

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 14

Москва
2014

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

| | |
|--|----|
| <i>Максимов Л.В.</i> Мораль в единственном числе | 5 |
| <i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и цивилизации | 25 |
| <i>Сырودهева А.А.</i> Малое и большое: открывая другую сторону | 35 |
| <i>Прокофьев А.В.</i> Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы | 43 |

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

| | |
|--|-----|
| <i>Апресян Р.Г.</i> Проблема Другого в философии Аристотеля | 65 |
| <i>Зубец О.П.</i> Об одном месте из «Никомаховой этики» | 86 |
| <i>Гечмен Д.</i> Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита | 111 |
| <i>Аванесов С.С.</i> Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия | 148 |
| <i>Сочилин А.А.</i> Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности» | 160 |
| <i>Белов В.Н.</i> Этика в системе философского критицизма Германа Когена | 174 |
| <i>Троицкий К.Е.</i> Макс Вебер как Анти-Толстой | 200 |
| <i>Кашуба М.В.</i> Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии | 217 |
| <i>Плотников Н.С.</i> Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского | 240 |
| <i>Демидова Е.В.</i> Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина | 271 |
| Резюме | 289 |
| Summary | 294 |
| Об авторах | 299 |

В.Н. Белов

Этика в системе философского критицизма Германа Когена¹

Изначально когеновскому мышлению была свойственна системность, что можно отнести и к специфике марбургской школы неокантианства в целом. Сам глава марбургской школы неокантианства объясняет свое стремление к систематике приверженностью духу кантовской философии. Критический идеализм Канта, по убеждению Когена, – это прежде всего система критического идеализма. Поэтому задача всех его последователей заключается в системном понимании кантовской философии. Кант мыслил системно, но противоречиво, поэтому, по убеждению всех без исключения неокантианцев, необходимо преодолеть этот недостаток кантовского учения и найти более сильные аргументы для единства системы. Но такой страстью к системности, которую мы находим у Когена, не обладал никто другой из великой когорты неокантианцев. Можно только восхищаться той приверженностью последовательности, с которой марбургский философ выполняет задание систематики кантовской философии. Сначала были созданы фундаментальные интерпретационные работы «Kants Theorie der Erfahrung»² («Теория опыта Канта», первое издание в 1871 г.), «Kants Begründung der Ethik» («Обоснование этики Кантом», 1877), «Kants Begründung der Ästhetik» («Обоснование эстетики Кантом», 1889), в которых Коген подробно проанализировал основные идеи трех Критик Канта. На следующем этапе своего твор-

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ «Этическое учение Канта и его развитие в работах Г.Когена и Вл.Соловьева», проект № 13-03-00042а.

² Есть первый русский перевод этой работы Когена по третьему ее изданию 1918 года (Коген Г. Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н.Белова. М., 2012).

чества он создал три не менее глубоких произведения: «Logik der reinen Erkenntnis» («Логика чистого познания», 1902), «Ethik des reinen Willens» («Этика чистой воли», 1904) и «Ästhetik des reinen Gefühls» («Эстетика чистого чувства», 1907), излагающих собственный подход к проблемам теории познания, этики и эстетики.

Несмотря на то, что непосредственно этике Коген посвятил две свои работы, выдержанность системы в его философском учении такова, что для полного представления его этических позиций нужно было бы изложить все части этой системы. Другая сложность, связанная с потребностью кратко и в то же время полно представить этическую концепцию Когена, состоит в том, что его взгляды эволюционировали, о чем можно судить по разным изданиям этических работ марбургца, а также постепенно трансформировались и основные идеи в философии Когена в целом. Причем четкость в определении этапов и характера этой эволюции – от кантовской интерпретации к построению самостоятельной философской системы, о чем свидетельствуют сами названия главных работ Когена, – позволяет в интерпретационных произведениях обнаружить все основные моменты оригинального и критичного прочтения Канта, а в произведениях второго периода – сознательное стремление подчеркнуть связь с кантовской трансцендентальной философией. Поэтому следует согласиться с мнением Петера Шмида о том, что «в систематическом отношении “Обоснование этики Кантом” оказывается необходимым добавлением к “Этике чистой воли”»³. Этическая мысль марбургского философа движется вперед, никогда не отрываясь от «питательной почвы» кантовской философии, поэтому «критику и отказ Когена от многих аспектов кантовской этики нельзя рассматривать, не признавая фундаментальной ценности кантовской постановки вопроса вплоть до возврата к Канту для объяснения отхода от кантовской философии»⁴.

