода, даже в смысле автономии, у Когена теряет роль последнего принципа этики и переносится с уровня фундаментальных принципов на следующий за ним уровень применения, пусть даже на своей первой, самой высокой ступени.

6. *Самосознание.* Смещение этической проблемы автономии с теоретической проблемой свободы удерживает Канта на пока двусмысленной позиции относительно античной онтологии «вещи в себе». «Интеллигибельный характер» понимается Кантом как идея, и все же он не полностью очищен от метафизического знания. Он «как *homo noumenon*... всегда мыслимый если не как личность, то по крайней мере как закон, который как таковой является бытийствующим... У Канта... автономия означает по сути только свободу разума по отношению к чувственности. В разуме заключена самость. Разум представляет собой вещь в себе интеллигибельного характера, которая делает возможным и реализует закон, законодательство. Самость не растворяется в задаче» (ERW, S. 341 – 342).

Поэтому Кант, верно преодолевший картезианское понятие «самосознания», все еще наполненное метафизическими и психологическими смыслами, формулируя принцип «единства апперцепции», не может впоследствии применить этот принцип, разве что в математическом познании природы, исключая из его основания не только описательную науку о природе, но также и этику. Последняя на самом деле не является познанием объекта, если только речь идет не об инструментальном способе такового, учитывающего структуру самого субъекта: поэтому в этике единство сознания является практически самосознанием. Но этой точки зрения можно придерживаться, не впадая в метафизический догматизм, только если «Я» самосознания выступает не как начало, но как цель воли и нравственного действия, т. е. если самосознание понимается не как догматический принцип морального закона, но как его конечная цель: «Действие — это не просто раскрытие самости, оно обусловлено законодательством, являющимся законодательством самости, так что даже самость обусловлена законодательством. Поэтому законодательство самости — это законодательство, исходящее не из самости, но в направлении самости» (ERW, S. 339)<sup>16</sup>.

7. *Этический формализм и проблема конкретного индивидуума.* В этой критике, обращенной Когеном к Канту в «Ethik des reinen Willens», нельзя обойти проблему формализма, играющего важную роль при освещении еще одной критической темы, представленной в «Ethik des reinen Willens». Коген очень внимательно относится к критике формализма, обращенной к кантовской философии. Это легко понять, если подумать над значением раскрытого им трансцендентального априори: применимость к опыту и к конкретной реальности в нем не менее важна, чем чистое первоначало. В «Kants Begründung der Ethik» Коген показывает, как в «Критике чистого разума» тема «долга» касается проблемы применения нравственного закона, а не рассмотрения его как принципа (см. KBE, S. 307)<sup>17</sup>. В «Ethik des reinen Willens» одной из основных забот Когена, как мы увидим, станет проблема применения принципов этики к конкретной реальности.

Относительно проблемы кантовского формализма Коген занимает уже известную нам позицию: с одной стороны, нападки на формализм преувеличены и приписываются ошибочному и поверхностному толкованию кантовского мышления, с другой — у Канта действительно присутствует некоторый аспект, дающий основание этой критике: различие между нравственностью и законностью, между материей и формой закона (см. ERW, S. 269, 347). Заслугой Канта стало понимание нравственного закона чисто формальным относительно первоначала, т. е. независимым от любого материального содержания; подобным образом он придал ему характер всеобщности. Но, с другой стороны, отличие юридической законности от нравственного закона помешало Канту придать закону также и характер необходимости, т. е. значимость не только во *всех* случаях без исключения, но еще и в *каждом* случае (см. ERW, S. 274). Коген полагает, что для критической философии обязательна ссылка априорных принципов на конкретного индивидуума, а также, что в этической сфере это выполнимо посредством преодоления однажды кантовской ошибки различения нравственности и законности (ERW, S. 348).

