

А. Пома

КРИТИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА
КОГЕНА*

Глава шестая. ЭТИКА

4. Критическая формулировка
проблемы человека

С самого начала "Ethik des reinen Willens" Коген формулирует проблему этики: «Объектом этики является человек» (ERW, S. 2)¹. Подобное определение объекта этики как предполагающего полную трактовку и предваряющего любое обсуждение выбора направления породило возражение Эггерта Винтера, отмечающего, что «в когеновской философии недостает... в целом герменевтико-феноменологического измерения оценки смысла, которым обладают научно-философские проблемы повседневной практики жизни людей. Коген предлагает скорее смысл и проблематический горизонт нравственного вопроса, касающегося основания этики»².

Не могу согласиться с приведенным возражением Винтера, и обсуждение этого представляется мне прекрасной отправной точкой для выяснения характеристик постановки проблемы человека в критической философии Когена. Несомненно, Винтер прав, констатируя недостаток «герменевтико-феноменологического» анализа «повседневной практики жизни людей» в этике Когена, но этот недостаток не образует лакуны в исследовании философа,

* Окончание главы из книги известного итальянского философа, профессора Туринского университета Андреа Пома «Критическая философия Германа Когена» (Poma A. La Filosofia Critica di Hermann Cohen / ed. Ugo Mursia. Milano, 1988). Начало см.: *Кантовский сборник*. 2011. 1 (35). С. 70–87.

¹ В тексте употребляются следующие сокращения наименований произведений Когена:

KBE – Kants Begründung der Ethik.

KTE – Kants Theorie der Erfahrung.

LRE – Logik der reinen Erkenntnis.

ERW – Ethik des reinen Willens.

BR – Der Begriff der Religion im System der Philosophie.

S – Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte.

J – Jüdische Schriften.

² Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus // Cohen H. Werke. Berlin, 1980. S. 252–253.

тем более не лишает его этику предварительного определения ее объекта, таким образом, что она основалась бы на произвольном допущении ее проблемы и направления ее решения. Коген не проводит герменевтико-феноменологического исследования человека скорее всего из-за мнения, что оно не является задачей критической философии (иначе он просто построил бы эмпирическое выведение понятия человека). Он полагает, что философия скорее должна допустить данный анализ и исходить из него, чтобы дать универсальное и необходимое, то есть априорное и трансцендентальное, основание своим составляющим: в этике Когена недостает герменевтико-феноменологического анализа, поскольку он считает его предпологаемым философией и чуждым для своих задач.

Такое убеждение Когена теоретически нечетко обосновано в "Ethik des reinen Willens", но в другой работе 1896 года, в память о Леопольде Шмидте, есть несколько страниц, вносящих предельную ясность в рассматриваемую тему³. Также из "Ethik des reinen Willens" видно:

- a) этика получает свою проблему из опыта;
- b) она критически ее обосновывает, определяя понятие посредством метода чистоты независимо от какого-либо опыта;
- c) посредством этих философски определенных понятий этика ставит науку в состояние обоснованного и уверенного понимания опыта.

Постоянное обращение к исторической реконструкции смысла понятий для их определения, что оказывается, как мы уже видели, характерной и неизменно повторяющейся чертой когеновского стиля, помимо прочего имеет своей целью выявление смысла и сферы данных понятий в культуре и ментальности в целом. С другой стороны, во многих отрывках Коген признает, что содержание этики не отличается от вынашиваемого в течение веков культурой и главным образом религией⁴. Исходя из упомянутого содержания, критическая философия имеет особой задачей абстрагирование от эмпирического и общего значения этого содержания, чтобы дать априорное основание согласно единственно подлинному философскому методу — методу чистоты, который этика перенимает у логики: в таком смысле философия может и должна быть «логикой наук о духе» (ERW, S. VII) и самой по себе «критикой практического разума» (ERW, S. 228).

Вингер отмечает: «Но коль скоро этика должна определять критерий самой точности, а наука о праве — поставлять только концептуальный материал, еще раз допускается (и на это нужно бы обратить внимание) способность исследовать материал, а именно понятия юриспруденции с определенной точки зрения и согласно уже ранее известной идее. Этическая проблема сначала должна формулироваться в качестве вопроса, чтобы получить для правовых понятий больше, чем они могут дать для правовой проблемы»⁵. В действительности Коген совершенно не испытывает недостатка в формулировке проблемы как «вопроса», напротив, она [проблема] занимает основное положение в систематической конструкции критической этики; просто Коген не считает, что вопрос о человеке может быть философски формулируемым герменевтико-феноменологическим путем для дальнейшего поиска решения и ответа в праве. Согласно трансцендентальному методу, отлаженному в "Logik der reinen Erkenntnis" в качестве

³ См.: Schmidt L. // S II. S. 415.