Желающим более полно и последовательно ознакомиться с этической концепцией выдающегося марбургского философа следует обратиться к двум монографическим исследованиям на рус-

³ Schmid P. Ethik als Hermeneutik: Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre. Würzburg, 1995. S. 2.

⁴ Пома А. Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. О.А.Поповой. М., 2012. С. 149.

ском языке⁵, в которых реализована попытка системного изложения когеновского варианта неокантианства. В рамках же статьи внимание возможно сосредоточить лишь на некоторых основополагающих моментах в представлении этики немецким философом.

Итак, именно обращение к этике приводит Когена к мысли о необходимости применения системного подхода в исследовании и развитии кантовской философии. Как замечает П.Мюллер, уже в первом издании «Обоснования этики Кантом» «появляется впервые его “программа” трансцендентальной систематики»⁶. Сама же потребность в обосновании этического учения зарождается у марбургского философа почти сразу после опубликования первой работы, посвященной кантовской интерпретации, «Теория опыта Канта», которая, как известно, была инициирована спором Фишера и Тренделенбурга о характере кантовских понятий пространства и времени. В письме к своему другу Герману Левандовски от 1872 г. он замечает: «Этика – очень тонкая вещь, я вижу, что ее можно обсуждать, не впадая в пустословие. Моя работа распадается на две части. Первая часть бесстрашно демонстрирует грубое орудие, полученное из учения об опыте; но ответвление образуют трансцендентальные идеи, чью ценность ты еще не знаешь. Вторая часть во всех деталях должна сделать действительными правовые претензии этики в применении разума. Всю работу я хочу назвать “Обоснование этики Кантом”»⁷.

При первом же обращении к представлению кантовской философии в системном виде Коген не мог быть удовлетворен двумя взаимосвязанными моментами в силу их непроясненности в этой философии и поэтому вызывающими различные споры, произвольные интерпретации и часто несправедливые обвинения. Первый момент касается основания связи логики и этики, теоретического и практического разума, второй – отсутствия морального закона. Все это,

⁵ Белов В.Н. Неокантианство. Ч. I: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов, 2000; Пома А. Критическая философия Германа Когена.

⁶ Müller P. Einleitung I. Inhaltlicher Überblick und Vergleich der zwei Auflagen des Werks // Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // Cohen H. Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Zürich, 2001. S. 1.

⁷ Cohen H. Briefe. Ausgewählt und hg. von Bertha und Bruno Strauss. Berlin, 1939. S. 42 // Schmid P. Einleitung II. Entstehung, Rezeption und Wirkungsgeschichte // Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 27.

несомненно, ослабляло фундаментальность трансцендентального метода. Еще одним методологически важным моментом, приобретающим особую актуальность в связи с обращением к вышеназванным проблемным местам кантовской философии и одновременно дающим более ясную ориентацию в специфике неокантианского решения этих проблемных мест, стала для Когена его принципиальная оценка учения Фихте⁸. Именно эти три необходимых для понимания этики Когена сюжета станут центральными в нашем изложении.

Связь логики и этики, теоретического и практического разума

В предисловии к первому изданию «Обоснования этики Кантом» Коген отмечает одну интересную мысль в отношении систематической философии: систематическая философия ассоциируется у Когена с самостоятельным философским творчеством. Углубление в критический идеализм на основе систематики не может, по убеждению немецкого философа, быть филологической работой, это всегда только философская работа. И уточняет: работа методическая. Идеалом такой системы, базирующейся на методической работе, является наука, поэтому философия, повторяет Коген фундаментальное положение своего подхода, которое он начал доказывать в «Теории опыта Канта», может быть философией только в качестве науки.

Во втором фундаментальном положении, которое получило свое обоснование в «Теории опыта Канта» и стало, что называется, «визитной карточкой» марбургской школы неокантианства, Коген дает определение трансцендентального метода. Трансцендентальный метод по отношению к системе научной философии и к самостоятельному философскому творчеству должен выполнять двойную задачу: с одной стороны, не давать системе застыть в догматической неприкосновенности, а с другой – ограничивать субъективизм самостоятельности, отсекая всяческий произвол в философском мышлении.

