

УДК 1(091):17

МЕСТО ИДЕЙ ГЕРМАНА КОГЕНА В ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

И.С. Дворкин¹

Моя цель состоит в том, чтобы доказать, что Герман Коген не только был философом диалога, но и сыграл в истории этого направления чрезвычайно важную роль. В его книгах «Этика чистой воли» и «Религия разума из источников иудаизма» дается подробный анализ отношений между Я и Ты, Я и Оно, Я и Мы. В первой книге эти отношения рассматриваются с эτικο-правовой точки зрения, во второй – с точки зрения религиозной антропологии. Но проблема межличностного отношения выступает в учении Когена не изолированно, она представляет собой важную составляющую всей его философской системы. Дедуция понятия личности в «Этике чистой воли» основана на когеновской логике истока, которая рассматривается в первой части его системы – в «Логике чистого познания». Как объясняет Коген, истоком самосознания Я как личности является не внешний мир, а другой человек, то есть Ты. В свою очередь, партнерские отношения Я – Ты формируют сообщество Мы, которое становится основанием правового государства. Процесс художественного творчества в рамках межличностного отношения исследуется в «Эстетике чистого чувства». Наконец, в «Религии разума из источников иудаизма» сформулирована концепция религии как наиболее полной реализации межличностного отношения. Таким образом, диалогизм стал одним из важных измерений всей философской системы Когена. Очень велика значимость его идей и для дальнейшего развития философии диалога. Этот факт отмечает уже М. Бубер. Ф. Розенцвейг в своем разворачивании диалогического мышления прямо опирается на все элементы системы Когена. Наблюдается его влияние и на учение М.М. Бахтина. В результате рас-

¹ Еврейский университет в Иерусалиме.
Гора Скопус, Иерусалим, 91905, Израиль.
Поступила в редакцию: 20.06.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-3

THE PLACE OF HERMANN COHEN'S IDEAS IN THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE

I. Dvorkin¹

My aim is to prove that Hermann Cohen was not only a philosopher of dialogue but has played an exceedingly important role in the history of that current of thought. His books *Ethics of Pure Will* (1904) and *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (1919) offer a detailed analysis of the relationships between I and Thou, I and It, I and We. In the first book these relationships are considered from the ethical-legal point of view and in the second from the viewpoint of religious anthropology. However, Cohen considers the problem of inter-personal relationships not in isolation, but as an important component of his entire philosophical system. Deduction of the concept of personality in *Ethics of Pure Will* is based on Cohen's logic of the origin expounded in the first part of his system in *The Logic of Pure Cognition*. Cohen explains that the origin of the self-consciousness of I as a personality is not the external world, but another person, i.e. Thou. In turn, the partnership relationships between I and Thou create the community We which forms the basis of the law-governed state. The process of artistic creation in the framework of inter-personal relationship is explored in *Aesthetics of Pure Feeling*. Finally, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* formulates the conception of religion as the most complete realization of inter-personal relationship. Thus, dialogism became an important dimension of Cohen's entire philosophical system, a fact noted by Martin Buber. Franz Rosenzweig, in unfolding dialogical thinking, expressly appeals to all the elements of Cohen's system. There are signs of his influence on Bakhtin's doctrine. Thus,

¹ Hebrew University of Jerusalem.
Mount Scopus, Jerusalem, 91905, Israel.
Received: 20.06.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-3

смотрение учения Г. Когена как части философии диалога позволяет осмыслить все это направление как единое целое.

Ключевые слова: философия диалога, неокантианство, исток (Ursprung), логика истока, бесконечное суждение, другой, межличностные отношения.

Введение.

Герман Коген как философ диалога

В качестве лидера марбургского направления неокантианства Герман Коген пользовался огромной популярностью в начале XX в. Впоследствии его философия была в значительной степени забыта, но в конце прошлого столетия снова стала популярной. Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы показать, что, кроме взгляда на Когена как на неокантианца и классика критического идеализма, его можно рассматривать в качестве одного из создателей философии диалога.

Традиционно под философией диалога понимаются идеи, высказанные М. Бубером, Ф. Розенцвейгом, М.М. Бахтиным в 1920-х гг. Включение Германа Когена в этот ряд требует обоснования. Прежде чем рассмотреть связь идей Когена и философии диалога, нужно установить причины забвения неокантианства в 1930-е гг. Как считает Г.-Г. Гадамер, главной причиной послужило изменение общего настроения умов после Первой мировой войны, которая ударила по оптимистическому и рационалистическому мировоззрению, характерному для XIX столетия, в том числе и по неокантианству². Другой причиной забвения философии Когена считаются нападки, которым она подверглась со стороны «некоронованного короля философов» Мартина Хайдеггера³.

² Статья Гадамера была написана для нового издания работы Хайдеггера «Исток художественного творчества» (см.: Heidegger, 1960, S. 102–125). Перевод на русский см. в издании: (Гадамер, 1991).

³ Как объясняет М. Цанк, критика со стороны Хайдеггера привела к сокращению популярности Когена, которая стала вновь возрастать по мере уменьшения влияния хайдеггеровской философии (см.: Zank, 2008, p. 566–573).

examining Cohen's doctrine as part of the philosophy of dialogue gives insights into this entire trend as a coherent whole.

Keywords: philosophy of dialogue, Neo-Kantianism, Ursprung, the logic of origin, infinite judgement, the Other, inter-personal relationship.

Introduction.

Hermann Cohen as a Philosopher of Dialogue

As the leader of Marburg Neo-Kantianism Hermann Cohen was immensely popular in the early twentieth century. Subsequently his philosophy was largely forgotten only to become popular again at the end of the same century. This writer aims to demonstrate that, in addition to considering Cohen to be a Neo-Kantian and a classic of critical idealism, he can be regarded as one of the founders of the philosophy of dialogue.

Traditionally, the philosophy of dialogue refers to Martin Buber, Franz Rosenzweig and Mikhail Bakhtin in the 1920s. Including Hermann Cohen in this category requires justification. Before considering the link between Cohen's ideas and the philosophy of dialogue it is necessary to understand the reasons why Neo-Kantianism fell into oblivion in the 1930s. Hans-Georg Gadamer thinks the main reason was the change of public sentiment after the First World War which undermined the optimistic and rational worldview characteristic of the nineteenth century, including Neo-Kantianism.² The other reason why Cohen's philosophy fell into obscurity was that it came under attack by Martin Heidegger, "the uncrowned king of philosophy".³ The latter

² Gadamer's article was written for a new edition of Heidegger's work *The Source of Artistic Creation* (Heidegger, 1960, pp. 102-125; cf. Gadamer, 1994, pp. 95-109).

³ Michael Zank (2008, pp. 566-573) explains that Heidegger's criticism diminished Cohen's popularity which began to increase again as the influence of Heidegger's philosophy began to diminish.

Последний обвиняет Когена в попытке свести философию к вопросам физико-математического естествознания⁴. Данное утверждение Хайдеггера несправедливо вдвойне. Во-первых, для Когена проблемы познания являются всего лишь частью его философии, в целом очень далекой от сциентизма. Коген всего лишь продолжает общую линию европейской философии, идущую от Декарта и Канта, которая рассматривает мир не как нечто существующее само по себе, а как реальность, опосредованную человеком, в том числе человеческим познанием, деятельностью и жизнью. Во-вторых, как раз Коген попытался ответить на тот самый вызов мировоззрения Нового времени (с его материализмом, психологизмом и прагматизмом), который вызывает такую озабоченность у Хайдеггера. К причинам забвения Когена следует добавить общее крушение немецкой культуры и философии в результате прихода к власти нацистов и Второй мировой войны⁵. Несмотря на все указанные обстоятельства, в конце XX в. к Когену снова приходит популярность. Когда в 1992 г. в Марбурге состоялась конференция в честь 150-летия философа, то выяснилось, что исследованием его философии занимается уже множество ученых. В настоящее время к Когену, несомненно, вернулось положение известного философа. Но как следует рассматривать его учение?

В большинстве современных рецепций философии Когена доминирует взгляд на нее

⁴ Полемика о неокантианстве произошла между М. Хайдеггером и Э. Кассирером на знаменитом философском форуме в Давосе весной 1929 г. На философию Когена напал Хайдеггер. Кассирер, который в это время занимался разработкой собственной философии символических форм, защищал Когена главным образом из соображений чести. Уже в наше время некоторые исследователи стали высказывать мнение, что философия Хайдеггера ближе к идеям Когена, чем это признавал сам Хайдеггер (см.: Gordon, 2010).

⁵ Основные произведения Когена так и остались на немецком языке. Переведены на иврит и европейские языки только «Религия разума» и еще несколько малых сочинений. На французский и русский язык переведена «Теория опыта Канта» (Коген, 2012).

accused Cohen of attempting to reduce philosophy to the issues of mathematical natural science.⁴ This contention of Heidegger's is wrong on two counts. First, for Cohen the problems of cognition are only a part of his philosophy, which is generally far removed from scientism. Cohen is merely in the mainstream of European philosophy going back to Descartes and Kant, which sees the world not as something that exists by itself, but as reality mediated by man, including by human cognition, activity and life. Second, Cohen, if anything, sought to meet the challenge of the worldview of Modernism (with its materialism, psychologism and pragmatism) which worries Heidegger so much. Cohen's oblivion can also be attributed to the collapse of German culture and philosophy, brought about by the advent of the Nazis and the Second World War.⁵ In spite of all this, Cohen's popularity bounced back in the late twentieth century. The conference to mark the philosopher's one hundred and fiftieth birthday held in Marburg in 1992 showed that many scholars were studying him. Today Cohen's standing as a prominent philosopher has been restored. But what has earned him such standing?

Modern reception of Cohen's philosophy is dominated by the view that it is the high point

⁴ Heidegger and Cassirer clashed over Neo-Kantianism at the famous forum in Davos in the spring of 1929. Heidegger attacked Cohen's philosophy while Cassirer, who at the time was developing his philosophy of symbolic forms, defended Cohen, mainly out of a sense of honour. In our time, some commentators have suggested that Heidegger's philosophy was closer to Cohen's ideas than Heidegger cared to admit (cf. Gordon, 2010).

⁵ Cohen's main works are still available only in German. Only *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* and several minor works have been translated into Hebrew and some European languages. *Kant's Theory of Experience* has been translated into French and Russian.

как на высшую точку философии критического идеализма⁶. Почему же я предлагаю видеть в нем одного из создателей философии диалога?

Рассмотрим детальнее философию диалога как направление мысли, сформировавшееся в начале 1920-х гг. в результате выхода ряда работ, в которых мир представлялся как предмет диалога между лицами Я и Ты. В первую очередь в качестве философов-диалогистов заявили о себе в 1921 г. Ф. Розенцвейг (см.: Розенцвейг, 2017) и Ф. Эбнер (Ebner, 1921), а в 1923 г. — М. Бубер (см.: Бубер, 1995)⁷. Одним из источников и оппонентов Розенцвейга в философии диалога стал его друг О. Розеншток-Хюсси (см.: Cristaudo, 2006). Кроме того, в 1920-е гг. в России были написаны работы М.М. Бахтина, в которых словесное творчество рассматривалось как межличностный диалог⁸. Также необходимо отметить написанные тогда же работы друга Бахтина М.И. Кагана, в которых история трактуется как творческий диалогический процесс (см.: Каган, 2004). Работы Бахтина получили известность в мире в 1970-е гг., а фрагменты сочинений Кагана были опубликованы только в 2004 г. и до сих пор известны главным

⁶ За последние годы появилось множество основательных исследований философии Когена (напр.: Пома, 2012; Kajon, 1989; Hermann Cohen's Critical Idealism, 2005; Hermann Cohen: l'idéalisme... 2011). Из работ о Когене на русском языке следует отметить: (Белов, 2000; Сокулер, 2008). Характерно, что последний автор рассматривает учение Когена именно в связи с философией диалога.

⁷ Осознание всего этого направления как единого целого пришло уже во второй половине XX в. (см.: Casper, 1967). В России данной теме посвящены работы В.Л. Махлина (см., напр.: Махлин, 1997).

⁸ В первую очередь речь идет о работах Бахтина «Автор и герой эстетической деятельности» и «К философии поступка», которые были опубликованы уже после смерти автора — в 1977–1986 гг. Как отмечают исследователи, эти тексты были написаны предположительно в 1918–1924 гг. (см.: Бахтин, 2003, с. 495–497). Но в более полном и более популярном изложении идея диалога представлена в книге Бахтина «Проблемы творчества Достоевского», которая вышла в 1929 г. и была переиздана в новой редакции в 1963 г. Таким образом, пик диалогических исследований Бахтина происходит уже после смерти Когена и совпадает с таковыми у Розенцвейга, Бубера и Эбнера.

of the philosophy of critical idealism.⁶ What, then, leads me to see him as one of the founders of the philosophy of dialogue?

Let us take a closer look at the philosophy of dialogue as a trend of thought formed in the early 1920s when a number of works were published which presented the world as the subject of dialogue between I and Thou. The first to commit themselves to dialogue philosophy were Franz Rosenzweig (1921), Ferdinand Ebner (1921) and Martin Buber (1923).⁷ One of Rosenzweig's sources and opponents in the dialogue philosophy was his friend Eugen Rosenstock-Hüssey (cf. Cristaudo, 2006). In Russia Mikhail Bakhtin in the 1920s wrote about verbal creativity as inter-personal dialogue.⁸ One should also mention the books of Bakhtin's friend, Matvei I. Kagan (2004), treating of history as a creative dialogue process. Bakhtin's works became known to the world in the 1970s, and fragments from Kagan's writings were published only in 2004 and are little known outside Russia.⁹ But they pertain to the same period as the dialogue-related works of Buber and Rosenzweig.

⁶ Recent years have brought a crop of thorough investigations into Cohen's philosophy (e.g. Poma, 1912; Kajon, 1989; Munk, 2005; Bienenstock, 2011). Of the Russian works about Cohen mention should be made of Belov (2000) and Sokuler (2008). The latter considers Cohen's doctrine in connection with the philosophy of dialogue.

⁷ It was not recognised as a distinct trend until the second half of the twentieth century (cf. Casper, 1967). In Russia, Vitaly L. Makhlin (1997) wrote on this topic.