⁴ См., например: ERW, S. 53.

⁵ Winter E. Op. cit. S. 262.

метода чистоты, вопрос рождается из размышления о факте науки, трансцендентального по сравнению с ней, но неотделимого от нее, следуя значению идеи как гипотезы, первоначала.

Хоть Вингер и показал сходство этики Когена как метода науки о духе и логики Когена как метода наук о природе, все же не кажется, что он придал значение сходству между ними как философскому обоснованию возможности содержания и той и другой.

Как в логике еще до определения объектов науки о природе в их отношениях и законах ставилась проблема, вытекающая из возможности объекта в целом, из «чего-либо», так и в этике еще до определения законов, упорядочивающих человеческую реальность и понимаемых с помощью наук о духе, ставится проблема обоснования возможности этического субъекта в целом, то есть понятия человека. Как в логике, так и в этике подобное основоположение чистое, но не поэтому оно не связано с наукой, в виду которой оно исследуется: оно является главным образом плодом трансцендентальной рефлексии о ней. Как подробно показал Коген в логике, понятие оказывается вопросом, но в смысле гипотезы: это вопрос, уже содержащий указание направления, которому нужно следовать в поиске ответа⁶. Следовательно, этика имеет своим объектом человека, прежде всего поскольку она должна определить его понятие. Значение термина «человек» остается многозначным и непонятным, пока философия в этике не определяет понятия, «*поскольку теория человека — это теория понятия человека*» (ERW, S. 3). Вся первая часть "Ethik des reinen Willens" посвящена именно формулировке и обоснованию понятия человека как гипотезы наук о духе. Двойственность термина «человек» состоит, по сути, согласно Когену, в возможности придать ему значение индивидуальности, множественности или всеобщности. Разница между двумя первыми значениями преодолена Когеном замечанием, что человек как единичный не несет сам по себе единство понятия: он всегда является единичным во множественности: «Первая [двойственность выражения человека], логически выраженная, заключена не столько в противоречии единства и множественности, сколько в кажущемся противоречии единственности и множественности. Это противоречие не имеет никакого значения (не наличествует) в мышлении, оно происходит только из иллюзии обиденного сознания. Единичный — это сам по себе единичный из множественности, он ни в коей мере не образует собственного единства, поскольку утверждаем общественной иллюзией (как бы об этом не свидетельствовала общая видимость» (ERW, S. 4).

Истинной этической проблемой остается, следовательно, определение человека как множественности и как всеобщности. Множественность, конечно, представляет собой концептуальное единство, но оно всегда определяется как сумма ее элементов; только во всеобщности полностью реализуется единство понятия, ни как сумма и тем более ни как завершенная совокупность, которая превосходит и «упраздняет» смысл частности, но главным образом как «бесконечное обобщение» (ERW, S. 5; см.: ERW, S. 4)⁷. Высшее единство универсального понятия человека — это причина, по которой он поставлен в основание этики: «*Поэтому без всеобщности, и именно без того чтобы быть начатым с всеобщности, понятие человека не только не*

⁶ По этому поводу мне представляется совершенно неоправданным мнение Вайса согласно которому «первая часть этики в когеновской системе была бесполезным отклонением» (Weise J. Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen: Diss. Erlangen, 1911. S. 18).

⁷ Логическое определение понятий «множественности» (Mehrheit) и «всеобщности» (Allheit) см. в LRE, S. 144, 174.

может быть завершенным, но оно совершенно не может быть образовано и развито. Всеобщность представляет собой не только счастливое завершение, оно есть еще и верное начало» (ERW, S. 7).