⁸ Отнюдь не случайно одну из глав в «Обосновании этики Кантом» Коген посвящает разбору фихтеанской интерпретации кантовского примата практического разума. См.: *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 288–306.*

Оценивая исторический путь философского исследования этики, Коген приходит к заключению о том, что задачу этики, а именно: учить не тому, что есть, а тому, что должно быть, – вслед за Платоном верно представил лишь Кант. Причем эта обозначенная этическая реальность долженствования в немецком языке нуждается в специальном пояснении, так как может быть передана двумя различными понятиями: *Sollen* (долженствование по долгу) и *Müssen* (долженствование по принуждению). Именно нечуткость к кантовской терминологии, обусловившая подмену Шопенгауэром одного понятия долженствования (*Sollen*) другим (*Müssen*) в его обращении к характеристике кантовской этики, привела к несправедливым упрекам в адрес основателя критической философии. Поэтому Коген счел необходимым уточнить через конкретный термин тот смысл долженствования, который он вслед за Кантом будет иметь в виду в своем исследовании и который подчеркивает специфику этического долженствования в отличие от долженствования религиозного.

Обозначая неизбежную связь обоснования этики с учением об опыте, Коген уточняет характер этой связи: «...*учение об опыте возможность этики не просто не отменяет, и не просто не оставляет открытой, но ее требует*» (курсив автора. – В.Б.)⁹. И находит логичным построить свои дальнейшие размышления исходя из необходимости решения двух взаимосвязанных задач: во-первых, легитимировать фундамент этики через учение об опыте и, во-вторых, предпринять трансцендентальный анализ понятийного материала учения о нравственности для того, чтобы осуществить систематическое выведение этических положений.

Решая первую задачу, Коген пытается установить связь между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума», используя ведущие понятия «Теории опыта Канта», а именно понятия опыта и трансцендентального метода. Однако реальность, с которой вторая критика имеет дело, есть реальность долженствования. А бытие долженствования не является природным бытием потому, что моральный закон, который руководит практическим применением разума, направлен прежде всего на такие предметы, которых в действительности еще нет, но которые должны быть.

⁹ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 17.

Если нравственный закон является особым законом, покоящимся в особом априори, то это должно свидетельствовать о том, что он создает собственное содержание сознания, которое соответствует собственной области этики. Если в производстве собственного содержания сознания выражается специфичность практического априори, то в производстве содержания вообще выражается близость к теоретическому априори, из которого должно быть выведено практическое априори. Таким образом, Коген при всей самостоятельности и особенности учения о нравственности стремится прояснить его необходимую опору в учении об опыте.

Уже одно название первой части «Обоснования этики Кантом» говорит само за себя: «Результаты учения об опыте в их отношении к возможности этики». Это обоснование этики в учении об опыте проводится Когеном через интерпретацию кантовской «вещи самой по себе» как идеи. С помощью идеи было возможно рассматривать природную форму не как каузально детерминированный организм, но как индивидуум, который может быть исследован только посредством эвристического применения идеи целесообразности. Индивидуальность и целесообразность являются основаниями не только природной телеологии, но и этики, которая знает только индивидов и сообщество индивидов как свою конечную цель.

Вторая линия связи между учением об опыте и этикой обрывается в дальнейшем становлении идеи цели в идею свободы, которая непосредственно примыкает к идее последней причины, а через нее вновь соприкасается с опытом. Если наряду с природной обусловленностью в человеческих действиях присутствует и спонтанность, если наряду с каузальностью человеческой истории существует «запретный плод мистического мира», то идея свободы, по мысли Когена, требует той области, в которой она могла бы раскрыть свое регулятивное значение, а именно области этики¹⁰.