Три проанализированных здесь фундаментальных пункта кантовской оценки в «Ethik des reinen Willens» — различие между бытием и долженствованием, трансцендентальная дедукция практического априори и проблема применения его к конкретному индивидууму — представляют собой три пункта для интерпретации этики Когена во всем многообразии ее критического значения. Попробую теперь

<sup>16</sup> О проблеме самосознания у Канта см.: ERW, S. 95, 204. В J III, S. 149 Коген отмечает интересные отношения между отсутствием полного и однозначного признания самости как задачи и кантовского понимания идеи Бога как постулата, который он отвергает, считая его в данном случае редуцированным по отношению к реальности идеи Бога.

<sup>17</sup> В ERW, S. 468 также появляется намек на эту тему.

кратко обрисовать проблемы и линии развития, переплетающиеся в «Ethik des reinen Willens», что делает чтение и интерпретацию такими сложными.

### 3. Проблемы этики Когена с точки зрения критицизма

Из вышесказанного следуют три фундаментальные темы, развивающиеся из когеновской оценки Канта и составляющие три основные линии этики Когена.

1. *Трансцендентальная дедукция этического априори.* В «Ethik des reinen Willens» Коген применяет трансцендентальный метод также к сфере этики, который, как мы видели в предыдущей главе, он оригинально интерпретирует как «метод чистоты», доказывая истинность двух утверждений, представленных в этой работе: с одной стороны, логика является «предпосылкой» (ERW, S. 38) этики в том смысле, что этика может и должна принимать метод чистоты только у логики (посредством этого метода она становится критически обоснованной); с другой стороны, стало быть, применяя этот метод, этика становится «позитивной логикой наук о духе» (ERW, S. VII) в том смысле, что она содержит фундаментальные признаки последних.

Как известно, в отношении логики Наторп обвинял Когена в смешении двух ее составляющих, которые он, однако, различал, а именно: в смешении «общей логики» и «теоретики» как методологии науки<sup>18</sup>. Как видно, Коген рассматривает автономию философии науки отдельно от ее функции методологического основания науки, но сознательно не разделяет два эти аспекта, будучи убежденным, что спекулятивный и диалектический характер философии неотделим от ее методологического и трансцендентального характера. Аналогично и для этики: она, с одной стороны, является диалектической дедукцией фундаментальных принципов, а с другой — трансцендентальным основанием наук о духе посредством права. Она заменяет, таким образом, двусмысленное понятие «естественного права» как основания науки о праве и посредством этого наук о духе (см. ERW, S. 70).

Коген отмечает, таким образом, очевидное структурное сходство между логикой и этикой: как в первой фундаментальные принципы мышления в целом посредством принципов математики обосновывают убедительность наук о природе, аналогично и во второй фундаментальные принципы воли, действия и самосознания посредством принципов права обосновывают убедительность наук о духе. Кроме того, в этике по аналогии с логикой фундаментальные принципы выводятся диалектически, т. е. чисто, будучи полученными из трансцендентального понимания права и имея в качестве единственной легитимной функции применение к сфере нравственной и исторической реальности посредством права (см. ERW, S. 65).

Все, что было до сего момента рассмотрено, представляет собой главный, а также наиболее показательный аспект «Ethik des reinen Willens», исходя из которого некоторые<sup>19</sup> могут попытаться увидеть этику Когена только в качестве методологического обоснования наук о духе, но оно не является единственным, и его абсолютизация помешала бы верному и сбалансированному пониманию когеновской этики и обеднила бы другие интересные и плодотворные ее аспекты.

2. *Различие и отношение между бытием и долженствованием.* Эта менее всего освещенная в «Ethik des reinen Willens» тема если не в утверждении данного принципа, то, по крайней мере, в его разработке особо важна для критического и этического идеализма Когена. Кроме того, она раскрывается в этой работе в рассуждении об истории, в анализе и развитии тем идеала и идеи Бога. Утверждение бытия долженствования придает двойной смысл критическому характеру этики Когена. С одной стороны, устойчивая реальность этической ценности в отношении возможности исторического существования устанавливает верный критерий интерпретации истории и суждения о ней, а с другой — уверенность во благе оправдывает последовательную концепцию истории, которая отличает критицизм как от скептицизма и квиетизма, так и от утопизма. История может и должна быть положительно истолкована посредством идеи прогресса, несмотря на постоянное несоответствие конкретно существующих исторических феноменов с идеей; а с другой стороны, идея прогресса должна быть не простой фальшиво оптимистической иллюзией, а нормой конкретного исторического действия, основанного на убежденности разума.