⁸ Above all Bakhtin's works *Author and Hero in Aesthetic Activity and Toward a Philosophy of the Act*, published posthumously in 1977–1986. The texts are thought to have been written in 1918–1924 (cf. Bakhtin, 2003, pp. 495–497). A more detailed and popular presentation of the idea of dialogue is contained in Bakhtin's book *Problems of Dostoevsky's Poetics*, published in 1929, reissued in a new edition in 1963. Thus the peak of Bakhtin's dialogue investigations occurred after Cohen's death and coincided with the works of Rosenzweig, Buber and Ebner.

⁹ The works of R. Katsman (2013a; 2013b) are the only exception.

образом в России⁹. Но относятся они к тому же периоду, что и диалогические сочинения Бубера и Розенцвейга.

Помещение Когена в этот ряд не должно вызывать сомнений. Ведь даже наиболее знаковое лицо философии диалога Мартин Бубер утверждает: «Парадоксально, что первым, кто обновил видение Ты (*die Sicht des Du*), был неокантианец Герман Коген, писавший зимой 1917–18-го годов, перед самой смертью, книгу “Религия разума из основ иудаизма”» (Бубер, 1997, с. 227). Буберу представляется парадоксальным обращение такого формального и рационалистического, по его представлению, философа, как Коген, к проблематике Я и Ты. Однако ему была известна только последняя работа Когена, на которую он и ссылается. Между тем наиболее важные идеи по проблемам межличностного отношения Коген высказывает в своей «Этике чистой воли», вышедшей в 1904 г. В этой книге автор посвящает много страниц подробному исследованию отношения Я и Ты, сравнивает его с отношением Я и Оно, анализирует понятие Мы, строит новую теорию личности и устанавливает ее связь с концепцией социальности. Изложение концепции межличностного отношения в «Этике чистой воли» без преувеличения можно рассматривать как систематическую версию философии диалога. Помимо того, что версия Когана сформулирована существенно раньше и значительно подробнее, чем у других философов-диалогистов, она обладает еще тем преимуществом, что концептуально связана с когеновской логикой, этикой и эстетикой и вообще затрагивает широкий спектр философских проблем.

Что касается последней работы Когена «Религия разума из источников иудаизма», то она действительно возвращается к проблематике отношений лиц, но исследует ее в новом контексте — как религиозное личное отношение.

⁹ Исключение составляют исследования Р. Кацмана (Katsman, 2013a; 2013b).

The inclusion of Cohen in this cohort is not open to question. Even the most high-profile exponent of dialogue philosophy, Martin Buber, wrote: “It is significant that the vision of the Thou is renewed first of all by the Neo-Kantian thinker Hermann Cohen, who, near death in the winter of 1917–1918, wrote the book *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Religion of Reason out of the Sources of Judaism, 1919)*” (Buber, 2002, p. 252). Buber thinks it is a paradox that Cohen, whom he considers a formal and rationalistic philosopher, has turned to the problem of I and Thou. But he was familiar with only one of his works, which he cites. Meanwhile Cohen expressed his most important ideas about inter-personal relationship in his *Ethics of Pure Will*, which came out in 1904. In it the author devotes many pages to a detailed study of the relationship between I and Thou, compares it with the I-It relationship, analyses the concept of We, builds a new theory of personality and establishes its connection with the conception of sociality. The exposition of the conception of inter-personal relationship in *Ethics of Pure Will* can, without exaggeration, be seen as a systematic version of the philosophy of dialogue. In addition to the fact that Cohen’s version was formulated much earlier and in much greater detail than in other dialogue philosophers, it has the advantage of being conceptually connected with Cohen’s logic, ethics and aesthetics and in general touches upon a wide range of philosophical problems.

As for Cohen’s last work, *Religion of Reason*, it does indeed revert to the problem of relations between persons, but it considers it in a new context, as personal religious relationship. *Religion of Reason* adds a great deal to Cohen’s philosophy of dialogue, but it does not build it anew but rehearses and elaborates what was said in earlier works. Thus it can be said

«Религия разума» многое добавляет к философии диалога Когена, но не формулирует ее заново, а повторяет и развивает то, что уже было высказано в более ранних работах. В итоге можно сказать, что философская система Когена является продуманным учением, в котором в том числе диалогические идеи излагаются систематически в связи логики, онтологии, этики, политики, эстетики, философии религии и т.д.

Прежде чем подробно остановиться на диалогическом учении Когена, зададимся вопросом о том, насколько оно повлияло на работы других философов-диалогистов?

Если Бубер говорит о своей самостоятельности по отношению к Когену и даже о неосведомленности по поводу его работ, то Розенцвейг, напротив, подчеркивает связь своей философии с системой Когена, опирается на его логику и этику и разрабатывает свою философию религии в прямой связи с идеями предшественника (Bienenstock, 2018). Существует явная связь с работами Когена и у Бахтина, особенно в вопросах, касающихся эстетики¹⁰. Таким образом, роль Когена в формировании философии диалога становится более ясной, если рассматривать ее в контексте развития данного философского направления не только в Германии, но и в России в 1920-е гг.¹¹

Все эти обстоятельства не отменяют роли Когена как критического идеалиста в развитии трансцендентальной философии. В этом плане я не оспариваю взгляд на него, характерный для современных когеноведов — А. Помы, М. Цан-

that Cohen's philosophical system is a well-thought-out doctrine in which dialogical ideas are set forth systematically, bringing together logic, ontology, ethics, politics, aesthetics, philosophy of religion, etc.

Before dwelling on Cohen's dialogical doctrine let us ask ourselves how it influenced the work of other dialogue philosophers.

While Buber claim his independence from and even ignorance of Cohen's works, Rosenzweig, on the contrary, stresses the link of his philosophy with Cohen's system, adopts his logic and ethics and develops his philosophy of religion, expressly linking it with the ideas of his predecessor (Bienenstock, 2018). Bakhtin's work, too, is obviously connected with that of Cohen, especially on aesthetic issues.¹⁰ Thus, Cohen's role in the development of the philosophy of dialogue becomes clearer if it is considered in the context of its development not only in Germany, but also in Russia in the 1920s.¹¹

None of this cancels out Cohen's role as a critical idealist in the development of transcendental philosophy. In this matter I concur with the views of modern Kant scholars Andrea Poma, Michael Zank, Reinier W. Munk, Myriam Bienenstock, Vladimir N. Belov and others. An examination of Cohen's philosophy as a whole warrants the conclusion that he was at once a Neo-Kantian and the author of his own original system (Belov, 2015).

¹⁰ This connection is traced in my work (Dvorkin, 2019).

¹¹ In Russia, identifying Cohen with the philosophy of dialogue comes more naturally than in the West because dialogism is understood more broadly, taking into account not only German philosophers, but also the activities of the Nevel circle. Comparison of Bakhtin's philosophy with the ideas of dialogue philosophers in Germany is the subject of Makhlin's book (1997). Zinaida A. Sokuler's book (2008) makes a very important contribution to the study of Cohen's place in the dialogue philosophy. In this context mention should be made of Nina A. Dmitrieva's work (2013) on Cohen's influence on the thought of Boris Pasternak.

¹⁰ Эта связь прослежена в работе (Dvorkin, 2019).

¹¹ В России отнесение Когена к философии диалога воспринимается естественнее, чем на Западе, так как сам диалогизм понимается более широко, с учетом не только немецких философов, но и деятельности невелинского круга. Сопоставлению философии Бахтина с идеями философии диалога в Германии посвящена книга В.Л. Махлина (Махлин, 1997). Важнейшим исследованием о месте Когена в философии диалога является книга З.А. Сокулер (Сокулер, 2008). В данном контексте необходимо также отметить работу Н.А. Дмитриевой о влиянии Когена на мышление Б.Л. Пастернака (Дмитриева, 2013).

ка, Р. Мунка, М. Бьененсток, В.Н. Белова и других. Рассмотрение философии Когена в целом позволяет однозначно утверждать, что он одновременно неокантианец и автор собственной оригинальной системы (Белов, 2015). С этим тезисом Белова невозможно не согласиться, однако он никак не противоречит утверждению, что в учении Когена сформировались и базовые идеи философии диалога. Коген многообразен; он стал отправной точкой целого ряда существенных явлений в мысли XX в. По этим причинам изучение места его идей в истории философии диалога столь важно. Чтобы оценить всю значимость этих идей, следует рассмотреть его рецепцию в произведениях наиболее значительных философов диалога.

1. Главное открытие Когена — новая логика

Бубер, как было отмечено выше, ссылается на Когена, а также указывает, что Розенцвейг был знаком с идеями марбургского философа, потому что читал рукопись «Религии разума». Между тем Розенцвейг в своей «Звезде избавления» ссылается отнюдь не на «Религию разума», а на «Логику чистого мышления» Когена (1902). Он пишет: «Как бы ни отрицал это мастер, мы выстраиваем здесь на базе научного подвига его логики истока новое понятие о Ничто» (Розенцвейг, 2017, с. 52). Розенцвейг не только высоко оценивает логику истока, но основывает на ней свою философию. Но что же конкретно в когеновской логике ведет к философии диалога? Это хорошо видно из текста «Этики чистой воли», в которой, опираясь на свою логику, Коген выводит понятие личности и отношение Я и Ты. Коген пишет: «Правда ли, что Я всегда отличается от Не-Я как объекта? От Не-Я как Другого? Ответ на этот вопрос — бесконечное суждение»¹² (Cohen, 1904, S. 198).

¹² Здесь и далее цитаты из работ Когена даны в переводе Екатерины Яндугановой.

One cannot but agree with Belov's thesis. But this thesis does not run counter to the proposition that the basic ideas of the philosophy of dialogue were formed in Cohen's doctrine. Cohen is many-sided, he was the starting point of a range of important phenomena in twentieth-century thought. This is what makes the study of the role of his ideas in the philosophy of dialogue so important. To appreciate the significance of these ideas we must look at their reception in the works of the more significant philosophers of dialogue.

1. New Logic: Cohen's Main Discovery

Buber, as noted above, invokes Cohen and notes that Rosenzweig was conversant with the Marburg philosopher's ideas inasmuch as he had read *Religion of Reason* in manuscript. Meanwhile Rosenzweig, in *The Star of Redemption*, cites not *Religion of Reason* but Cohen's *The Logic of Pure Cognition* (1902). He writes: "And so, even though the master would strongly object, we are going ahead here and building the new concept of the nothing upon the scientific masterpiece of his logic of origins" (Rosenzweig, 2005, p. 28). Not only does Rosenzweig praise the logic of origin, but his philosophy rests on it. But what exactly is it about Cohen's logic that leads to the philosophy of dialogue? The answer is clear from the text of *Ethics of Pure Will*, in which Cohen uses this logic to deduce the concept of personality and the relationship of I and Thou. Cohen writes: "Is it correct in all aspects that the I differs from the Non-I as object, or here, rather, the Non-I as person? We speak here of an *infinite judgement*"¹² (Cohen, 1904, p. 198).

¹² "Ist es da in jedem Sinne richtig, dass ich vom Ich das Nicht-Ich, welches hier vielmehr der Nicht-Ich ist, unterscheide? Es handelt sich hier um ein unendliches Urteil." Here and elsewhere quotations from Cohen's works have been translated from the German by Yekaterina Yanduganova, except for *Religion of Reason* (Cohen, 1972).

Логика бесконечных суждений играет существенную роль в философии Розенцвейга¹³. Все три книги первой части «Звезды...» с их негативными теологией, космологией и психологией опираются на когеновскую концепцию бесконечных суждений. Посвятивший бесконечному суждению у Когена свою центральную работу Я.И. Гордин отмечает, что именно когеновская трактовка бесконечного суждения, отличная от гегелевской, позволяет ему сформулировать диалектику истока, альтернативную гегелевской диалектике системы¹⁴.

Рассмотрим основания логики Когена более подробно. В самом начале «Логики чистого познания» он делает недвусмысленную ссылку на Николая Кузанского. Коген заявляет о нем ни больше ни меньше как об основателе немецкой философии. Главный вопрос Кузанца в интерпретации Когена состоит в том, как можно описать бесконечное при помощи конечного. Ответ Кузанца, который транслирует Коген, указывает на математику:

Он [Николай Кузанский] снова идет — и ведет свою мысль — платоновским путем к математике. Вот его девиз: «Нет ничего достоверного в знании нашем, кроме нашей математики» (*nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*). Познание должно быть достоверным, а принцип достоверности Кузанец находит в обновленной им математике. Основой научного познания он делает математическое понятие *бесконечного*. Мысль Кузанца выводит, несмотря на преграды и завалы, прямо к Галилею и Лейбницу. Конечное поверяется бесконечным. Вот еще одно его заявление: «Мерой всего я беру не что иное, как самую бесконечность» (Cohen, 1902, S. 31).

Галилей и Лейбниц здесь упомянуты не случайно. Как показывает ученик Когена Касси-

¹³ О роли бесконечных суждений у Розенцвейга пишет исследователь его философии Катрин Нойхольд (Neuhold, 2014, S. 465).

¹⁴ Гордин выводит когеновскую диалектику истока из логики бесконечных суждений (Gordin, 1929, S. 116–168).

The logic of infinite judgements is an important part of Rosenzweig's philosophy.¹³ All three books of the first part of *The Star of Redemption* with their negative theology, cosmology and psychology rest on Cohen's conception of infinite judgements. Jacob Gordin, who has devoted his central work to Cohen's infinite judgement, notes that Cohen's interpretation of an infinite judgement, which is different from Hegel's, enables him to formulae the dialectic of origin in an alternative manner to Hegel's dialectics of system.¹⁴ Let us take a closer look at the foundations of Cohen's logic. At the very beginning of *Logic of Pure Cognition* he refers directly to Nicholas of Cusa who, Cohen claims, was the founder of German philosophy. According to Cohen, the main question raised by Nicholas of Cusa is how can the infinite be described through the finite. His answer, according to Cohen, points to mathematics:

He [Nicholas of Cusa] goes now further and follows the Platonic way to mathematics. As he proclaims, "We know nothing for certain except for our mathematics" (*nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*). He searches for the certainty of cognition, and he finds the principle of certainty in mathematics, as he accomplishes its renewal. The mathematic concept of the *infinite* becomes for him the cornerstone of scientific cognition. And so the road leads from him directly — if in rather blocked-up channels — to Galileo and Leibniz. The finite is measured in relation to the infinite. "I take infinity itself to be the measure of all things"¹⁵ (Cohen, 1902, p. 31).