В «Этике чистой воли» к этим аргументам в обоснование несомненной и неизбежной связи между логикой и этикой Коген добавляет еще один, быть может, самый надежный: единый метод, проявляющий свою действенность в феномене истины. В подходе к определению истины немецкий философ возрождает греческие интенции, когда подчеркивает ее происхождение из взаимосвязи и

¹⁰ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 132.*

сочетания логического и этического познавательного интереса. Истина, согласно Когену, состоит «в едином методе логики и этики», который есть метод чистоты. Что под этим понимается, становится ясно из изложения «логики познания», формулировки в которой хотя и меняются, «согласно прогрессу проблем и позиций», но закон, априори, вечное ни в коей мере не ускользает и не субъективируется, напротив, «в исторической взаимосвязи основопологаний (Grundlegungen) утверждается вечность разума»¹¹. Таким образом, истина не является чем-то данным, не является фактом, но, как и все другие аспекты науки, истина у Когена обозначает процесс постижения истины. Истина в качестве метода чистоты становится тем путем, который способен гармонизировать фундаментальные различия интересов разума.

Собственное же значение метода чистоты¹² состоит в том, что он учит: «Не вещи являются первым, чему следует уделять внимание в исследовании самих вещей, а также в направленном на ценность (Wert) познании исследовании, а познание вещей, поскольку они даны в науке... Через это сами вещи впервые могут быть установлены»¹³. Метод чистоты востребован и для «определения нравственных вещей, нравственного блага»¹⁴. Как в логике следует обращать внимание не на сами вещи, а на познание вещей,

¹¹ Cohen H. Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin, 1907. S. 85.

¹² Здесь уместно привести интересные рассуждения Ф.Розенцвейга об отличии понятия «чистый» у Канта и Когена: «В то время как для Канта чистый разум есть разум, отделенный от опыта и именно поэтому “критикуемый”, для Когена чистое познание есть связанное с опытом познание, которое в закономерной связи содержит в себе все, что востребовано для его успеха. Или в то время как Кант, объявляя закон нравственного поступка, чистый практический разум отделяет от всех условий, как внешних, так и внутренних, для Когена чистая воля есть реальная и осуществляющаяся нравственная воля, которая переносится на все нравственные силы, на страсть, на “аффект” и окрыляет их. Таким образом, и здесь чистый означает именно чистый от чего-то, но не как у Канта – чистый от всего другого, но только чистый от всего того, что помешало бы закономерному результату, к чему определена чистота. Чистым в кантовском смысле был бы химически чистый алкоголь, чистым в смысле Когена было бы чистое вино, в котором чистота покоится на закономерном смешении элементов» (Rosenzweig F. Einleitung // Cohen H. Jüdische Schriften. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin, 1924. S. XVIII–XIX).

¹³ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 93.

¹⁴ Ibid. S. 93–94.

поскольку они даны в науке, так и этическая рефлексия должна быть независима от объектов нравственности. Поэтому в силу метода чистоты «осуществляется общее этическое конституирование субъекта, нравственной личности как правового субъекта»¹⁵, иначе «какой бы смысл имела этика, если бы субъект схватывался как данный, рожденный <...>? Этика переходила бы тогда... в антропологию и социологию, которые бы, со своей стороны, демонстрировали субъекта». Правильно понятая задача метода должна, напротив, «стремиться к таким условиям и понятиям, которые способны показать понятие человека... согласно основному закону истины»¹⁶.

Наконец, метод чистоты, по мысли Когена, находит свое применение в определении нравственного закона. Метод чистоты своим поиском закона разрушает натуралистический и эмпирический догматизм в логике и этике¹⁷. Опасность научного догматизма, который выступает в форме прежде всего «метафизического предрассудка», состоит в утверждении, что «фундамент морали следует мыслить как природный закон»¹⁸.

Таким образом, Коген, используя системный подход к философии и преодолевая кантовскую дихотомию двух Критик, добивается более строгого согласования учения об опыте и учения о нравственности благодаря двум методическим приемам: интерпретации кантовской «вещи самой по себе» как идеи и добавлению к трансцендентальному методу метода чистоты. Системный подход и работающие на него интерпретации марбургского философа будут задействованы им и в поиске практического априори, и в выведении основных этических понятий.