Подобный исторический оптимизм Когена, являющийся одним из наиболее важных аспектов его социализма<sup>20</sup>, это не только плод актуальной в тот момент иллюзии, основанной на надеждах, возникших у Когена, как и у других, в короткий благополучный период политической ситуации после

<sup>18</sup> См.: Natorp P. Allgemeine Logik // Flach W., H. Holzhey. Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus. Texte von Cohen, Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, Lask, Bauch. Hildesheim, 1980. S. 227; Natorp P. Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems // Ibid. S. 24, 29.

<sup>19</sup> См., например, Winter E. Op. cit. S. 247.

<sup>20</sup> Schwarzschild S.S. The Democratic Socialism of H. Cohen // Hebrew Union College Annual. 1956. T. 27. P. 418–438; Lübke H. Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte. Basilea; Stoccarda, 1963. S. 102.



победоносной войны 1870 года<sup>21</sup>: он несломим, даже когда условия меняются, представ перед Когеном со всей их серьезностью<sup>22</sup>. Оптимизм Когена не является также и слепым утопизмом, верящим, чтобы заблуждаться и заблуждающимся, чтобы верить. Это смелость разума, фактически реализуемая как норма конкретного действия для политического, экономического и социального преобразования (см. *ERW*, S. 558). Этическая и политическая мысль Когена, которая определялась также как «философия прогресса»<sup>23</sup>, основана на его критическом идеализме и поэтому выступает в качестве оптимизма, в котором Коген признает себя наследником Лейбница и Канта (см. *ERW*, S. 296), как еврейской пророческой традиции<sup>24</sup>.

3. *Применимость общих принципов к конкретному индивиду.* Проблема применения этического априори к конкретной реальности пронизывает всю книгу Когена и представляет собой ее истинную связующую нить. Уже в первой части, где Коген выводит фундаментальные принципы этики, а значит, еще не подходит собственно к проблеме их применения, тем не менее закладываются основы для дальнейшего рассмотрения этой проблемы, с акцентом на понятие действия. Корреляция между первоначалом и непрерывностью, которую я проанализировал в разделе о логике, принимается здесь для толкования связи между чистой волей и действием: чистая воля — это не что иное, как первоначало действия, ее значение полностью растворяется в действии: «Отличие в рассмотрении воли, как ее должна установить этика, по сравнению с психологией, заключается в учете понятия *действия*. Для этики невозможно и незаконно существование воли, которая не воплощалась бы в действии. Как бы ни нужно было исследовать основания возникновения воли и следовать ее развитию, тем не менее этим нельзя ограничиваться; нужно в такой же степени постоянно обращать внимание на окончание. Без выхода, который приобретает воля, не предполагается никакой воли. Так называемые *намерение и взгляды* (*Gesinnung*) уклоняются от человеческого понимания. Как бы ни могло быть врожденным и наследственным в дальнейшем побуждение, *импульс* все же может быть врожденным и наследственным, он не может быть признан в качестве очага и источника воли, как это делается в этике. Вся эта психология относится к *метафизике вещи в себе*, предлагающей тайны мира в качестве загадки, чтобы позволить им казаться разрешенными в словах загадки. Этика не отделяет начало воли от ее конца. Поэтому для нее воля и действие составляют одно целое. Это первый знак значения преемственности для этики воли» (*ERW*, S. 103–104; см. *ERW*, S. 130, 186).