¹³ On the role of infinite judgements in Rosenzweig see the work of Katrin Neuhold, a researcher of his philosophy (Neuhold, 2014, p. 465).

¹⁴ Gordin deduces Cohen's dialectic of origin from the infinite judgement logic (Gordin, 1929, pp. 116-168).

¹⁵ "Er geht und führt wieder den platonischen Weg zur Mathematik. Er spricht es aus: 'Wir haben nicht Gewisses als unsere Mathematik'. Er sucht Gewißheit der Erkenntnis und er findet das Prinzip der Gewißheit in der Mathematik, deren Erneuerung er herbeiführte. Der mathematische Begriff des Unendlichen wird ihm der Angelpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis. So geht von ihm der zwar in seinen Kanälen verschüttete, nichtsdestoweniger aber sicherlich gerade, Weg zu Galilei und Leibniz. Das Endliche wird am Unendlichen gemessen. 'Die Unendlichkeit selbst nenne ich das Maß von Allem.'"

пер, идеи Николая Кузанского лежали в основании математического естествознания XVII в. (Кассирер, 2000, с. 273). Кант переводит разговор об отношении конечного и бесконечного на новый уровень. Его трансцендентальная логика также состоит в определении конечного при помощи бесконечного. Таким образом, мы приходим к так называемым бесконечным суждениям, в которых конечный субъект сопоставляется с бесконечным предикатом. Сопоставление конечного и бесконечного, например человека и Бога, знания и опыта, действительного и возможного, является основной задачей трансцендентальной логики.

Кант рассматривает бесконечное (или лимитативное) суждение как особый тип логической операции, который отличается и от утверждения, и от отрицания (A 70 / B 95; Кант, 2006, с. 161). Лимитативное, то есть ограничительное, суждение соотносит положительный субъект с отрицательным предикатом, например: «Человек не есть звезда». Кант приводит значительно более интересный пример лимитативного суждения: «Душа не смертна» (A 72 / B 97; ср.: Кант, 2006, с. 163). Как замечает Кант, из того, что она не смертна, в трансцендентальной логике еще не следует, что она бессмертна. Если мы заглянем в заметки, которые Кант делал для себя при работе над «Критикой чистого разума», то найдем чрезвычайно любопытное рассуждение о бесконечном суждении:

В той или иной определенной рубрике содержатся три логические функции, а следовательно, и три категории, потому, что две из них показывают единство сознания в двух *противоположностях*, третья же вновь связывает сознание с обеих сторон. Большое количество способов единства сознания мыслить нельзя. Ведь если *a* — сознание, связывающее многообразное, *b* — другое сознание, связывающее противоположным способом, то *c* есть связь *a* и *b*.

Бесконечные суждения. «Душа не смертна» означает не просто, что *A* принадлежит сфере *не-В*, но и внешней *В* сфере *С*, которая опре-

The reference to Galileo and Leibniz is not accidental. As Cassirer, a disciple of Cohen, demonstrates, the ideas of Nicholas of Cusa formed the foundation of mathematical natural science in the seventeenth century (Cassirer, 1922, p. 3). Kant raises the talk about the infinite and the finite to a new level. His transcendental logic also lies in determining the finite through the infinite. This brings us to infinite judgements, in which a finite subject is united with an infinite predicate. Unifying the finite and the infinite, for example man and God, knowledge and experience, the real and the possible, is the main task of transcendental logic.

Kant considers the infinite (or limiting) judgement to be a special type of logical operation which differs both from an affirmation and from negation (*KrV*, A 70 / B 95; Kant, 1998, p. 206). A limiting judgement brings into correlation a positive subject and a negative predicate, e.g. “Man is not a star.” Kant cites a much more interesting example of a limiting judgement: “The soul is not mortal” (*KrV*, A 72 / B 97; cf. Kant, 1998, p. 207). Kant notes that in transcendental logic the fact that it is not mortal does not warrant the inference that it is immortal. If we look into the notes Kant made when working on the *Critique of Pure Reason* we find an interesting piece of reasoning on infinite judgement:

For this reason there are three logical functions under a certain title, hence also three categories: because two of them demonstrate the unity of consciousness in two *oppositis*, while the third in turn combines the consciousness of the two. Further kinds of unity of consciousness cannot be conceived. For if *a* is a consciousness that connects a manifold, and *b* is another which connects in the opposite way, then *c* is the connection of *a* and *b*.

Judicia infinita “*Anima est non mortalis*” does not signify merely that *A* belongs under the *sphaerum non B*, but rather under the sphere

деляет и ограничивает B и, следовательно, означает ограничение положения « a есть b » (AA 18, S. 370; Кант, 2000, с. 259; с исправлением опечаток).

Таким образом, бесконечное суждение позволяет нам выйти в иное измерение — то, что лежит помимо A и помимо B , или, иными словами, помимо субъекта и объекта. Это рассуждение поможет Когену провести свою дедукцию личности, но еще ранее проблема, поднятая Кантом, становится одной из отправных точек построения диалектической логики Гегеля.

В «Науке логики» Гегель подробно рассматривает теорию суждения (Гегель, 1972, с. 81). Согласно его классификации, как и у Канта, суждения существования делятся на утвердительные, отрицательные и бесконечные. Но поскольку, согласно Гегелю, суждение представляет собой раскрытие содержания, заложенного в субъекте, то бесконечное суждение представляет собой акт двойного отрицания (Попов, 1960, с. 187). Бесконечное суждение может быть полностью бессмысленным, как, например, «Роза не есть слон», «Дух не есть красное». Однако, как показывает Гегель, бесконечное суждение может приводить к раскрытию смысла субъекта. В качестве примера он утверждает, что воровство не только отрицает право собственника на вещь, но отрицает право как таковое. Если мы говорим, что «роза не есть вообще что-либо отличное от розы», мы тем самым возвращаемся к содержанию предмета, сопоставив его с его противоположностью. При сопоставлении A и не- A у Гегеля, как и у Канта, появляется третий элемент — единство A и не- A , которое описывает содержание понятия A . Таким образом, гегелевская версия трансцендентальной диалектики показывает, как происходит смыслопорождение, то есть чистое мышление.

В конце «Малой логики» Гегель провозглашает, что «идея есть бесконечное суждение» (Гегель, 1974, с. 404). Именно в этом месте Коген

C outside of B , which restricts and bounds B ; thus it signifies the limitation of the proposition “ a est b ” (Refl 5854, AA 18, p. 370; Kant, 2005, p. 300-301).

Thus, an infinite judgement ushers us into a different dimension, i.e. what is beyond A and beyond B , in other words, beyond the subject and object. This line of reasoning enables Cohen to deduce personality, but even earlier the problem raised by Kant becomes a starting point for the construction of Hegel’s dialectic logic.

In *The Science of Logic* Hegel expounds the theory of judgement (Hegel, 2010b, p. 567). Under his classification, as in Kant, judgements of existence are divided into affirmative, negative and infinite. But because, according to Hegel, a judgement reveals the content embedded in the subject, an infinite judgement is an act of double negation (Popov, 1960, p. 187). An infinite judgement can be totally meaningless. Hegel cites such judgements as “A rose is not an elephant,” “Spirit is not red.” However, Hegel demonstrates that an infinite judgement may reveal the meaning of the subject. He asserts, for example, that thieving does not merely challenge the owner’s right to a thing; it challenges law in general. If we say that “a rose is not in general something different from the rose” we thereby go back to the content of the object, juxtaposing it to its opposite. A comparison of A and non- A , in Hegel as well as in Kant, produces a third element, the unity of A and non- A which describes the content of concept A . Thus, Hegel’s version of transcendental dialectics shows how meaning is generated, i.e. pure thinking.

At the end of the so called *Lesser Logic* Hegel proclaims that “The Idea is the *infinite judgement*” (Hegel, 2010a, p. 286, § 214). It is at this point that Cohen takes up Hegel’s argument, but he subjects it to radical criticism. The iden-

подхватывает гегелевское умозрение, но подвергает его радикальной критике. Тождество A и не- A характеризует абстрактный процесс порождения¹⁵. Так переход бытия в ничто и ничто в бытие описывает становление, но это абстрактное описание становления упускает собственно саму динамику этого процесса. Гегелевская картина становления оказывается на удивление статичной и неподвижной. Чтобы исправить ситуацию, Коген предлагает соотносить не A и не- A , а A и бесконечно малое изменение A . Иными словами, Коген анализирует кантовское бесконечное суждение с позиции бесконечно малых, введенных Лейбницем¹⁶.

Обсудим этот вопрос немного подробнее. Ничто, которое в соответствии с картиной Гегеля является началом процесса становления, то есть перехода ничто в бытие, по Когену, является не абсолютным ничто, а бесконечно малым приращением, точнее дифференциалом. Такой взгляд значительно лучше улавливает процессуальность, чем гегелевская диалектика. Коген предлагает рассматривать любой предмет в соотношении с его идеей, истоком, первоначалом (он использует термин *Ursprung*). При этом само начало или принцип каждой вещи оказывается процессуальным. Но как можно сравнить вещь с ее истоком? Ведь они несоизмеримы! Несοизмеримость является общим качеством бесконечных суждений. Герман Коген вводит здесь понятие корреляции. Всякая вещь порождается из истока, но не прямо, а коррелятивно.

Что же представляет собой процесс порождения из истока? Для объяснения Коген, привле-

¹⁵ Как подчеркивает Нойхольд (Neuhold, 2014), именно бесконечное суждение позволяет Гегелю описать динамику становления, но я скорее согласен в этом вопросе с Гординым, который полагал, что динамика Гегеля относится ко всей системе в целом, а не к ее единичным событиям (Gordin, 1929, S. 142–168).

¹⁶ Лейбницевская концепция дифференциала в связи с исследованием процессуальности отношения мышления и бытия (см.: Попов, 1960, с. 78–80) стала предметом пристального внимания Когена уже с 1883 г. В итоге она превратилась в одно из важнейших оснований логики Когена.

tivity characterises the abstract process of generation.¹⁶ The transition of being into non-being describes development, but this abstract description of development omits the dynamics of this process. Hegel's picture of coming into being turns out to be surprisingly static and immobile. To rectify the situation Cohen proposes to bring into correlation not A and non- A , but A and an infinitesimal change of A . In other words, Cohen analyses Kant's infinite judgement in terms of infinitesimals introduced by Leibniz.¹⁷ Let us discuss the matter in more detail. Nothing, which in Hegel's account is the beginning of the process of coming into being, i.e. transition from nothing into being, is, according to Cohen, not an absolute nothing, but an infinitely small increment, or rather differential. This view captures processuality much better than Hegel's dialectics. Cohen views each object in relation to its idea, to its origin (*Ursprung*). The origin or principle of each thing turns out to be a process. But how can a thing be compared with its origin? They are incommensurate. Incommensurability is the general property of infinite judgements. At this point Cohen introduces the concept of correlation. Every thing is born of its origin, not directly, but through correlation.

What is generation from an origin? To explain it Cohen invokes the concept of the present (*Gegenwart*). The process of generation takes place in the present. Therefore the act of pure thinking also takes place only in the present. To explain Cohen's conception let us

¹⁶ Katrin Neuhold (2014) stresses that infinite judgement enables Hegel to describe the dynamics of coming into being, but I would rather agree with Gordin who believed that Hegel's dynamics apply to his whole system and not to its individual events (Gordin, 1929, pp. 142-168).

¹⁷ Leibniz's conception of differential in connection with the study of the processuality of the relation between thought and being (cf. Popov, 1960, pp. 78-80) attracted Cohen's attention as early as 1883. Eventually it became one of the key principles of Cohen's logic.

кает понятие настоящего (*Gegenwart*). Именно в настоящем происходит процесс порождения. Поэтому только в настоящем происходит и акт чистого мышления. Чтобы пояснить эту концепцию Когена, рассмотрим, как он объясняет понятие множественности: множество может являться множеством только в том случае, когда оно является единством. Но как возможно быть одновременно и множеством, и единством? Ответ Когена состоит в том, что никакой одновременности тут нет, множественность раскрывается в процессе умножения, то есть становления многим (Cohen, 1902, S. 64). Но этот процесс можно понимать только как происходящий в настоящее время. Здесь кроется великое различие между гегелевской и когеновской диалектикой. Для Гегеля само понятие, поскольку в нем содержится его становление, — процессуально, но оно не предполагает актуального процесса. Когеновское понятие множественности не ограничивается общим понятием, но требует помыслить, как оно происходит в актуальной жизненности как процесс, протекающий в настоящем времени.

Коген описывает порождение вещи из ее истока как процесс и бесконечное суждение, и в этом он солидаризируется с Гегелем, но для Когена процесс порождения — это не идея вообще, а конкретная идея, в которой каждая вещь является событием мышления, ставящего перед собой задание, или задачу (*Aufgabe*), по отношению к этой вещи. Таким образом, акт мышления — это своего рода процесс решения задач. Различие между Когеном и Гегелем в понимании темпоральности и процессуальности мышления отражает фундаментальность различия между гегелевской диалектикой и когеновской логикой истока. Логика Когена описывает мышление как творческий процесс решения актуальных задач, осуществляющийся в настоящем, а гегелевская логика описывает мысль как универсум рефлексии, оторванный от конкретного мыслящего. Такая постановка

see how he explains the concept of multiplicity: multiplicity can be a multiplicity only if it is a unity. But how can something be a multiplicity and at the same time a unity? Cohen answers that there is no simultaneity here and multiplicity is revealed in the process of multiplication, i.e. in the process of becoming many (Cohen, 1902, p. 64). But this process can only be understood as happening in the present. Herein lies the great difference between the dialectics of Hegel and Cohen. For Hegel the very concept — inasmuch as it involves coming into being — is processual, but this does not imply an actual process. Cohen's concept of multiplicity is not confined to the general notions, but requires thinking about how it happens in actual life as a process unfolding in the present.