Сказанное означает не то, что критическая этика, полагая в качестве основания всеобщее понятие человека, упраздняет и не принимает во внимание его частное понятие, но то, что основание понятия человека должно быть заложено в его всеобщем значении, поскольку только в корреляции с ним человек как индивидуум и как множественность может принять значение не эмпирическое, а подлинно этическое в его критическом смысле. Посредством фундаментальных понятий «чистой воли» и «действия», или, лучше, «единства действия» (ERW, S. 184), Коген может полностью априорно определить всеобщее понятие человека как единство нравственного сознания, то есть как «самосознание»⁸, характеризуя его по модели «правовой личности» — понятия, формирующегося в частном праве и полностью развивающегося в государственном праве. Коген претендует не на решение и исчерпание этической проблемы, а просто на основание чисто всеобщей идеи человека в понятии «правовой личности», с использованием которого можно развить этический дискурс о содержимом, то есть о нравственных личностях и взаимоотношениях между ними. Всеобщее понятие правовой личности является, следовательно, для Когена все еще абстрактным понятием, которое, однако, по своему чистому характеру позволяет построить критическую этику, не основанную на эмпирическом и натуралистическом понятии человека (см.: ERW, S. 78).

Правовая личность оказывается все еще, так сказать, понятием, ненаполненным содержанием, «фикцией» (ERW, S. 78) аналогично «чему-то», устанавливающему первую формулировку объекта, результат первой части логики. Но подобная «фикция» должна пониматься в качестве гипотезы, идеи, формулировки понятия как обоснованного вопроса, который может задать направление последующему исследованию: «*Эта объединенная, репрезентативная и идеальная воля представляет собой единство воли и единство личности, понятие правовой личности.* Но теперь великое идеалистическое просвещение, доводящее в этом понятии правовой личности науку о праве до этики, ослабляется тем, что это фундаментальное понятие обычно определяют как фикцию. Тем самым недооценивается значение гипотезы, которую следует признать фикцией. ...Наибольший вред заключен в том, что таким образом вновь упрочивается мнение, якобы только личность, физическая личность, может быть правовым субъектом, так что товарищество (*Genossenschaft*) должно пониматься только в качестве фикции личности. Напротив, понятие правовой личности порождает в товариществе новый тип воли, новый тип самосознания и, соответственно, новый тип правового субъекта. Поэтому данное понятие не должно определяться как фикция, более того, необходимо придать ей фундаментальную ценность гипотезы. Это гипотеза этического самосознания, этического субъекта, которая реализуется в правовой личности товарищества» (ERW, S. 231 – 232).

На корреляции между частным и всеобщим основана корреляция между «сообществом» и «государством», играющая важную роль в этике Когена и в соединении его философской концепции с его политическим мышлением. Коген отвергает понятие «сообщества» (*Gemeinschaft*) для определения всеобщего понятия человека. «Сообщество» для Когена — натуралистическое и

⁸ Часто в "Ethik des reinen Willens" Коген использует термин «самость» (*Selbst*) в качестве синонима «самосознания» (*Selbstbewusstsein*).

особое понятие. Только «общество» (*Gesellschaft*) является подходящим понятием для определения всеобщего значения человека на разных уровнях: «товарищество», «государство» и «человечество» (*ERW*, S. 237). Всеобщее понятие не исключает и не отрицает этого частного понятия, но находится с ним в корреляции, которой присуще две характеристики:

а) примат всеобщего над частным, поскольку только во всеобщем частное получает не натуралистическое, а этическое основание и значение;

б) критическая функция частного в соотношении со всеобщим, поскольку только в способности всеобщего понимать, удовлетворять и согласовывать требования многообразного частного, которое сосуществует в нем [во всеобщем], обнаруживает свою законность как всеобщего, то есть как «бесконечного объединения».

Вышеупомянутое отношение корреляции существует между «государством» и «сообществом»: «Особое сообщество только тогда заслуживает острого противодействия, когда оно приписывает себе исчерпывающее представительство сообщества, когда оно занимает место всеобщности, когда оно недостающее во всеобщности не делает его ведущим понятием и коррективом. Напротив, его ни в коем случае нельзя оспаривать, даже сомневаться совершенно нельзя в том, что нравственное самосознание должно реализовываться также в относительных сообществах, если только последние, как уже было сказано, концентрично скрыты всеобщностью. Тогда уже не может возникнуть противоречия между сообществом и всеобщностью; тогда сообщество упорядочивается всеобщностью, подчиняется всеобщности. Безусловное подчинение необходимо; из всеобщности не может быть никакого исключения; сообщество становится безнравственным, если оно не покрывается всеобщностью» (*ERW*, S. 486).