Таким образом, уже заложены основы этики, которая в отличие от любой формалистической этики намерения основывается на центральном понятии действия. Исходя в дальнейшем из раздела об автономии, Коген развивает принципы, которые делают возможным и упорядочивают для реальности применение, всегда более определенное и конкретное, чем чистые понятия. Естественно, поскольку нравственная сфера не связана с данными объектами, применение ее принципов к реальности не может выступать иначе как *задача их реализации*. Но в этом различии между этикой и логикой у Когена заключено намного меньше, чем у Канта, поэтому в логике объект также рассматривается не как данный, а как заданный: существенное различие остается, поскольку в то время как в логике применение принципов стремится к реализации объекта в понятии, в этике оно направлено, главным образом, на реализацию субъекта.

В этом также легко обнаружить сходство с логикой. Интересно отметить, что, как я уже подчеркивал ранее, выведя моральный закон посредством метода чистоты из чистых понятий воли, действия и самого Я, Коген не выдвигает более автономии в качестве высшего принципа этики, но ставит ее в роли принципа применения, хоть и на более высоком уровне. Аналогично этому происходит в логике: первая часть этики остается еще в сфере абстракции, выведения чистой возможности содержания: в случае этики чистые фундаментальные понятия служат для основания самого понятия человека. Свобода же как автономия — это понятие, предполагающее уже нравственный субъект, и постольку автономия основывает возможность своего действия в реальном мире: по этой причине Коген развивает значение автономии в конкретных и эффективных терминах реализации нравственного действия посредством четырех аспектов самозаконотательства (*Selbstgesetzgebung*), самоопределения

<sup>21</sup> Об отношении Когена к политической ситуации его времени см.: *Fritzsche R.A. Hermann Cohen aus persönlicher Erinnerung*. В., 1922. S. 30.

<sup>22</sup> См., например, письма Когена Наторпу от 10.12.1914 г. и от 21.12.1914 г., опубликованные Хольцхаем: *Holzhey H. Cohen und Natortp*. Bd. 2. Basel; Stuttgart, 1986. S. 438–440.

<sup>23</sup> *Günter V.H. Philosophie des Fortschritts: Hermann Cohens Rechtsfertigung der bürgerlichen Gesellschaft*. Munich, 1972. О прогрессе см. также: *Ebbinghaus J. Hermann Cohen als Philosoph und Publizist // Archiv für Philosophie*. Bd. 6. S. 116; *Idem. Hermann Cohen // Ibid.* S. 312. Эббингхаус определяет эту характеристику когеновской этики как ее недостаток.

<sup>24</sup> «Любой человек, не живущий в тупом мире, имеет свой девиз, как любой еврей получает от своего отца библейский стих, который он повторяет каждый раз перед завершением большой молитвы восемнадцати благодатей. Должен ли я прочитать вам мой? Он гласит: “Десница Господня высока, десница Господня творит силу!”» (Письмо Когена Фрау Матильде Бург (предположительно 1886 года), стих приведен из Пс. 118:16).

(*Selbstbestimmung*), самоответственности (*Selbstverantwortung*) и самосохранения (*Selbsterhaltung*) (см. *ERW*, S. 324).

Также в идее Бога Коген признает значение ссылки на применение принципов как гарантию возможности компромисса между царством природы и царством целей, т. е. возможности реализации нравственного поступка в мире<sup>25</sup>.

Последняя часть «*Ethik des reinen Willens*», в конечном итоге, посвящена добродетели, понимаемой как высшая ступень в решении проблемы эффективной реализации нравственного действия (см. *ERW*, S. 472). Эта функция наиболее очевидно выявляется в изложении двух последних добродетелей, дополняющих друг друга: справедливости (*Gerechtigkeit*) и гуманности (*Humanität*)<sup>26</sup>. В «*Ethik des reinen Willens*» добродетель приобретает значение, которым, согласно Когену, в этике Канта обладал «долг». В «*Kants Begründung der Ethik*» он уже оспаривал любую интерпретацию кантовской этики как этики долга, отмечая, что долг не играет роли при обосновании нравственности, но исключительно при ее применении (см. *KBE*, S. 19, 309). В «*Ethik des reinen Willens*» Коген предпочитает заменить понятие долга понятием добродетели (см. *ERW*, S. 467).