Cohen describes the generation of a thing from its origin as a process and an infinite judgement, as does Hegel, but for Cohen the process of generation is not a general idea but a concrete idea in which each thing is an event of thought which sets itself a task (*Aufgabe*) in relation to this thing. Thus an act of thought is a task-solving process. The difference between Cohen and Hegel in the understanding of temporality and processuality reflects the fundamental nature of the difference between Hegel's dialectics and Cohen's logic of the origin. Cohen's logic describes thinking as a creative process of solving topical tasks taking place in the present while Hegel's logic describes thought as universal reflection divorced from the concrete thinker. This approach brings Cohen to the problem of the openness of man's self-consciousness and his relation to the Other.¹⁸

¹⁸ Modern philosophical studies associate the placing of the Other at the focus of philosophy and the conception of the priority of ethics over ontology with the name of Levinas. Indeed, Levinas solves the problem of the Other in the framework of phenomenology. But Cohen formulated this problem long before him from the viewpoint of transcendental logic. On Levinas' attitude towards Cohen's philosophy see Gibbs (1992) and Sokuler (2008).

вопроса приводит Когена к проблеме открытости самосознания человека и его обращенности к Другому¹⁷.

2. Теория личности в «Этике чистой воли»

Когда мы говорим о когеновской интерпретации кантовской философии, важно отметить сочетание в ней двух фундаментальных подходов — детального исследования хода кантовской мысли в ее конкретике и понимания всей кантовской философской системы как единого целого¹⁸. Для Когена кантовская этика и эстетика неотделимы от кантовского исследования отношений мышления и опыта¹⁹.

Как было показано, в своей логике Коген формулирует процесс рефлексии в качестве мышления начала, или порождения, вещи. Однако эта рефлексия представляет собой не просто самоотрицание мысли, подобно тому как это происходит у Гегеля, а мышление корреляции с процессом начала, выражающегося в бесконечно малом приращении. Это начало-исток не является в строгом смысле ни самой вещью, ни ее отрицанием. Как подчеркивает Коген, исток (*Ursprung*) есть самодействующее начало мысли: «Исток — это обязательное начало мышления. Но и дальше, на всех стадиях, он задействован как движущий принцип. Чистое познание всегда будет развитием принципа истока» (Cohen, 1902, S. 36).

¹⁷ Современные философские исследования связывают помещение другого человека в центр философии и концепцию приоритета этики над онтологией с именем Левинаса. Действительно, Левинас решает проблему Другого в рамках феноменологии. Но Коген задолго до него сформулировал эту проблему с точки зрения трансцендентальной логики. Об отношении Левинаса к философии Когена см.: (Gibbs, 1992; Сокулер, 2008).

¹⁸ Вспомним пастернаковское определение когеновского историзма: «На историю в Марбурге смотрели в оба гегельянских глаза, то есть гениально обобщенно, но в то же время и в точных границах здравого правдоподобья» (Пастернак, 2004, с. 169).

¹⁹ Напомним, что именно этой теме посвящена первая фундаментальная работа Когена «Теория опыта Канта» (Коген, 2012).

2. The Theory of Personality in *Ethics of Pure Will*

Speaking about Cohen's interpretation of Kantian philosophy, it is important to note that it combines two fundamental approaches: detailed study of the train of Kant's thought in its concreteness and an understanding of Kant's entire philosophical system as a single whole.¹⁹ For Cohen the ethics and aesthetics of Kant are inseparable from Kant's investigation of the relations between thought and experience.²⁰ As shown above, Cohen in his logic formulates the process of reflection as thinking on the beginning or generation of a thing. However, this reflection is not simply a self-negation of thought as with Hegel, but a thinking of correlation with the process of beginning manifested through infinitesimal increments. The beginning-origin is not strictly speaking a thing, nor its negation. Cohen stresses that the origin (*Ursprung*) is the prime mover of thought: "The origin is not only the necessary beginning of thought. In all further stages, it must be active as the driving principle. Pure cognition is always a transformation of the principle of origin"²¹ (Cohen, 1902, p. 36).

Nothing is given to thought, in its beginning is the assignment; "The conditions for the construction of the task are known as the 'given'"²² (Cohen, 1902, p. 82). The task has to be formulated as a result of a thought act. In *Ethics* Cohen makes a meticulous job of it and

¹⁹ One should consider here Pasternak's description of Cohen's historicity: "At Marburg they gazed at history through both of Hegel's eyes, i.e. with brilliant universality, but at the same time within the exact boundaries of a judicious verisimilitude" (Pasternak, 1958, p. 64).

²⁰ This was the topic of Cohen's first major work *Kant's Theory of Experience* (Cohen, 1871).

²¹ "[...] *der Ursprung ist nicht nur der notwendige Anfang des Denkens; sondern in allem Fortgang muß er sich als das treibende Prinzip betätigen. Alle reinen Erkenntnisse müssen Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs sein.*"

²² "*Die Bedingungen für die Konstruktion der Aufgabe heißen 'gegeben'.*"

Мышлению ничего не дано, в его начале лежит задание: «Данными называются условия построения задания» (Cohen, 1902, S. 82). Задание необходимо сформулировать в результате акта мышления. В «Этике...» Коген детально проделывает эту работу и приходит к выводу, что истоком самосознания личности выступает ее обращение к другому человеку. Таким образом, этическая реальность другого человека является основой моего собственного самосознания. В рамках своего исследования Коген обращается к анализу природы Я в учении Фихте.

Для Фихте самосознание Я определяется через его соотнесение с Другим, то есть с Не-Я. Как подчеркивает Коген, соотнесение Я с Не-Я — это бесконечное суждение, и Фихте, с его точки зрения, здесь делает двойную ошибку. Во-первых, он рассматривает самосознание как тождество Я и Не-Я, то есть как акт чистой рефлексии. Такое Я оказывается пустым, потому что простое отрицание Я уже изначально присутствует в Я. Вторая ошибка состоит в том, что Не-Я — это не объект, как полагает Фихте, а другой человек.

Рассмотрим рассуждение Когена подробнее. Как бесконечное суждение — соотнесение Я с Не-Я — в рамках логики Когена ставит вопрос об истоке Я? Откуда Я черпает свое качество быть Я? Как показывает Коген, простое сопоставление Я с внешней реальностью, миром, объектом ничего нам не дает (Cohen, 1904, S. 197–198). Объект уже изначально определен по отношению к Я. Его сопоставление с Я возвращает нас самому Я. Таким образом, мы получаем то, что Гегель называет дурной бесконечностью. Реальной противоположностью Я является процесс соотношения Я с другим человеком. Он имеет собственное Я и не подliegt логическому определению изнутри моего самосознания. Именно обращение к другому человеку становится настоящим актом самосознания. Как заявляет Коген, «Другой, *alter ego*, составляет исток Я» (Cohen, 1904, S. 200).

comes to the conclusion that the origin of an individual's self-consciousness is in turning to the Other. Thus the ethical reality of the Other is the basis of my self-consciousness. During the course of his investigation Cohen invokes the analysis of the nature of the I in Fichte's doctrine.

Fichte defines the I through the correlation of the I and non-I. Cohen stresses that the correlation between the I and non-I is an infinite judgement, and that Fichte, from his point of view, is here making a double mistake. First, he considers self-consciousness to be an identity of the I and non-I, i.e. as an act of pure reflection. Such an I turns out to be empty because simple negation of the I is intrinsically present in the I. The second mistake consists in the fact that non-I is not an object as Fichte believes, but the Other person.

Let us take a closer look at Cohen's argument. In Cohen's logic, how does the infinite judgement — correlation between the I and non-I — formulate the question about the origin of the I? From where does the I derive its quality of being I? Cohen argues that simple correlation between the I and external reality, the world, the object does not get us anywhere (Cohen, 1904, pp. 197–198). The object is initially defined with regard to the I. Its correlation with the I brings us back to the I itself. Thus we arrive at what Hegel called "bad infinity". The real opposite of I is the process of the relationship of the I with the Other. He has his own I and cannot be logically defined from within my self-consciousness. It is the turning to the Other that constitutes a true act of self-consciousness. As Cohen declares, "*The Other, the alter ego, is the origin of I*"²³ (Cohen, 1904, p. 200). But what is the Other or, as Cohen calls him (Cohen, 1904, p. 199), the "next man" (*Nebenmensch*)? It is not I and not the object, which requires a

²³ "Der Andere, der alter Ego ist der Ursprung des Ich."

Но что же представляет собой этот другой человек, или, как его называет Коген (Cohen, 1904, S. 199), «рядом-человек (Nebenmensch)»? Это не Я и не объект, для него нужно новое определение. И Коген выводит его в рамках своей логики истока в качестве понятия Ты:

Ты — это не Он. Он равен Другому. И возникает опасность, что с Он будут обращаться как с Оно. Ты и Я, безусловно, принадлежат друг другу. Я не могу сказать Ты без того, чтобы соотносить Тебя со Мной, без того, чтобы объединить Тебя в отношении с Я.

Но одновременно возникает другое сильное требование: Я не могу помыслить Я без того, чтобы помыслить Тебя. Таким образом, Другой в самосознании тут же образует двойственное число с Я (Dualis des Ich). А поскольку самосознание обозначает единство воли, оно должно построить союз Я и Ты. А Воля соединяет Тебя и Меня, Меня и Тебя (Cohen, 1904, S. 235).

Об отношениях Я и Ты говорили до Когена²⁰ и много говорили после Когена²¹, однако именно он проводит логическую дедукцию этого понятия. Введение в философию Ты как фундаментального понятия позволяет Когену сделать ряд очень важных выводов.

Во-первых, он формулирует новое для философии понятие человека. Как было сказано выше, для выведения Я как личности Коген использует понятие «рядом-человек». Но если самосознание человека опосредовано другим человеком, то множественность человека является не привходящим его свойством, а его фундаментальным основанием. Человек отныне уже не может рассматриваться как автономная атомарная сущность, как замкнутый в себе ин-

²⁰ Наиболее известные рассуждения имеются у Фейербаха (см.: Фейербах, 1995).

²¹ Введенное в оборот Бубером отношение «Я — Ты» превратилось в общее место. О нем говорят все, но без связи с 3-м лицом оно лишено значения. На этом основана многообразная критика философии Бубера (см.: Дворкин, 2002).

new definition. Cohen derives it in the framework of his logic of origin in the shape of the concept of Thou:

Thou is not He. He would be the Other. He is likewise in danger of being treated as It. *Thou and I essentially belong together.* I cannot say Thou without relating Thee to me, without uniting Thee with I in this relation.

However, there immediately appears the heightened requirement: that I cannot conceive I without conceiving Thee. So, in self-consciousness, the Other has transformed into Thou in a duality with I. And if self-consciousness is to mean the unity of will, it has to create the union of I and Thou. *The will unites me and thee, and thee and me*²⁴ (Cohen, 1904, p. 235).

The relations between I and Thou were discussed before Cohen²⁵ and a great deal after Cohen,²⁶ but he takes the credit for logically deducing this concept. By introducing the fundamental concept of Thou into philosophy Cohen was able to make a number of important conclusions.

First, he formulated a concept of man that was new for philosophy. As indicated above, Cohen used the concept of “the next man” to infer I as personality. But if the self-consciousness of man is mediated by another man, the

²⁴ “*Du ist nicht Er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr, auch als Es behandelt zu werden. Du und Ich gehören schlechterdings zusammen. Ich kann nicht Du sagen, ohne dich auf mich zu beziehen; ohne dich in dieser Beziehung mit dem ich zu vereinigen.*”

²⁵ *Aber es liegt darin zugleich die gesteigerte Forderung: dass ich auch nicht Ich denken kann, ohne dich zu denken. So hat der Anderer im Selbstbewusstsein sich gleichsam in den Dualis des Ich verwandelt. Wenn das Selbstbewusstsein die Einheit des Willens zu bedeuten hat, so muss sie die Vereinigung von Ich und Du bilden. Der Wille vereinigt mich und dich, dich und mich.*”

²⁵ The best known exposition belongs to Feuerbach (cf. 1986).

²⁶ The I-Thou relationship introduced by Buber has become a commonplace. However, it is meaningless without the relationship with a third person. This is the basis of diverse criticisms of Buber’s philosophy (cf. Dvorkin, 2002).

дивид. Человек множествен²², а множество, согласно Когену, процессуально. Только отношения между людьми дают нам настоящее определение человека. Иными словами, человек — это не просто Я, как полагали философы от Декарта до Фихте; человек — это Я и Ты, и Я именно в отношении к Ты.

Введение Ты в философию превращает этику Когена в фундаментальную науку. Межчеловеческие отношения получают статус основания мира, аналогично понятию субъективности в докогеновской философии. Однако порождение понятия Я из Ты приводит к новому пониманию и самосознания самого Я. Оно становится уже не только субъектом, но личностью (*Person*) (Cohen, 1904, S. 204–205). Следует обратить внимание, что введение Ты не устраняет отношение Я с Он, но, наоборот, вносит в это отношение новый содержательный смысл. Реальность внешнего мира наряду со своей объективностью обретает личностное измерение. Кроме того, открыв фундаментальность отношения Я и Ты, Коген поставил в качестве фундаментального вопрос об отношении Я с Мы. Это превращает этику Когена в настоящее основание для новой социологии.

3. Социальная теория в «Этике чистой воли»

Вернемся к проблеме человека. Как соотносятся между собой человечность человечества и человечность данного конкретного эмпирического человека? Этот вопрос стал одной из фундаментальных проблем немецкой классической философии. Человек является главной темой философии духа Гегеля. Для Гегеля отношение человечности одного человека и человечности всего человечества состоит в отно-

²² Как подчеркивает Коген, изначальное самосознание человека, представление о чем имплицитно возникает уже у Платона, формируется именно в множественном числе и только постепенно в философии обретает единственное число (Cohen, 1904, S. 197).

multiplicity of men is not his accidental property but a bedrock foundation. Henceforth man cannot be seen as an autonomous atomic entity, as a self-contained individual. Man is multiple,²⁷ and a multiplicity, according to Cohen, is processual. Only the relations among people offer a true definition of man. In other words, man is not simply I, as philosophers from Descartes to Fichte believed; man is I and Thou, moreover, I in relation to Thou.