Такая корреляция между всеобщностью и многообразной частностью, государством и соответствующими сообществами и между аффектами (честь (*Ehre*) и любовь (*Liebe*)), сопровождающими два этих аспекта понятия человека, стоит у основания критической структуры теории добродетели, которая составляет последнюю часть "Ethik des reinen Willens".

Коген разделяет добродетели первого и второго уровня. Первый уровень — это свойственные человеку в его всеобщей ценности добродетели, двигателем которых является всеобщее чувство достоинства: человека как представителя человечества в государстве. Это добродетели истинности (*Wahrhaftigkeit*), мужества (*Tapferkeit*) и справедливости (*Gerechtigkeit*). Второй уровень — добродетели человека как члена особого сообщества и их двигатель — чувство любви. Их тоже три: скромность (*Bescheidenheit*), верность (*Treue*) и гуманность (*Humanität*). Они коррелятивны добродетелям первого уровня соответственно и будучи подчиненными последним, осуществляют функцию критического контроля, меры и посредничества для их реализации, следовательно, существует конфликт между добродетелями первого и второго уровня, но данный конфликт не противоречие, а прежде всего критическая корреляция (см.: *ERW*, S. 487). Конфликт не превращается в противоречие, но становится критической корреляцией, когда соблюдаются два приведенные выше условия этой корреляции, то есть если, с одной стороны, добродетель второго уровня подчиняется добродетели первого (см.: *ERW*, S. 528), а с другой стороны, универсальное значение добродетели первого уровня подчиняется критическому контролю и реализуется посредством добродетелей второго уровня (см.: *ERW*, S. 625).

В такой постановке вопроса очевидно слияние влияний платоновской и еврейской традиций через Канта, но дальше Канта, в оригинальный коге-

новский синтез. На самом деле легко констатировать тот факт, что добродетели первого уровня очень напоминают добродетели, о которых говорит Платон в «Государстве» — Платон, которого Коген с самого начала в "Ethik des reinen Willens" (см.: ERW, S. 6) рассматривал как своего предшественника и пример для подражания по вопросу постановки этической проблемы, поскольку прежде всего привел проблему и понятие человека ко всеобщей проблеме и понятию государства. Но также отчетливо проявляется влияние библейской концепции взаимодополнения справедливости и милосердия — концепции, впоследствии развитой в еврейской постбиблейской традиции.

5. Вклад этики в критическую концепцию истины

Тема истины в критической философии Когена важна во всех ее аспектах. В качестве вывода в произведении 1888 года "Die Nächstenliebe im Talmud"⁹ Коген пишет: «И для науки, и для жизни важна одна и та же вещь — благоговейный страх истины». В предыдущей главе я провел анализ различных аспектов, которые приобретает проблема истины в логике Когена. Теперь речь пойдет о том, чтобы выяснить вклад этики в эту проблему. Помня три основные сосуществующие в "Ethik des reinen Willens" темы, определенные ранее, стало возможным понять критическое значение проблемы истины в том виде, в каком оно рассматривается в этике Когена.

Коген придает такую важность проблеме истины в обосновании этики, что посвящает ей первую главу своей работы. В этой главе философ формулирует «фундаментальный закон (*Grundgesetz*) истины»: «Истина означает связь и согласие между теоретической и этической проблемой. Это положение должно предшествовать всей этической конструкции. Поэтому мы и не обозначаем его в качестве *принципа истины*» (ERW, S. 89).

Теперь речь пойдет о том, чтобы проанализировать различные значения «связи» между проблемой теоретической и проблемой этической.

Первый аспект, который необходимо раскрыть и на который главным образом опирается глава "Ethik des reinen Willens", упомянутая мной, — зависимость этики от логики, или, другими словами, допущение логикой этики. Этот аспект истины связан с рассмотренной ранее темой бытия должностования. Этическую истину нельзя рассматривать как отличную и отделенную от истины логической, поскольку только основоположение этики как познания на базе принципов логики придает этической логике основательность и достоверность и спасает ее от эмпиризма и релятивизма. Нельзя думать об этическом основоположении истины, отодвигающем рас судок и ее принципы к простой сфере понимания феноменов как обычно-му внешнему эффекту. Подобный путь, уже представленный Фихте (см.: ERW, S. 23), был открыт в новом качестве современной Когену филосо- фией, прежде всего работой Шопенгауэра. Коген порицает эту новую форму метафизики, которую он позволяет себе назвать «дьявольской» (см.: ERW, S. 20), и показывает ее как отказ от логического обоснования фи- лософии, неизбежно приводящий согласно видимости примата этики к философии по сути эстетической и скептической (см.: ERW, S. 19).