Проблема конкретного индивидуума, применения этических принципов к существующей реальности пронизывает фактически всю «*Ethik des reinen Willens*». Высказанная Вильгельмом Германном критика, касающаяся неспособности этики Когена понять конкретного<sup>27</sup> индивида, была учтена последним во втором издании «*Ethik des reinen Willens*» (см. *ERW*, S. XII, 350, 502) не из-за личной дружбы или интеллектуальной симпатии. Пытаясь защититься от критики Германна, Коген был задет ей, потому что она касалась проблемы, которую он сам живо ощущал. В доказательство тому достаточно учесть, как в последующие годы он пересматривает отчасти свою позицию относительно критики Германна: согласие с некоторыми моментами этой критики и предложение проблемы индивида, конкретно существующего представляют собой один из главных элементов при открытии нового пространства, отданного Когеном религии в последние годы развития его мысли<sup>28</sup>.

В заключение, мне кажется, можно схематично представить три эти темы, представленные в критической этике Когена в тройном значении отношений между бытием и долженствованием, встречающиеся в ней: а) утверждение бытия долженствования, поскольку оно основывается посредством метода чистоты и расценивается как метод наук о духе (см. *ERW*, S. 24); б) противопоставление долженствования бытию, поскольку оно отлично от бытия природы (как бы мы его не понимали): критерий суждения и правило его видоизменения (см. *ERW*, S. 13); в) предложение задачи реализации долженствования в бытии в том смысле, что оно должно найти конкретное и действительное применение в существующей реальности, понимая и трансформируя ее (см. *ERW*, S. 82).

Особая сложность прочтения «*Ethik des reinen Willens*», естественно, одной из самых значительных в творчестве Когена работ, в целом трудной для читателя<sup>29</sup>, возникает по причинам, которые отмечают все интерпретаторы: необычная терминология, сложный стиль, разорванное и несистематизированное построение текста, постоянное проникновение психологических тем, а также политических, религиозных, юридических и социальных споров<sup>30</sup>. Все же, мне кажется, несмотря на все эти сложности, есть и другая, более радикальная сложность, состоящая в одновременном присутствии трех линий, отмеченных ранее, которые, будучи различными, все же сплетаются в сложную структуру, не всегда сплоченную и гармоничную, хотя как раз поэтому и вызывающую интерес. Каждая из этих линий, как мы видели, является носителем одного или более

<sup>25</sup> Этот путь от чистых принципов к их применению как связующая нить произведения после формулирования самих этих чистых принципов выявлен Когеном в начале восьмой главы — *Das Ideal* — в сокращенном изложении развития дискурса (см. *ERW*, S. 389).

<sup>26</sup> См. особенно *ERW*, S. 591, 616. Я выбрал термин «гуманность» для перевода немецких терминов «*Humanität*» и «*Menschlichkeit*» из необходимости отделить от них понятие, полностью отличающееся, отмеченное термином «*Menschhkeit*», осознавая, что итальянский термин не покрывает полностью диапазон и значение немецких терминов, но обладает также различными логическими значениями, тем не менее хотя бы отчасти они соотносятся (см. *ERW*, S. 625).

<sup>27</sup> См. *Herrmann W. Hermann Cohens Ethik // Die Christliche Welt*. XXI. 1907. № 3, строки 51 — 59; № 10, строки 222 — 228; перепеч. в *Idem. Schriften zur Grundlegung der Theologie*. Munich, 1966 — 1967. Teil 2. S. 88 — 113 (см. гл. обр. S. 99, 112). О споре между Когеном и Германном (см. гл. 8, разд. 4 и гл. 10, разд. 1 и 9): *Schwarzschild S.S. Introduction // Cohen H. Werke*. Bd. 7. Heildesheim, 1981; *Kluback W. Friendship without communication: Wilhelm Herrmann and Hermann Cohen // Leo Baeck Institute-Year Book*. V. 21. 1986. S. 317 — 38; перепеч. во многих вариантах *Idem. The Idea of Humanity: Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology*. Lanham; N. Y.; L., 1987. S. 163 — 186.