The introduction of Thou into philosophy turns Cohen's ethics into a fundamental science. Inter-personal relations acquire the status of the basis of the world, similarly to the concept of subjectivity in pre-Cohen philosophy. However, the generation of I from Thou leads to the new understanding of the self-consciousness of the I as well. I becomes not only the subject but a personality (*Person*) (Cohen, 1904, pp. 204-205). It has to be noted that the introduction of Thou does not remove the relationship between I and He, but on the contrary, brings new content into it. The reality of the external world along with its objectivity acquires a personal dimension. Besides, by discovering the fundamental importance of the I-Thou relationship Cohen raised the central question of the relationship between I and We. This turns Cohen's ethics into a veritable foundation of a new sociology.

3. Social Theory in *Ethics of Pure Will*

To come back to the problem of man. What is the correlation between the humanity of the whole of humanity and the humanity of a concrete empirical individual? This has emerged as a fundamental problem of German classical philosophy. Man is the main topic of Hegel's philosophy of spirit. For Hegel the relationship

²⁷ Cohen stresses that man's initial self-consciousness, which is already implicit in Plato, is formed in the plural and only gradually acquires the singular (Cohen, 1904, p. 197).

шении частного, единичного и субъективно-го к общему, универсальному и объективному (Гегель, 2000, с. 200). Согласно Гегелю, реализация отдельного человека и его переход к всеобщему осуществляется в гражданском обществе и государстве (Гегель, 1990, с. 279), а осуществление идеи человечества как единого целого — во всемирной истории (Там же, с. 370—372). Когену близки все эти идеи, но, в соответствии со своим учением, он вносит в них существенные коррективы.

Переход от единичного человека ко всеобщему (государству) не может осуществляться непосредственно. Должен быть какой-то посредник, и им становится Ты. В «Этике чистой воли» Коген обращает внимание, что множественность человеческого существа требует постановки вопроса о межличностных отношениях (Cohen, 1904, S. 234). В государстве они осуществляются в понятии общественного договора, которое стало одним из оснований политической философии. Но что такое общественный договор? Коген отвечает на этот вопрос следующим образом: «Договор — это притязание, претензия права, которую я предъявляю Другому. Такая правовая претензия, как минимум судебная претензия, — это вообще любой правовой акт (*actio*). Но договор превращает претензию (*Anspruch*) в обращение (*Ansprache*), и тогда Другой по отношению к Я превращается в Ты» (Cohen, 1904, S. 234).

То есть отношение Я — Ты на уровне отдельного человека лежит в основе государства как целого. Если понятие договора методически не прояснено — ведь в реальности никакого договора граждане большинства стран между собой не заключали, — то межличностные отношения в человеческом обществе являются несомненной реальностью. Для описания неопределенного, как утверждает Коген, понятия общественных отношений он вводит более четкое понятие партнерства (*Genossenschaft*), которое превращает отдельные Я и Ты в общее

of the humanity of one individual and the humanity of the whole human race is that of the particular, single and subjective to the general, universal and objective (Hegel, 2017, p. 226). According to Hegel, the actualisation of the individual and transition to the universal takes place in civil society and the state (Hegel, 1991, p. 275); the actualisation of the idea of humanity as a single whole in world history (Hegel, 1991, pp. 372-375). Cohen can relate to all these ideas, but, in line with his doctrine, he introduces substantive adjustments into them.

Transition from a particular individual to the universal (the state) cannot be direct. There needs to be an intermediary. That intermediary is Thou. In *Ethics of Pure Will* Cohen draws attention to the fact that the multiplicity of human beings raises the question of inter-personal relations (Cohen, 1904, p. 234). In the state they are implemented in the concept of the social contract which has become one of the foundations of political philosophy. But what is a social contract? Cohen offers this answer: “A contract is a claim, a legal claim that I make upon the Other. This legal claim, at least as a claim presented in a court, is the paradigm of all legal action (*actio*). *The contract then transforms the claim (Anspruch) into an address (Ansprache). And thus the Other is transformed to I in Thou*”²⁸ (Cohen, 1904, p. 234).

In other words, the I-Thou relationship at the level of the individual forms the foundation of the state as a whole. While the concept of contract has not been methodologically clarified — the citizens of most countries have not signed any contracts among themselves in reality — inter-personal relations in human society are an unquestioned reality. To describe

²⁸ “Der Vertrag ist ein Anspruch; ein Anspruch des Rechts, den ich an den Andern erhebe. Ein solcher Rechtsanspruch, zum mindesten als Gerichtsanspruch, ist ja die Rechtshandlung überhaupt (*actio*). Der Vertrag macht nun aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum Ich in Du.”

Мы. Как подчеркивает Коген, «*партнерство и общество – это понятия несравнимые*» (Cohen, 1904, S. 236). Партнерство методически соотносится с жизнью конкретной личности, ее обращением к другому и к самому себе. Партнерство формирует межличностные отношения на уровне не только государства, но и семьи, трудовых коллективов, гражданских институтов, межгосударственных отношений.

Гегелевская социальная теория трактовала общество как единое целое, находящееся в диалектических отношениях со своими отдельными членами. Поскольку реально описать эти отношения невозможно, то социальные учения, построенные на основе теории Гегеля, склонны рассматривать глобальные социальные трансформации без детального осознания внутренних процессов, лежащих в их основаниях. Одним из наиболее известных учений, появившихся под влиянием гегелевской социальной теории, стал марксизм, который видит общество в качестве глобального целого, подверженного революционным трансформациям. Напротив, когеновская социальная теория интерпретирует внутреннюю жизнь общества как процесс диалога и партнерства, что дает ей возможность описывать социальные микропроцессы, а не только глобальные трансформации общества как целого. На основе философии Когена в начале XX в. появились социальные теории, которые выступили с альтернативой марксизму, в том числе теория этического социализма Пауля Наторпа. Э. Бернштейн, один из лидеров социалистического движения в Западной Европе и последователь Когена, рассматривал процесс переустройства общества как совокупность постепенных реформ, а не как глобальную ломку социальной системы в процессе революций. Все это привело к тому, что философия Когена считалась в Советском Союзе враждебной марксизму, идеалистической и реакционной. Между тем сам Коген был очень далек от прямого столкновения с марксизмом. Общество для него было одно-

what Cohen believes to be an uncertain concept of social relations, he introduces a more precise notion of partnership (*Genossenschaft*), which turns individual I's and Thou's into the common We. Cohen stresses that "*partnership and society are not comparable concepts*"²⁹ (Cohen, 1904, p. 236). Partnership methodologically relates to the life of a concrete individual, its treatment of the Other and of itself. Partnership forms inter-personal relations at the level not only of the state, but also of the family, work collectives, civil institutions and inter-state relations.

Hegel's social theory treated society as a single whole which is in a dialectical relationship with its individual members. Because these relations are impossible to describe in reality, the social doctrines based on Hegel's theory tend to regard global social transformations without delving into the internal processes that underlie them. One of the best known doctrines that sprang up under the influence of Hegel's social theory is Marxism, which sees society as a global whole, prone to revolutionary transformations. By contrast, Cohen's social theory interprets the inner life of society as a process of dialogue and partnership, which enables him to describe social micro-processes and not only global transformations of society as a whole. In the early twentieth century Cohen's philosophy gave rise to social theories which offered an alternative to Marxism. These included Paul Natorp's theory of ethical socialism. Eduard Bernstein, one of the leaders of the socialist movement in Western Europe and a follower of Cohen, envisioned the process of society's transformation as a combination of gradual reforms and not as a global demolition of the social system in the process of revolutions. As a result, in the Soviet Union Cohen's philosophy was considered to be anti-Marxist, idealistic and reactionary. And yet Cohen was not hos-

²⁹ "Genossenschaft und Gemeinschaft sind unvergleichbare Begriffe."

временно и целостным, и индивидуально-личным. Исследование межличностных отношений и партнерства позволяет видеть человека в качестве творческой личности, а общество — в качестве социального и культурного целого²³.

4. Межличностное отношение в искусстве и религии

В отличие от кантианства, философская система Когена состоит не из трех, а из четырех частей. Наряду с логикой, этикой и эстетикой она включает религию разума как отдельную дисциплину. Написанные Когеном в конце жизни сочинения, посвященные двум последним областям, существенно опираются на пронизанные диалогическими элементами логику и этику. По этой причине в философской системе Когена наблюдается прогрессирующий отход от кантовской проблематики. Хотя когеновская эстетика и посвящена проблемам искусства, основания для изучения искусства там совсем иные, чем в эстетике Канта. Во введении к «Критике способности суждения» Кант определяет область эстетики как промежуточную между двумя другими сторонами его философии. Он говорит о трех способностях человеческой души, а именно: «способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания» (AA 05, S. 177; Кант, 2001, с. 93). Чувство удовольствия (*Gefühl der Lust*) рассматривается Кантом в качестве основания для эстетического суждения, которое позволяет человеку оценить произведение искусства. Хотя эстетика Когена, как и кантовская, направлена на исследование искусства, но основополагающим для эстетики чувством является любовь, которая, как отмечает Коген, не терпит замыкания в себе и требует общения и сообщения (Cohen, 1912, Bd. 1, S. 175; Коген, 2002, с. 219).

²³ Искусство, наука, поэзия, вообще все формы культуры за счет межличностных отношений осуществляются в этом напряжении между одним человеком и обществом (Cohen, 1904, S. 242–243).

tile to Marxism. For him society was at once whole and individual-personal. The study of inter-personal relations and partnership reveals man as a creative personality and society as a social and cultural whole.³⁰

4. Inter-Personal Relationship in Art and Religion

Unlike Kantianism, Cohen's philosophical system consists not of three but of four parts. Along with logic, ethics and aesthetics, it comprises the religion of reason as a separate discipline. Cohen's last works devoted to the two latter areas rely heavily on logic and ethics permeated with dialogic elements. For this reason Cohen's philosophical system was drifting away from Kantian concerns. Although Cohen's aesthetics is devoted to the problems of art, his grounds for studying art are very different from those in Kant's aesthetics. In the introduction to the *Critique of the Power of Judgement* Kant determines the area of aesthetics as intermediate between the two other parts of his philosophy. He speaks of three capacities of the human soul, to wit: "the *faculty of cognition*, the *feeling of pleasure and displeasure*, and the *faculty of desire*" (KU, AA 05, p. 177; Kant, 2000, pp. 64-65). The feeling of pleasure (*Gefühl der Lust*) is the basis of an aesthetic judgement which enables a person to assess a work of art. Although Cohen's aesthetics, like Kant's, is concerned with art, the key feeling for aesthetics is love which, according to Cohen, does not tolerate withdrawal into oneself and calls for communion and communication (Cohen, 1912, Vol. 1, p. 175).

Love, being a purified form of sexual desire, expresses feeling as such and in this capacity becomes the foundation of Cohen's aesthetics

³⁰ Because of inter-personal relations art, science, poetry and all forms of culture are driven by the tension between the individual and society (Cohen, 1904, pp. 242-243).

Любовь, выступая в качестве очищенной формы полового влечения, оказывается выражением чувства как такового и в этом качестве становится основанием когеновской эстетики (Cohen, 1912, Bd. 1, S. 169). Поставив любовь в основание художественного восприятия, Коген формирует своего рода диалогическую эстетику, в которой произведение искусства перестает быть предметом творения одинокого художника и восприятия одинокого ценителя, а становится областью социально-культурного общения. Представление о любви как о важнейшем основании художественной деятельности не ново. Но у Когена оно оказывается связанным с его общей концепцией межличностных отношений, с его логикой и этикой. Это позволяет выявить связь искусства с нравственностью и религией.

В «Религии разума...» Коген не занимается подробной дедукцией понятия личности и отношения Я — Ты, как он это делает в «Этике...». В своей последней книге он просто повторяет, порой даже более четко, чем в более ранних текстах, уже сформулированные идеи²⁴. Через отношения Я и Ты осуществляется универсальность человеческой личности в государстве:

Даже если отдельный человек удовлетворится тем, что его индивидуальность проявляется и закрепляется только в человечестве, которое опосредовано государством, то и тогда нужен еще какой-то посредник между Я и человечеством. Помимо Я появляется Он, отличный от Оно. Неужели этот Он — такой же, как Я, и мысль о нем сопоставляется мысли о Я? От этого заблуждения спасает сам язык, ставя Ты перед Он. Неужели и Ты представляет собой лишь другой пример Я, и поэтому от нас не требуется отдельное раскрытие Ты,

²⁴При рассмотрении религиозной философии Когена нужно согласиться с некоторыми критическими замечаниями В.Н. Белова (Белов, 2015, с. 42–43) и внести уточнение в вопрос об отношении философии диалога с когеновской концепцией религии (Дворкин, 2013, с. 127–132). Диалогические идеи пронизывают всю систему философии Когена и в философии религии получают только завершение.

(Cohen, 1912, Vol. 1, p. 169). Putting love at the foundation of artistic intuition Cohen formulates a dialogic aesthetic in which an art work ceases to be an object created by a lone artist and contemplated by a lone evaluator and becomes an area of socio-cultural communication. The idea of love as the key driver of artistic activity is not new. But with Cohen it is tied to the general conception of inter-personal relations, to its logic and ethics. This brings out art's link with morality and religion.

In *Religion of Reason* Cohen does not engage in the deduction of the concept of personality and the I-Thou relationship as in *Ethics of Pure Will*. In his last book he simply repeats, sometimes more concisely than in his earlier texts, the ideas already formulated.³¹ The I-Thou relationship ensures universality of the human individual in the state:

It might perhaps be sufficient for an individual man to become conscious of his own individuality only in and through the state, which mediates between the individual and humanity; yet another mediation is needed besides the one required between the I and humanity. Besides the I, and distinct from the It, there arises the He. Is the He only another example of the I, which is therefore already established by the I? Language alone protects us from this mistake; language sets up the Thou before the He. Is the Thou also only another example of the I, or is a separate discovery of the Thou necessary, even if I have already become aware of my own I? Perhaps the opposite is the case, that only the Thou, the discovery of the Thou, is able to bring myself to the discovery of I, to the discovery of the ethical knowledge of my I (Cohen, 1972, pp. 14-15; cf. Cohen, 1919, p. 17).