Истина в качестве «связи» логики с этикой означает прежде всего корре- ляцию между двумя сферами познания, в которой этика находит верное ос-

⁹ Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten dem Königlichen Landgerichte zu Marburg erstattet (1888) // JI. S. 174.

нование в логике как наука. Ни логика, ни этика не обладают сами по себе истиной, она обнаруживается только в связи между ними двумя, но тем не менее нельзя обращать тот порядок, по которому логика предшествует этике. Бытие — предпосылка долженствования, а не наоборот (см.: *ERW*, S. 89). В чем состоит «соединение» (см.: *ERW*, S. 89) логики с этикой, в котором появляется истина? Конечно, не в содержании, поскольку «протяженность логики ограничена... она не простирается, поскольку относит содержание понятий к человеку всеобщей истории» (*ERW*, S. 58). Оно состоит главным образом в методе. Ссылаясь на знаменитое представление Лессинга¹⁰, Коген отвергает различие между истиной и поиском истины. Единственная истина для человека — поиск истины, следовательно, она становится *методом*.

Тем не менее Коген уточняет, что речь идет не о расширении метода логики до этики, но об общем методе, открытом логикой, как основании науки о природе (и это оправдывает приоритет логики относительно этики), который только с точки зрения этики может быть понят в качестве общего метода, поскольку лишь этика ставит в своих конкретных пределах проблему истины как связи бытия и долженствования: «Это не просто перенос в этику плодотворного метода логики, чтобы увидеть, продемонстрирует ли он себя плодотворным и в ней. Но этика, со своей стороны, прибегает к компетенции логики в том, что она предполагает и требует единственность метода для обоих интересов разума. Такое предположение осуществляет фундаментальный закон истины. Это не переход, это — обратная связь, которая здесь становится значимой. Это новый свет, который принцип истины изливает на основной метод логики: факт того, что он сам, что он также требует этики» (*ERW*, S. 90).

Отказ от сведения проблемы истины к расширению метода логики до этики, признание новых горизонтов, которые открывает этика на эту проблему, и воздействия, оказываемого этической проблемой истины на саму логику (Стивен Шварцшильдт, используя, как мы видели, выражение самого Когена, справедливо говорит об «обратном действии» этики на логику)¹¹, и, наконец, признание, что только в этике может быть во всей своей полноте поставлена проблема истины (как, впрочем, показывает порядок обсуждения принципа истины в начале этики, а не в логике). Все эти темы часто поднимались в первой главе "Ethik des reinen Willens" (см.: *ERW*, S. 84, 86, 87, 90, 106, 107), хотя не были там должным образом развернуты, поскольку, как я уже отмечал, в основном Коген беспокоился о методологии, а значит, о допущении логикой этики. Такие намеки тем не менее подсказывают внимательному читателю, что анализ и развитие проблемы истины в "Ethik des reinen Willens" нельзя осуществить в первой главе; что нужно искать в другом месте развертывание иных аспектов, на которые в этой главе намекает Коген; что понятие истины в его этике не может сводиться только к методологии. Есть и другие аспекты критической этики Когена, освещенные мной в предыдущем параграфе: помимо темы бытия долженствования, которой соответствует формулирование основного закона истины как метода, при исследовании развития проблемы истины я буду руководствоваться темой различия бытия и долженствования, а также темой реализации долженствования¹².

¹⁰ См.: *Lessing G.E. Eine Duplik // Werke. Munich, 1979. Bd. 8. S. 33; см. также: ERW, S. 91.*

¹¹ См. *Schwarzschild S.S. Introduction // Werke / hrsg. vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bd. 7: Ethik des reinen Willens. Hildesheim, 1981. S. VIII.*

¹² Не чисто методологическое значение истины в этике Когена было уже подчеркнуто и проанализировано у Каплан: *Kaplan S. Das Geschichtsproblem in der Philosophie Hermann Cohens. Berlin, 1930. S. 65–87.*