<sup>28</sup> Явное признание того можно найти в *BR*, S. 56.

<sup>29</sup> Хотя, как свидетельствует Фрицше Коген был поражен тем фактом, что его книги могли бы считаться трудными для восприятия.

<sup>30</sup> См., например, *Winter E. Op. cit.* S. 263 (где приводятся суждения также Ф. Тённиса, Г. Канторовича, В. Виндельбанда и М. Шелера).

своеобразных аспектов, способствующих обогащению критической философии Когена новыми смыслами.

(Окончание в следующем номере.)

Перевод с итальянского *О.А. Поповой*,  
редактура и сверка цитат на немецком языке *В.Н. Белова*

### Послесловие к публикации перевода

Интерес к данной публикации может быть обоснован как минимум двумя моментами: во-первых, анализом этической составляющей философской системы основателя марбургской школы неокантианства, во-вторых, тем, что автором анализа является один из ведущих итальянских специалистов, занимающихся творчеством Когена.

Действительно, в Италии сложилась целая школа исследователей неокантианства, активно издаются книги (Пома, Кайон, Феррари, Фьорато), защищаются диссертации<sup>31</sup> (Бертолино, Гамба), проводятся конференции<sup>32</sup>, посвященные различным аспектам философии марбургского и баденского направлений неокантианства, их связи с другими философскими направлениями, как прошлыми, так и современными. В целом, господствует понимание перспективности подобного рода исследований, так как неокантианство как критика культуры, как философия культуры представляется в них глубоким самостоятельным философским направлением, системно развивающим идеи трансцендентализма.

Представленный анализ эволюции этических воззрений Когена во многом меняет устоявшиеся стереотипы оценок марбургского неокантианства. В отечественной литературе чрезвычайно мало исследований, посвященных этической составляющей философской системы марбургцев, так как привычно предполагается, что основной областью приложения сил и внимания представителей этой школы, в отличие от баденцев, была не этика, но теория познания. Причем и здесь зачастую встречаются упрощенные схемы оценок теории познания марбургских неокантианцев как логицистско-методологической, во многом обедняющей и даже приводящей к тупику теорию познания Канта.

Предлагаемый перевод убедительно свидетельствует о том, что этика в системных построениях Германа Когена играет ничуть не меньшую роль, чем логика как теория познания (чего стоит одно только утверждение об истине, познающей лишь в коррелятивной связи логики и этики). Из представленного текста мы получаем целостное представление о развитии этической мысли основателя марбургского неокантианства, его усилиях по преодолению формализма кантовской этики, о последовательном применении к этике трансцендентального метода, о действительной связи логики и этики, о характере применения этики к социальной и исторической реальности.

Здесь представлен перевод одной главы из книги известного итальянского философа, профессора Туринского университета Андреа Помы «Критическая философия Германа Когена» (*Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen. Ugo Mursia Editore. Milano, 1988*). Книга уже была переведена на английский язык (*Poma A. The critical philosophy of Hermann Cohen. Albany, 1997*), а сейчас в издательстве «Академический проект» готовится ее полное издание на русском языке.

*В.Н. Белов*

### О переводчике

*Попова Ольга Андреевна* – канд. филос. наук, lahelga@hotmail.it

*Белов Владимир Николаевич* – д-р филос. наук, проф. философского факультета Саратовского государственного университета, belovvn@rambler.ru.

### About translators

*Dr. Olga A. Popova*, lahelga@hotmail.it

*Prof. Dr. Vladimir Belov*, Faculty of Philosophy, Saratov State University, belovvn@rambler.ru

<sup>31</sup> *Gamba E. La legalità del sentimento puro. L'estetica di Hermann Cohen come modello di una filosofia della cultura. Milano, 2008.*

<sup>32</sup> «Unità della coscienza e unicità di Dio nella filosofia di Hermann Cohen» (Рим, 17–19 февраля 2003); «Unità della ragione e modi dell'esperienza. Hermann Cohen e il neokantismo» (Салерно, 21–23 мая 2007).