³¹ In considering Cohen's religious philosophy one has to concur with some critical remarks of V.N. Belov (2015, pp. 42-43) and make some adjustments to the question of the relationship between the philosophy of dialogue and Cohen's conception of religion (Dvorkin, 2013, pp. 127-132). Dialogic ideas inform Cohen's entire philosophical system and are merely given final shape in his philosophy of religion.

если уже обнаружено Я? Возможно, все происходит наоборот, таким образом, что только Ты, открытие Ты, приводит человека к осознанию собственного «Я», к нравственному познанию этого Я (Cohen, 1919, S. 17).

Таким образом, концепция межличностного отношения в «Религии разума» Когена строится на основе его этики. Но это приводит нас к новому вопросу. В чем же состоит особенность именно религии? Конечно, Коген подчеркивает фундаментальную связь религии с этикой. Этика Когена по своей природе религиозная, так как именно Бог является этическим «гарантом человечества» (Cohen, 1919, S. 23). И все-таки религия обретает некоторое новое по отношению к этике измерение.

Разница между этикой и религией у Когена состоит в методе отношения к человеческой личности. Несмотря даже на характерный для когеновской этики личностный подход, этика остается абстрактной дисциплиной, соотносящей индивидов друг с другом и с государством в рамках права. Этика апеллирует к универсальным законам, но она не погружается внутрь человеческих и межчеловеческих проблем. Отличие религии от этики в философии Когена хорошо видно в его трактовке понятия человека. По его мнению, этическое определение человека как «рядом-человека» обретает полноценно личностный характер только в понятии «со-человек» (*Mitmensch*), которое определяет человека в религии (Cohen, 1919, S. 132). В чем состоит такая фундаментальная разница между «рядом-человеком» и «со-человеком»? Как мы уже отметили, «рядом-человек» — это партнер, и отношения с ним партнерские. «Со-человек» — это ближний (*ein Nächstes*), и отношение к нему соответствует заповеди любви к ближнему.

Таким образом, множественность человека в этике и религии проявляется по-разному. В этике — это отношения партнерства в политически-правовом контексте, в религии — это

Thus, in Cohen's *Religion of Reason* the conception of inter-personal relationship is based on ethics. This, however, brings us to another question. What is the distinctive feature of religion? Cohen, of course, stresses the fundamental link between religion and ethics. Cohen's ethics is inherently religious because God is the ethical "guarantor of humanity" (Cohen, 1972, p. 20; cf. Cohen, 1919, p. 23). And yet religion adds an extra dimension to ethics.

With Cohen, the difference between ethics and religion lies in the attitude to the human individual. In spite of the personalist approach characteristic of Cohen's ethics, ethics remains an abstract discipline which establishes a correlation of individuals with one another and with the state in the framework of law. Ethics appeals to universal laws but it does not immerse itself in individual and inter-personal problems. The difference between religion and ethics in Cohen's philosophy is highlighted by his treatment of the concept of man. In his opinion, the ethical definition of man as the "next man" (*Nebenmensch*) acquires its full personalist character only in the concept of "fellowman" (*Mitmensch*), which defines man in relation to religion (Cohen, 1972, p. 114; Cohen, 1919, p. 132). What is the fundamental difference between "next man" and "fellowman?" As noted above, the "next man" is a partner and the relationship with him is that of partnership, a fellowman is a neighbour (*ein Nächstes*) and the relationship with him corresponds to the commandment, "Thou shalt love thy neighbour as thyself."

Thus the multiplicity of man manifests itself in different ways in ethics and religion. In ethics these are relations of partnership in the political and legal context, and in religion it is religious love. Cohen explains the essence of the religious feeling by comparing suffering and compassion. Of course, ethics implies help for the suffering man, but religion demands

религиозная любовь. Коген поясняет сущность религиозного чувства на примере сравнения страдания и со-страдания. Конечно, и этика требует помочь страдающему человеку, но религия требует к нему сострадания (Cohen, 1919, S. 19). Сострадание — это не просто выполнение этического долга, это внутренняя трансформация личности. Другой пример религиозного переживания, который приводит Коген,— это проблема греха. Как отмечает философ, исследование и преодоление своей греховности является именно религиозным определением, а не этическим (Cohen, 1919, S. 23).

Казалось бы, религиозное переживание, как его описывает Коген,— это глубоко внутреннее явление, но одно из важнейших отличий когеновской философии от кантовской состоит в снятии противостояния внутреннего и внешнего. Во-первых, в религии, как и в этике, отношение Я — Ты является межличностным; оно проявляется и внутри человека, и как нечто, выводящее человека вовне, к Другому. Религия во многом выступает одним из посредников между личностью и коллективом. Во-вторых, это отношение проявляется как отношение между отдельным человеком и человечеством. А это значит, что религия превращает человека в универсальное общечеловеческое понятие. Если для Гегеля этот общечеловеческий смысл человека в политическом контексте проясняется в идее всемирной истории, то для Когена он обретает характер религиозного мессианизма²⁵.

В рассмотрении отношения отдельного человека и мирового целого есть еще одна точка пересечения между Гегелем и Когеном. Оба меряют отдельного человека в его актуальном личном бытии масштабами вселенной. Я уже отмечал, что эта тенденция западной философии идет как минимум от Николая Кузанско-

²⁵ Мессианская идея очень хорошо укладывается в систему Германа Когена с ее подчеркнутой темпоральностью и обращенностью в будущее (см.: Cohen, 1919, S. 24).

compassion (Cohen, 1919, p. 19; Cohen, 1972, pp. 16-17). Compassion is not only the fulfilling of an ethical duty, but inner transformation of the individual. Another example of religious experience cited by Cohen is the problem of sin. The philosopher notes that knowing and overcoming one's sinfulness is a religious and not an ethical prescription (Cohen, 1919, p. 23; Cohen, 1972, p. 20).

The religious experience as described by Cohen would seem to be an intensely personal phenomenon, and yet one of the key differences of Cohen's philosophy from Kant's consists precisely in the fact that Cohen removes the contradiction between the internal and the external. First, in religion as in ethics the I-Thou relationship is inter-personal; it manifests itself within man and as something that draws man out, towards the Other. Religion is in many ways an intermediary between the individual and the collective. Second, the relationship manifests itself as the relationship between the individual and humanity in general. This means that religion turns man into a universal human concept. While for Hegel the universal human meaning of man in the political context manifests itself in the idea of world history, for Cohen it assumes the character of religious Messianism.³²

There is yet another point where Hegel and Cohen converge in considering the relationship between the individual and the world. Both of them measure the individual in his actual being by the scale of the universe. I have already noted that this tendency in Western philosophy goes back at least to Nicholas of Cusa. But in all cases, including Nicholas of Cusa, it derives from biblical prophecy or religious monotheism. Conjoining absolute being and Nothing,

³² The Messianic idea harmonises well with Hermann Cohen's system with its pronounced temporality and orientation towards the future (*cf.* Cohen, 1919, p. 24; 1972, p. 21).

го. Но у всех, включая Кузанца, она происходит из библейского пророчества и религиозного монотеизма. Соотнося между собой абсолютное бытие и ничто, Гегель как бы воспроизводит рассказ книги Бытия о сотворении мира из ничего. Разумеется, он понимает этот рассказ в духе классической европейской философии не как процесс творения, а как отношение целого и части. Коген также не помещает процесс творения в какое-то внешнее ему время, но рассматривает само время в качестве внутреннего содержания творения. В этом вопросе он, с одной стороны, опирается на Маймонида, который соотносит мир и Бога посредством негативных атрибутов. Но при этом вопрос о творении «в Начале» (*Bereishit*) оказывается для Когена сформулированным иначе, чем для Маймонида, и еще более отличающимся от формулировки Гегеля. Коген усматривает между любым творческим актом человека в настоящем времени и творением мира в начале (в истоке, *im Ursprung*) коррелятивную связь. Иными словами, человеческое творчество, которое эквивалентно человеческой жизни (речь идет именно о жизни, а не о бытии), оказывается коррелятом божественного сотворения мира. Актуальное бытие, как я уже показал, коррелирует не с вообще ничто, а с бесконечно малым началом данного конкретного бытия. Таким образом, Коген трактует жизнь как человеческое творчество, коррелятивно сопряженное с божественным творением.

К сказанному нужно добавить, что религиозная философия Когена приводит к новому осмыслению религиозных источников в качестве особого рода литературы. Коген даже разработал своего рода герменевтику пророческого текста, которая сыграла существенную роль в философии диалога как минимум у Розенцвейга.

При всей оригинальности диалогических идей, сформулированных Когеном в его философской системе, я не утверждаю, что эту си-

Hegel, as it were, retells the Genesis story about the creation of the world from nothing. To be sure, he interprets this story in the spirit of classical European philosophy, not as creation but as the relationship between the whole and its part. Cohen, too, does not place the process of creation in some external time, but he considers time itself as inner content of creation. On that issue he proceeds from Maimonides who unifies the world and God through negative attributes. But Cohen formulates the question of creation “in the Beginning” (*Bereishit*) differently from Maimonides and still more differently from Hegel. Cohen posits a correlation between any creative act of man in the present and the creation of the world in the beginning (in the origin, *im Ursprung*). In other words, human creativity, which is equivalent to human life (this concerns life, not being) is a correlate of the divine creation of the world. Actual being, as I have shown, correlates not with Nothing in general, but with the infinitesimal beginning of a given concrete being. Thus Cohen interprets life as human creativity correlated with divine creation.

To this we should add that Cohen’s religious philosophy leads to a new interpretation of religious sources as a special kind of literature. Cohen even developed a kind of hermeneutics of the prophetic text which played an important role in the philosophy of dialogue, at least with Rosenzweig.

For all the originality of the dialogic ideas which Cohen formulated in his philosophical system, I do not insist on characterising his system as dialogic. Cohen remains a Neo-Kantian, and his style of thought should be described as critical idealism. However, it is in Cohen’s philosophy that we find a whole number of ideas which later played a seminal role in forming the dialogue philosophy. Dialogue philosophy, interpreted in the context of Cohen’s doctrine,

стему следует характеризовать как диалогическую. Коген остается неокантианцем, и весь стиль его мышления нужно охарактеризовать как критический идеализм. Однако именно в философии Когена впервые был сформулирован целый ряд идей, которые позднее стали основополагающими при формировании философии диалога. Философия диалога, понимаемая в контексте когеновского учения, воспринимается значительно полнее и глубже, поэтому мы должны начинать ее систематическое изложение именно с Когена. Без обращения к диалогическим идеям Когена концепции Розенцвейга, Бубера, Бахтина и даже Левинаса повисают в воздухе.

5. Коген и другие философы диалога

Самым первым и непосредственным последователем диалогической составляющей философии Когена является Франц Розенцвейг. Однако, хотя он и повторяет очень многие из фундаментальных диалогических идей Когена, его собственная философия глубоко оригинальна.

Как я уже отметил, Розенцвейг строит свою философскую систему на базе когеновской логики истока. Однако вместо концепции корреляции он разрабатывает учение о траекториях. Если у Когена корреляции описывают отношения между человеком и Другим, а этим Другим может быть и Бог, и мир, и другой человек, то Розенцвейг взаимоотношения между Богом, миром и человеком (в его системе они называются элементами) рассматривает в качестве выходящих за онтологическую реальность процессов — траекторий (*Bahn*).

В отличие от Когена, у которого корреляция осуществляется в процессе мышления, у Розенцвейга траектория разворачивается в качестве языкового процесса (*Sprache*). Розенцвейг подчеркивает, что именно речь, в отличие от мысли, протекает в настоящем времени. Он создает фундаментальную теорию словесности и про-

comes across in a much more complete and profound way and therefore we should start its systematic presentation with Cohen. Without recourse to Cohen's dialogic ideas the conceptions of Rosenzweig, Buber, Bakhtin and even Levinas hang in the air.

5. Cohen and Other Dialogue Philosophers

The first and immediate follower of the dialogic part of Cohen's philosophy is Franz Rosenzweig. However, although he repeats very many of Cohen's fundamental ideas about dialogue his own philosophy is profoundly original.

As I have noted, Rosenzweig builds his philosophical system on Cohen's logic of origin. However, instead of the conception of correlation he develops a doctrine of Path. Whereas with Cohen correlations describe the relations between the individual and the Other, and the Other can be either God, or the world or another man, Rosenzweig sees the relations between God, the world and man (called elements in his system) as Path (*Bahn*), processes that transcend ontological reality).

Unlike Cohen, who places correlation in the process of thought, Rosenzweig's Path unfolds as a speech process (*Sprache*). Rosenzweig stresses that speech, unlike thought, happens in the present. He develops a seminal theory of language and proclaims philosophical "grammar" as an organon while describing philosophy as a narrative philosophy (*erzählende Philosophie*) (Rosenzweig, 1925, p. 436).

In the second part of *The Star of Redemption* Rosenzweig formulates his theory of the inter-personal relations of I, Thou, He and We. He describes the relationship between dialogue and monologue, compares various grammatical structures and formulates an original hermeneutics of the biblical text. Finally, in the third part of his book Rosenzweig sets forth his phi-

возглашает философскую «грамматику» в качестве органа, а философию характеризует как рассказывающую философию (*erzählende Philosophie*) (Rosenzweig, 1925, S. 436).

Во второй части «Звезды избавления» Розенцвейг формулирует свою теорию межличностных отношений Я, Ты, Он, Мы. Там же он описывает отношение диалога к монологу, сравнивает разные грамматические структуры и формулирует своеобразную герменевтику библейского текста. Наконец, в третьей части книги Розенцвейг строит свою версию философии религии и закладывает теорию межрелигиозного диалога, хотя сами религии он понимает в качестве самодостаточных и к диалогу не стремящихся. Через все три части книги автор проносит свою концепцию истории, мифа и искусства. Таким образом, Розенцвейг в своей версии философии диалога, при всей ее оригинальности, опирается на все четыре части системы Когена.