Прежде всего, в критической философии тема бытия должествования не может быть отделена от темы различия бытия и должествования (см.: *ERW*, S. 395). С другой стороны, с критической точки зрения, должествование нельзя понимать как оторванное от бытия природы, без связи с ним, а значит, лишённое любой возможности реализации (см.: *ERW*, S. 390). Как уже отмечал Коген в первой главе "Ethik des reinen Willens" — "Das Grundgesetz der Wahrheit", — связь между логикой и этикой никоим образом не должна пониматься как тождество, сведение этики к логике, должествования к бытию: «Тождество верно для логики, но для этики оно становится ловушкой. Неверно и пагубно говорить: *voluntas ed intellectus unum et idem sunt* (воля и интеллект едины и есть одно и то же). Это ошибочно не потому, что психология не признает подобного, но потому, что это противоречит возможности этики. Если бы положение вещей было бы таким, то учение о воле по факту было бы тождественно математике и логике, тогда не было бы никакой этики. Силу, которую способен приобрести только аффект и аффект в себе, не может оправдать никакая этика» (*ERW*, S. 459—460; см.: *ERW*, S. 462)¹³.

Корреляция логики с этикой, бытия с должествованием, должна быть единством, но выраженным в трех моментах: единства, разъединения и объединения. Истина состоит в указанной корреляции и поэтому не может быть понята с точки зрения логики, хотя она и становится ее методологической предпосылкой, а только с точки зрения этики, поскольку только в ней проявляется проблема должествования, идеал и его отношение с бытием. В исследовании последних лет "Vom ewigen Frieden" Коген пишет: «Истина, как мы знаем ее в качестве критической идеи критического идеализма, заключается в различении идеи как бесконечной задачи для любой нравственной цели человеческого рода, так и отдельного индивидуума, в отличии этического значения идеи от любой действительности природы и любого исторического опыта. Оба необходимы: различение, но одновременно *сохранение обоих членов* в их логически равной ценности, так, что действительность утверждает свою ценность в противовес идее, и идея свой собственный смысл лишь обосновывает в напоминании и руководстве, с которыми она воспринимается действительностью. Это истина идеализма, которая одновременно воздает должное действительности, обеспечивает нам персональную правдивость во всех наших мыслях, исследованиях и действиях»¹⁴.

Приведенные строки очень лаконично выражают то, насколько Когеном была развита идея Бога в "Ethik des reinen Willens", особенно в девятой ее главе.

Логика может заложить основания достоверности познания, но не истины, поскольку математическая наука о природе ограничена миром опыта, и все же она сама использует свою границу и потребность для преодоления его, однако только признание идеала разумом может ответить на эту потребность (см.: *ERW*, S. 441). С другой стороны, идеальное должно иметь возможность реализоваться в процессе трансформации реального, никогда не выполнимого, бесконечного и тем не менее подлинного реального: идея Бога — гарантия этой возможности, идея связи природы и духа, значит, не тождества, а «гармонизации» двух царств (см.: *ERW*, S. 462).

¹³ В "Kant und die Marburger Schule", S. 216, Наторп отвечает на выдвинутые против Когена Виндельбандом и фон Астером обвинения о сведении этики к логике.

¹⁴ *Vom ewigen Frieden* // S II. S. 343. Уже в письме Луи и Элен Левандовски от 19 августа 1871 года Коген пишет: «Идеалистическая концепция мира состоит не в том факте, что вещи *станут* какими они должны быть, но что вещи *должны* стать, какими они должны быть».

Бог — гарантия полной гармонии бытия и долженствования, однако Он таков и может быть таковым для разума только в качестве идеи. Это означает, как мы еще увидим, не то, что подобная идея не имеет результата в реальности, но то, что гармония никогда не может считаться завершенной в мире и присущей ему, а только в качестве бесконечной задачи; с другой стороны, такая задача действительна для реальности, потому что базируется на истине в качестве гарантии своей завершенности; идея Бога — это истина: «Истина требует для природы только того, чтобы логические основания познания природы оставались неизменными и чтобы в соответствии с ними природа продолжала существовать. Истина требует этого для логики, но не только ради логики; а одновременно и для этики, и прежде всего для этики. Так как логика и природа могли бы исчезнуть, если бы они в них существовали. Но они относятся к этике. Теперь появляется проблема истины и становится фундаментальным законом... Этот фундаментальный закон представляет идею Бога. *Бог означает, что природа постоянна, так же как нравственность вечна.* Сам идеал не может дать этой достоверности, как ее не может предоставить природа в себе. Становится необходимой методика того, что понятия, или, скорее, члены системы, вступают друг с другом в связь» (ERW, S. 446).