Совсем иная ситуация у Мартина Бубера. В уже процитированной выше работе «История диалогического принципа» он подчеркивает свою независимость от других исследователей. При этом Бубер указывает, что диалогические идеи в это время носились в воздухе. Как он пишет, при знакомстве с текстами Эбнера он был потрясен, насколько «близость мыслей была какой-то даже жутковатой» (Buber, 1997, S. 305; Бубер, 1997, с. 230). В качестве первого философа-диалогиста новой эпохи Бубер все-таки упоминает Когена. Однако из текста ясно, что Бубер не был основательно знаком с работами Когена ни до написания «Я и Ты», ни после²⁶. В то же время степень «независимо-

²⁶ К идеям, носившимся в воздухе, можно отнести также случаи буквального совпадения буберовских идей с когеновскими. Так, Бубер говорит о двойственности (*Zwiefalt*) основных слов и рассматривает отношение *Ich — Du* как словесную пару (*Wortpaar*) (Buber, 1997, S. 7; см.: Бубер, 1995, с. 16). Коген использует латинское обозначение и говорит о двойственном числе Ты по отношению к Я (*Dualis des Ich*) (Cohen, 1904, S. 235). Такое концептуальное совпадение скорее свидетельствует о близости их мышления, чем о сознательном

философии религии и lays the groundwork of the theory of inter-religious dialogue, although he sees religions as self-contained and not seeking a dialogue. The author carries his conception of history, myth and art through all three parts of the book. Thus Rosenzweig, in his version of the dialogue philosophy, for all its originality, proceeds from all four parts of Cohen's system.

Martin Buber's situation is entirely different. In his above-quoted book, *The History of the Dialogical Principle*, he is at pains to show that he is independent from other scholars. Buber notes that dialogical ideas were in the air at the time. He writes that when he read Ebner's texts he was struck by an "uncanny nearness" of thoughts (Buber, 2002, p. 256). As the first dialogical philosopher of the new era, Buber still mentions Cohen. However, it is clear from his text that Buber was not thoroughly conversant with Cohen's work, either before or after the writing of *I and Thou*.³³ At the same time the degree of Buber's independence should not be exaggerated. At the time he was writing *I and Thou* Buber intensively corresponded with Rosenzweig. *I and Thou* was published two years after *The Star of Redemption* and it is impossible to deny some connection. Nor is there any doubt that Buber's dialogical conception is markedly different from those of Cohen and Rosenzweig.

Buber counterposes the I-Thou relationship to the I-It relationship whereas Cohen and Rosenzweig consider the relationships of all persons together. In this context we can also

³³ Speaking of ideas that were "in the air", one can cite instances of literal coincidence of the ideas of Buber and Cohen. Thus Buber speaks about the duality (*Zwiefalt*) of the basic words and considers the I-Thou relationship to be "combined words" (*Wortpaar*) (Buber, 1937, p. 3; cf. Buber, 1923, p. 9). Cohen uses the Latin designation and speaks of "Thou in a duality with I" (*Dualis des Ich*) (Cohen, 1904, p. 235). The conceptual coincidence attests to a similarity of their thinking rather than conscious borrowing.

сти» Бубера не следует переоценивать. В момент написания «Я и Ты» Бубер интенсивно переписывался с Розенцвейгом. Между выходом «Звезды избавления» и «Я и Ты» прошло два года, и говорить об отсутствии связи тут невозможно. Не вызывает сомнения и то, что диалогическая концепция Бубера очень отличается от таковых у Когена и Розенцвейга.

Бубер противопоставляет отношение Я — Ты и отношение Я — Оно, тогда как Коген и Розенцвейг рассматривают отношения всех лиц в единстве. В данном контексте также можно указать на буберовскую идею «вечного Ты» (Бубер, 1995, с. 18), которая явно противостоит розенцвейговской идее «Мы вечны» (Розенцвейг, 2017, с. 291)²⁷. Даже в своей философии диалога Бубер остается индивидуалистом. Если Когена и Розенцвейга интересовала логика межличностных отношений, то Бубер больше занимался мистической напряженностью отношения к Другому. Важнейшая заслуга буберовской версии философии диалога состоит в том, что он сформулировал диалогизм как особый философский подход и сумел донести диалогическую идею до широкого круга читателей.

Так или иначе, диалогизм в 1920-е гг. получил распространение в Германии и затем во Франции. Но самое значительное и оригинальное направление в диалогической мысли сформировалось в России, где неокантианство пустило глубокие корни (Белов, 2004; Dmitrieva, 2016), в лице представителей невелинского круга, и прежде всего М.М. Бахтина²⁸. Отношение идей Бахтина к философии диалога в версии Когена, Розенцвейга и Бубера — отдельная тема для исследования, но к утверждению этой связи меня располагают несколько серьезных обстоятельств. Во-первых, ближайшим другом и философским собеседником Бахтина

заимствовании.

²⁷ Ср. «das ewige Du» (Buber, 1997, S. 12) и «Die Wir sind ewig» (Rosenzweig, 2002, S. 281).

²⁸ Эта тема подробнее рассмотрена в моей работе: (Dvorkin, 2019, p. 167–168).

mention Buber's idea of the "eternal Thou" (Buber, 1937, p. 6), which is in obvious contradiction to Rosenzweig's idea of "We are eternal" (Rosenzweig, 2005, p. 271).³⁴ Buber remains an individualist, even in his philosophy of dialogue. While Cohen and Rosenzweig were interested in the logic of inter-personal relations Buber devoted more time to the mystical tension of the relation to the Other. The main contribution of Buber's version of the philosophy of dialogue lies in the fact that he formulated dialogism as a special philosophical approach and managed to bring the dialogue idea to a broad readership. In any case, in the 1920s dialogism became widespread in Germany and then in France. But the most significant and original trend in dialogical thought emerged in Russia where Neo-Kantianism put down deep roots (cf. Belov, 2004; Dmitrieva, 2016), represented by the Nevel circle and especially Mikhail Bakhtin.³⁵ The relationship of Bakhtin's ideas to the philosophy of dialogue as expounded by Cohen, Rosenzweig and Buber is a separate topic, but there are several serious circumstances that lead me to assert this link. First, Bakhtin's closest friend and philosophical interlocutor was Cohen's pupil and follower, Matvei Kagan, whose own ideas on the philosophy of history directly develop Cohen's ideas (Kagan, 2004). Second, Bakhtin himself repeatedly stressed his connection with Neo-Kantianism (see, for example, Bakhtin and Duvakin, 1996, p. 36, 39-40). Finally, Bakhtin's early works, in which he sets forth his dialogical ideas for the first time, reveal a closeness to Neo-Kantianism (Bakhtin, 2003). Thus the dialogue philosophy settled down in Russia. Vitaly L. Makhlin studies and develops it in his works. Vladimir S. Bibler, an outstanding dia-

³⁴ Cf. "das ewige Du" (Buber, 1923, p. 12) and "Die Wir sind ewig" (Rosenzweig, 1921, p. 281).

³⁵ This topic is discussed in more detail in my work (Dvorkin, 2019, pp. 167-168).

был ученик и последователь Когена М.И. Каган, собственные идеи которого по философии истории являются прямым развитием философии Когена (Каган, 2004). Во-вторых, сам Бахтин многократно отмечал свою связь с неокантианством (см., напр.: Беседы..., 1996, с. 36, 39–40). Наконец, близостью к неокантианству отмечены ранние работы Бахтина, в которых он и излагает впервые свои диалогические идеи (Бахтин, 2003). В итоге философия диалога прижилась в России. Ее исследование и развитие присутствует в работах В.Л. Махлина. Выдающийся философ-диалогист В.С. Библер пытался проследить собственные философские корни в идеях Бахтина и даже Когена (Библер, 1991, с. 16–26).

Завершая этот обзор, необходимо сказать несколько слов о философии Эммануэля Левинаса, которая первоначально развивалась в рамках направления, во многом альтернативного философии диалога, а именно в рамках феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Однако в поздних работах Левинаса прямо заявляет о своей версии философии диалога (Levinas, 1974). В числе существенных источников его идей следует назвать Розенцвейга и Гордина, философия которых развивалась под прямым влиянием марбургского неокантианства. При всей противоположности его метода основные выводы Левинаса весьма близки к философии Когена (см.: Сокулер, 2008, с. 266, 293–294).

Заключение.

Коген и философия диалога сегодня

Подводя итоги, сформулирую три важных для моей работы тезиса.

Во-первых, несмотря на то что Герман Коген не был официальным инициатором диалогического движения и не провозглашал создание особой философии диалога, его роль в формировании данного философского направления можно считать доказанной. Все че-

logical philosopher, has tried to trace his own philosophical roots to the ideas of Bakhtin and even Cohen (Bibler, 1991, pp. 16-26).

To end this review, a brief word needs to be said about the philosophy of Emmanuel Levinas which initially developed as a trend that was an alternative to the philosophy of dialogue in many ways, viz. in the phenomenology of Husserl and Heidegger. However, in his later works Levinas explicitly declares his version of the philosophy of dialogue (Levinas, 1974). Among important sources of his ideas were Rosenzweig and Gordin whose philosophy was directly influenced by Marburg Neo-Kantianism. Although his method was the opposite of Cohen's his conclusions are close to Cohen's philosophy (*cf.* Sokuler, 2008, pp. 266, 293-294).

Conclusion: Cohen and the Philosophy of Dialogue Today

Summing up, I shall formulate three theses that are important for my work.

First, although Hermann Cohen was not officially recognised as the initiator of the dialogical movement and did not proclaim a distinct philosophy of dialogue, his role in the shaping of this philosophical trend is not open to question. All four parts of Cohen's philosophical system contain important prerequisites and formulations of the dialogical principle. Cohen's logic, which considers thought as the process of task-solving taking place in the present, was the main prerequisite of Rosenzweig's logic and "new thinking". In his ethics Cohen formulated the ideas of inter-personal relationship between I and Thou and the relationship between the individual and society, I and We. In his aesthetics he saw art not only as an object of contemplation, but as an object of inter-personal creativity. Finally, in his philosophy of re-

тыре части философской системы Когена содержат важные предпосылки и формулировки диалогического принципа. Когеновская логика, рассматривающая мышление как процесс решения задач, осуществляющийся в настоящее время, послужила главной предпосылкой логики Розенцвейга и его «нового мышления». В своей этике Коген сформулировал идеи межличностного отношения Я и Ты и отношения личности и общества — Я и Мы. В своей эстетике он осознал искусство не только как предмет созерцания, но как предмет межличностного творчества. Наконец, в своей философии религии Коген рассмотрел религию в качестве особой сферы разума, для которой характерно личностное отношение. Когеновское учение о религии разума развивает его идеи этики, но если в этике отношения между людьми рассматриваются как партнерство, то в философии религии это настоящие межличностные отношения, которые характеризуются как любовь. Таким образом, диалогические идеи пронизывают всю философскую систему Когена.

Во-вторых, значительная часть философов диалога, даже когда они действовали независимо от Когена, во многом развивали его идеи или идеи, очень близкие к его философским поискам. В наибольшей степени за ним шел Розенцвейг, который неоднократно писал о Когене как о своем учителе. При этом Розенцвейг сформулировал собственную оригинальную философскую систему, в которой наряду с Когеном ощутимо влияние Гёте, неогегельянства, Ницше и других источников. Также когеновскую проблематику подхватывает, не всегда это осознавая, Бубер. Несомненно влияние Когена и на диалогические идеи Бахтина: когеновская эстетика стала одной из главных предпосылок его эстетики словесного творчества. Говоря обо всей этой преемственности идей, невозможно сомневаться в оригинальности и самостоятельности каждого из названных философов. Однако их учения видятся в совершенно новом свете при соотнесении с философией Когена.

ligion Cohen investigated religion as a distinct sphere of reason characterised by personal relationships. Cohen's doctrine of the religion of reason elaborates his ethical ideas, but whereas in ethics the relations between people are seen as partnership, in the philosophy of religion they are genuine inter-personal relations characterised as love. Thus, dialogical ideas permeate Cohen's entire philosophical system.

Secondly, a significant number of dialogue philosophers, even when they proceeded independently of Cohen, in many ways developed his ideas or ideas that were very close to his philosophical quests. This was especially true of Rosenzweig who repeatedly referred to Cohen as his teacher. Nevertheless Rosenzweig formulated his own original philosophical system, which owes something not only to Cohen, but also to Goethe, Neo-Hegelianism, Nietzsche and other sources. Cohen's problems are taken up, sometimes unwittingly, by Buber. Cohen's influence on Bakhtin's dialogical ideas is indisputable. Cohen's aesthetics became one of the main prerequisites of his aesthetic of verbal creativity. While we note the continuity of ideas, there are no grounds for questioning the originality and independence of each of the above mentioned philosophers. However, their doctrines are seen in a totally new light in the context of Cohen's philosophy.

Third, the greatest value of Cohen's investigations for the future development of the philosophy of dialogue lies in the fact that they are anchored to the history of classical philosophy in general. Cohen consciously develops the philosophy of Plato and Aristotle, Leibniz and Kant, whose conceptions he counterposes, in his own way, to the philosophy of Hegel and Marx, while not ignoring the latter but trying to answer their challenges. The historicity of Cohen's philosophy enables the dialogical principle to stand on a solid foundation of classical philosophy. For all his interest in the past,

В-третьих, для будущего развития философии диалога исследования Когена представляют наибольшую ценность, поскольку они наиболее фундаментально связаны с историей классической философии в целом. Коген совершенно сознательно развивает философию Платона и Аристотеля, Лейбница и Канта, концепции которых он по-своему противопоставляет философии Гегеля и Маркса, но не игнорирует последних, а пытается ответить на их вызовы. Историзм когеновской философии создает возможность для диалогического принципа встать на прочное основание классической философии. При всем ее интересе к прошлому главным свойством философии Когена является систематичность. Коген обращается к истории мысли, когда ему нужно проследить исток и развитие той или иной идеи. Но сама логика идей выстраивается им в строгом систематическом порядке. Все четыре части системы Когена взаимно необходимы и образуют внутреннее единство. Это ставит когеновское учение в особое отношение с философией диалога. Построенная на основе этого учения философия диалога приобретает строгий систематический характер.

Из всего сказанного следует, что при развитии философии диалога как одной из форм философии будущего идеи Когена будут неизменно играть одну из центральных ролей.

Список литературы

Бахтин М.М. Собр. соч. : в 7 т. М. : Языки славянских культур, 2003. Т. 1.

Белов В.Н. Неокантианство. Саратов: Научная книга, 2000. Ч. 1 : Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген.

Белов В.Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник — 2003. М. : Наука, 2004. С. 333—353.

Белов В.Н. Является ли Герман Коген неокантианцем? // Кантовский сборник. 2015. № 1. С. 38—45.

Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным / вступ. ст. С.Г. Бочарова и В.В. Радзишевского ; закл. ст. В.В. Кожина. М. : Прогресс, 1996.

the hallmark of his philosophy is its systemic character. Cohen turns to the history of thought when he needs to trace the sources and development of this or that idea. But he structures the logic of ideas in a strictly systemic way. All four parts of Cohen's system are mutually necessary and form an intrinsic unity. This gives Cohen's doctrine a special place in relation to the philosophy of dialogue. The philosophy of dialogue, built on this doctrine, acquires a rigorous systemic character.

It follows from the above that Cohen's ideas will invariably play a central role in the development of the philosophy of dialogue as a form of future philosophy.

References

Bakhtin, M.M., 2003. *Sobranie sochinenij* [Collected Works]. Volume 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur. (In Rus.)

Bakhtin, M.M. and Duvakin, V.D., 1996. *Besedy V.D. Duvakina s M.M. Bakhtinym* [Conversations of V. Duvakin with M. Bakhtin]. Introduction by S.G. Bocharov and V.V. Radzishevsky; Afterword by V.V. Kozhinov. Moscow: Progress. (In Rus.)

Belov, V.N., 2000. *Neokantianstvo. Part 1: Vozniknovenie neokantianstva. Marburgskaya shkola. German Kogen* [Neo-Kantianism. The Rise of Neo-Kantianism. Marburg School. Hermann Cohen]. Saratov: "Nauchnaya kniga". (In Rus.)

Belov, V.N., 2004. Philosophy of Hermann Cohen and Russian Neo-Kantianism. In: *History of Philosophy Yearbook — 2003*. Moscow: Nauka, pp. 333-353. (In Rus.)

Belov, V.N., 2015. Is Hermann Cohen a Neo-Kantian? *Kantian Journal*, 1, pp. 38-45. (In Rus.)

Bibler, V.S., 1991. *Mikhail Mikhailovich Bakhtin, ili Poetika kul'tury* [Mikhail Mikhailovich Bakhtin, or Poetics of Culture]. Moscow: Progress; Gnozis. (In Rus.)

Bienenstock, M., ed. 2011. Hermann Cohen: l'idéalisme critique aux prises avec le matérialisme. *Revue de métaphysique et de morale*, 1.

Bienenstock, M., 2018. *Cohen und Rosenzweig: ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М. : Прогресс; Гнозис, 1991.

Бубер М. Ты и Я // Бубер М. Два образа веры / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М. : Республика, 1995. С. 15–92.

Бубер М. К истории диалогического принципа / пер. с нем. В.Л. Махлина // Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX века. М. : Лабиринт, 1997. С. 225–252.

Гадамер Г.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991. С. 100–115.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. : Мысль, 1972.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1974.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М. : Мысль, 1990.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.

Дворкин И.С. Ты и Оно. По следам Бубера и Фрейда // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 141–158.

Дворкин И. На пути к философии диалога // Філософські діалоги'2013. Толерантність та діалог в сучасному світі : зб. наук. праць. Вип. 7 / упор. В.А. Малахов, Г.П. Ковадло. Київ : СтилоС, 2013. С. 112–171.

Дмитриева Н.А. Неокантианские мотивы в мировоззрении Бориса Пастернака // «Объятие в тысячу охватов» : сб. матер., посвященный памяти Евгения Борисовича Пастернака и его 90-летию / сост. А.Ю. Сергеева-Клятис, О.А. Лекманов. СПб. : РХГА, 2013. С. 59–80.

Каган М.И. О ходе истории. М. : Языки славянской культуры, 2004.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс-Традиция, 2000.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Кассирер Э. Понятная форма в мифическом мышлении // Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 272–326.

Коген Г. Эстетика чистого чувства. Т. 1. § 11 : Эстетическое чувство любви / пер. с нем. Т.А. Акиндиновой // *Studia culturae*. Вып. 3. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 211–224.

Buber, M., 1923. *Ich und Du*. In: M. Buber, 1997. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Schneider, pp. 7-138.

Buber, M., 1937. *I and Thou*. Translated by R. Gregor Smith. Edinburgh: T. & T. Clark.

Buber, M., 2002. The History of the Dialogical Principle. In: M. Buber, 2002. *Between Man and Man*. Translated by R. Gregor-Smith. With an introduction by M. Friedman. London and New York: Routledge, pp. 249-264.

Cassirer, E., 1922. The Form of the Concept in Mythical Thinking. In: E. Cassirer, 2013. *The Warburg Years (1919–1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. Translated and with an Introduction by S.G. Lofts with A. Calcagno. New Haven and London: Yale University Press, pp. 1-71.

Casper, B., 1967. *Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg, Basel & Wien: Herder.

Cohen, H., 1871. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler.

Cohen, H., 1902. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer.

Cohen, H., 1904. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Cassirer.

Cohen, H., 1912. *Ästhetik des reinen Gefühls*. In 2 Volumes. Berlin: Cassirer.

Cohen, H., 1919. *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Leipzig: Fock.

Cohen H., 1972. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Translated, with an introduction, by S. Kaplan. Introductory essay by L. Strauss. New York: F. Ungar.

Cristaudo, W., 2006. Rosenzweig and Rosenstock's Critiques of Idealism: The Common Front of Contrary Allegiances. In: *Franz Rosenzweigs "Neues Denken". Band 2: Erfahrene Offenbarung – in theologos*. Edited by W. Schmied-Kowarzik. Freiburg: Karl Alber, pp. 1121-1140.

Dmitrieva, N.A., 2013. Neo-Kantian Motifs in Boris Pasternak's World View. In: A.S. Sergeeva-Klyatis, O.A. Lekmanov, eds. 2013. *"Ob'yatie v tysyachu okhvatoov": sbornik materialov, posvyashennyi pamyati Evgeniya Borisovicha Pasternaka i ego 90-letiyu* ["A Hug in a Thousand Embraces": a Collection of Papers in Memory of Evgeny Pasternak and His Ninetieth Birthday]. St. Petersburg: RChGA, pp. 59-80. (In Rus.)

Dmitrieva, N., 2016. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 378-394.

Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академический проект, 2012.

Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX века. М. : Лабиринт, 1997.

Пастернак Б.Л. Охранная грамота // Полн. собр. соч. : в 11 т. / сост. и коммент. Е.Б. Пастернака, Е.В. Пастернак. М. : Слово / Slovo, 2004. Т. 3 : Проза. С. 148–238.

Пома А. Критическая философия Германа Когена. М. : Академический проект, 2012.

Попов П.С. История логики нового времени. М. : Изд-во МГУ, 1960.

Розенцвейг Ф. Звезда избавления / отв. ред. и сост. И. Дворкин ; пер. с нем. Е. Яндугановой. М. : Мосты культуры ; Гешарим, 2017.

Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М. : Прогресс-Традиция, 2008.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Соч. : в 2 т. М. : Наука, 1995. Т. 1. С. 90–145.

Bienenstock M. Cohen und Rosenzweig: ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Freiburg : Karl Alber, 2018.

Buber M. Ich und Du // Buber M. Das dialogische Prinzip. Heidelberg : Schneider, 1997. S. 7–138.

Casper B. Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1967.

Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Cassirer, 1902.

Cohen H. Ethik des reinen Willens. Berlin : Cassirer, 1904.

Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls : in 2 Bdn. Berlin : Cassirer, 1912.

Cohen H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig : Fock, 1919.

Cristaudo W. Rosenzweig and Rosenstock's Critiques of Idealism: The Common Front of Contrary Allegiances // Franz Rosenzweigs «Neues Denken» : in 2 Bdn. / hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Freiburg : Karl Alber, 2006. Bd. 2 : Erfahrene Offenbarung – in theologos. S. 1121–1140.

Dmitrieva N. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54, № 5. P. 378–394.

Dvorkin, I.S., 2002. The Thou and the It: Following of Buber and Freud. *Voprosy Filosofii*, 4, pp. 141-158. (In Rus.).

Dvorkin, I., 2013. Towards a Philosophy of Dialogue. In: V.A. Malakhov and G.P. Kovadlo. *Filosofski dialogi'2013. Tolerantnost' ta dialog v suchasnomu sviti [Philosophical Dialogues. Tolerance and Dialogue in Everyday Life]: Collected papers. Volume 7*. Kiev: Stilos, pp. 112-171. (In Rus.)

Dvorkin I., 2019. Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue. In: *Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019)*. Amsterdam and Paris: Atlantis Press, pp. 164-169. Available at: <https://www.atlantispress.com/proceedings/iccessh-19/125911798> (Accessed: 01.06.2020).

Ebner, F., 1921. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Innsbruck: Brenner Verlag.

Gadamer, H.-G., 1994. *Heidegger's Ways*. Translated by J.W. Stanley. Albany: SUNY Press, pp. 95-109.

Gibbs, R., 1999. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Princeton University Press.

Gordin, J., 1929. *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*. Berlin: Akademie.

Gordon, P.E., 2010. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press.

Feuerbach, L., 1986. *Principles of the Philosophy of the Future*. Translated by M. Vogel with an Introduction by T.E. Wartenberg, Indianapolis: Hackett.

Hegel, G.W.F., 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by A.W. Wood, translated by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2010a. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part 1: Logic*. Translated and edited by K. Brinkmann and D.O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2010b. *The Science of Logic*. Translated by G. di Giovanni. New York: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2017. *Phenomenology of Spirit*. Translated by T. Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M., 1960. *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart: Reclam.

Kagan, M.I., 2004. *O hode istorii [On the Course of History]*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur. (In Rus.)

Dvorkin I. Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue // Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019). Amsterdam ; P. : Atlantis Press, 2019. P. 164–169. URL: <https://www.atlantispress.com/proceedings/iccessh-19/125911798> (дата обращения: 01.08.2020).

Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck : Brenner Verlag, 1921.

Gibbs R. Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton : Princeton University Press, 1992.

Gordin J. Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils. Berlin : Akademie, 1929.

Gordon P.E. Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge : Harvard University Press, 2010.

Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart : Reclam, 1960.

Hermann Cohen: l'idéalisme critique aux prises avec le matérialisme: numero dirigé par M. Bienenstock // Revue de métaphysique et de morale. 2011. № 1.

Hermann Cohen's Critical Idealism / ed. by R. Munk. Dordrecht : Springer, 2005.

Kajon I. Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen. Padova : CEDAM, 1989.

Katsman R. Love and Bewilderment: Matvei Kagan's Literary Critical Concepts // Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas. 2013a. Vol. 11, № 1. P. 9–28.

Katsman R. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis // Journal of Jewish Thought and Philosophy. 2013b. Vol. 21, № 1. P. 73–103.

Levinas E. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. The Hague : Martinus Nijhoff & La Haye, 1974.

Neuhold K. Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie. Berlin : LIT, 2014.

Rosenzweig F. Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum «Stern der Erlösung» // Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland. 1925. H. 4. S. 426–451.

Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung / mit einer Einführung von B. Casper ; hrsg. von A. Raffelt. Freiburg i. Br. : Universitätsbibliothek, 2002. URL: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/310> (дата обращения: 28.05.2020).

Zank M. New Literature on Hermann Cohen // Jewish Quarterly Review. 2008. Vol. 98, № 4. P. 566–573.

Kajon, I., 1989. *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*. Padova: CEDAM.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by P. Guyer, translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Katsman, R., 2013a. Love and Bewilderment: Matvei Kagan's Literary Critical Concepts. *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas*, 11(1), pp. 9-28.

Katsman, R., 2013b. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis. *Journal of Jewish Thought & Philosophy*. 21(1), pp. 73-103.

Levinas, E., 1974. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff & La Haye.

Makhlin, V.L., 1997. *Ya i Drugoj: K istorii dialogicheskogo principa v filosofii XX v.* [I and the Other: Towards the History of the Dialogical Principle in the Philosophy of the Twentieth Century]. Moscow: Labirint. (In Rus.)

Munk, R., ed. 2005. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer.

Neuhold, K., 2014. *Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie*. Berlin: LIT.

Pasternak, B., 1958. *Safe Conduct*. In: B. Pasternak, 1958. *Safe Conduct. An Autobiography and Other Writings*. New York: New American Library, pp. 13-116.

Poma, A., 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Translated by J. Denton. Albany: SUNY Press.

Popov, P.S., 1960. *Istoriya logiki novogo vremeni [The History of Modern Logic]*. Moscow: Izdatelstvo MGU. (In Rus.)

Rosenzweig, F., 1925. Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum „Stern der Erlösung“. *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*, 4, pp. 426-451.

Rosenzweig, F., 1921. *Der Stern der Erlösung*. Reprint 2002. With Introduction by B. Casper, edited by A. Raffelt. [e-book] Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. Available at: Universitätsbibliothek Freiburg <<https://freidok.uni-freiburg.de/data/310>> [Accessed 28 May 2020].

Rosenzweig, F., 2005. *The Star of Redemption*. Translated by B.E. Galli. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Об авторе

Илья Саулович Дворкин, Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль.

E-mail: idvorkin@mail.ru

Для цитирования:

Дворкин И.С. Место идей Германа Когена в философии диалога // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 4. С. 62–94.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-3

Sokuler, Z.A., 2008. *German Kogen i filosofiya dialoga* [Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue]. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Rus.)

Zank, M., 2008. New Literature on Hermann Cohen. *Jewish Quarterly Review*, 98(4), pp. 566-573.

*Translated from the Russian
by Evgeni N. Filippov*

The author

Илья Дворкин, Hebrew University of Jerusalem, Israel.

E-mail: idvorkin@mail.ru

To cite this article:

Dvorkin, I., 2020. The Place of Hermann Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue. *Kantian Journal*, 39(4), pp. 62-94.

<http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2020-4-3>