Поэтому Коген рационально утверждает трансцендентность Бога: не только разум не может испытывать трудности в признании подобной трансцендентности, но он сам ее требует, следуя принципу истины. На самом деле различие между природой и нравственностью, неотъемлемое для критического мышления, не должно пониматься ни как коренное отличие, отрицающее любые отношения двух этих сфер, ни как несовместимое противоречие, непреодолимо противопоставляющее их. Различие требует гармонии и находит ее в идее Бога (ERW, S. 466). Трансцендентность Бога, следовательно, необходимое основание взаимной имманентности между природой и нравственностью: «Бог, конечно, трансцендентен и относительно природы, и относительно нравственности. Но эта трансцендентность означает не что иное как факт того, что благодаря ей ни природа не останется трансцендентной относительно нравственности, ни нравственность — относительно природы» (ERW, S. 466).

Введение идеи Бога привносит заметную и существенную интеграцию в значение истины, показанное в первой главе "Ethik des reinen Willens". Оно преодолевает односторонность значения отношений между бытием и долженствованием, там изложенных, и пополняет критическое значение истины. Также оно освещает смещение фокусной точки критической философии, произведенное этикой в отношении логики: от первоначала к задаче, от идеи как гипотезы к идее как идеалу. Речь здесь идет не об изменении в критической концепции Когена, а о дальнейшем изложении: идея как задача не заменяет идею как гипотезу (которая сохраняет всю свою значимость), но дополняет ее значение. *В критической системе Когена, как и в любой другой системе, принцип совпадает с целью. Все, что отличает систему Когена от любой другой системы, это то, что принцип, как первоначало, бесконечен, не-бытие, так же как цель, идеал, настолько же бесконечное долженствование: между первым и вторым развивается действенный и никогда не завершаемый прогресс науки, нравственности, естественной и исторической реальности.*

Коген выражает такую интеграцию значения истины посредством идеи Бога, отмечая, что даже если подобная идея обсуждается в окончании курса о фундаментальных принципах этики (после нее в "Ethik des reinen

Willens" следует только раздел о добродетелях, рассматривающий исключительно проблему эффективного применения принципов к реальности), она, однако, содержится в фундаментальном законе истины, сформулированном в начале книги; полное значение связи логики с этикой находит свое место в идее Бога: «Теперь Бог является фундаментальным понятием этики. И, по видимости, нет больше никакого повода раздражаться, как если бы Он был простым придатком этики. Для принципов в самом деле не имеет значение их последовательность. Впрочем, впоследствии становится видно, что Он с самого начала стоял на заднем плане: в проблеме чистой воли и в основополагающем законе истины. Он формулируется только в заключении фундаментальных понятий, поскольку именно это важно для Его значения: что установленная этика образует Его предпосылку. Так Он точнейшим образом связан со всей методикой этики» (ERW, S. 455).

Вклад этики в систему критической философии Когена существенен, поскольку только здесь критический идеализм ученого обретает определенные общие очертания. Помимо обоснования познания в критическом методе гипотезы (уже уясненном в логике и законном также и для этики), более того, его дополняющего, в этике теперь определен критический горизонт идеала в его трех значениях: «Три этих момента содержатся в этическом идеале: завершенность, совершенствование и незавершенность совершенствования» (ERW, S. 424; см.: ERW, S. 439).

Связь двух этих полюсов системы Когена (идеи как первоначала и идеи как идеала), являющая собой действительно открытую и критическую систему, поскольку она не замыкает познание и реальность в свойственный тотальности круг, но разворачивает их между бесконечным первоначалом, настолько же бесконечной задачей, наконец, наполняет систему целесообразным значением определения идеализма, раскрытым мной в первом издании "Kants Theorie der Erfahrung": «Растворить различие вещей в различении идей — таков секрет идеализма» (КТЕ, S. 270), который я поставил себе целью углубить в его критическом значении.

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

О переводчиках

Попова Ольга Андреевна — канд. филос. наук, e-mail: lahelga@hotmail.it

Белов Владимир Николаевич — д-р филос. наук, проф. философского факультета Саратовского государственного университета, e-mail: belovvn@rambler.ru

About translators

Dr. Olga A. Popova, e-mail: lahelga@hotmail.it

Prof. Vladimir Belov, Faculty of Philosophy, Saratov State University, e-mail: belovvn@rambler.ru