¹⁵ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 95.*

¹⁶ *Ibid. S. 96.*

¹⁷ *Ibid. S. 97.*

¹⁸ *Ibid. S. 98–99.*

Трансцендентальная дедукция этического априори и выведение основных этических понятий

Следуя прежде всего фундаментальным принципам своей философии, определенным в качестве специфических по отношению к кантовскому критицизму и в то же время необходимых для его адекватного понимания, Коген обращается к поиску «факта» науки в этическом пространстве, в пространстве должностования, могущим выступить аналогом математики и математического естествознания, как «факта» науки в пространстве природы, в пространстве «опыта». Как отмечает А.Пома, ссылаясь при этом на работу Э.Винтера¹⁹, открытие «подобного факта было долгим и сложным: Коген проходит через различные попытки решения этой проблемы, прежде чем прийти к обособлению в конечном счете в “Ethik des reinen Willens” науки о праве как аналога математики для логики...»²⁰.

Как же немецкий философ обосновывает свой выбор? Вкратце логика его аргументации такова. Этика представляет собой учение о человеке, а принимая во внимание ориентацию философских дисциплин на науку, учение о понятии человека, о его сущности. И сразу нас, по мнению Когена, ожидает первая сложность, связанная с двойственным характером этого понятия: «означает ли оно единичность (Einzelheit) или множественность (Mehrheit)?»²¹. Для самого Когена ответ ясен: индивид становится человеком только во множестве, в различных множествах. Причем сами эти множества как всеобщности (Allheit) имеют различную степень совершенства, а истинным единством, что и является выражением совершенного совершенства, обладает человечество. И этика, таким образом, становится учением о человечестве.

¹⁹ В частности, Винтер указывает на то, что впервые введенный Когеном в «Биографическом предисловии» к работе Ланге «История материализма» (1881 г.) термин «науки о духе» (Geistwissenschaften) понимался им в «традиционном смысле как содержание “морально-политических наук”, а не в том широком, ставшем впоследствии классическим, смысле, который это понятие приобретает у Дильтея». См.: Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. Berlin, 1980. S. 239.

²⁰ Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 148.

²¹ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 4.

Однако на статус учения о человеке претендуют еще психология и религия. Но они, как замечает Коген, не могут соперничать с этикой по полноте и глубине представления понятия человека. Психология работает только с человеком как индивидом и «оставляет за бортом» понятие всеобщности, поэтому ее методологическим основанием является «натурализм, смертельный враг этики»²². Религия же знает нравственного человека, но не знает самого понятия нравственности: «Что в религии есть нравственного, тому сама религия может научиться только у этики. Теология должна стать этико-теологией»²³.

Следующим уровнем рассмотрения понятия человека должна, по мнению немецкого философа, стать история, где также сталкиваются проблема понятия человека и проблема соотношения единичного, особенного и всеобщего. Данную проблему пытается разрешить также и социология, которая рассматривает «историю развития... так называемых социальных организмов»²⁴. Но, согласно Когену, невозможно с помощью тех приспособлений, с которыми имеет дело социология, заменить идеи, с которыми имеет дело этика, особенно идею единства этих социальных организмов.

Так как проблема этики состоит в коррелировании индивида и всеобщности, потому что только во всеобщности, по убеждению Когена, реализуется истинное единство человека, а олицетворением исторической всеобщности является государство, то основной методической проблемой данного этапа исследования проблемы человека становится соотношение этики и науки о государстве. Но отсюда уже открывается, согласно Когену, перспектива на еще одну науку, «с которой учение о государстве находится в теснейшей методической связи, а именно на науку о праве». А поскольку «учение о государстве необходимым образом есть учение о государственном праве», получается, что «методика учения о государстве находится в науке о праве»²⁵. Если же принять во внимание, что наука о праве может претендовать на роль «математики наук о духе», то становится понятно, почему этическая проблематика приобретет статус научной только в пространстве науки о праве²⁶.

²² *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 12.

²³ *Ibid.* S. 21.

²⁴ *Ibid.* S. 41.

²⁵ *Ibid.* S. 63.

²⁶ *Ibid.* S. 65–66.

Таким образом, в сравнении с этической концепцией Канта, в этике марбургского неокантианца имеются существенные изменения. Коген выделяет в науках специфическую природу наук о человеке, ядром которых определяет науку о праве. А.Пома приводит интересное обоснование причины того, почему Кант отказался признать науку о праве для этики аналогом математики для логики. По мнению итальянского исследователя, «на Канта повлияло ошибочное понятие законности, связанное с его представлениями о религии, главным образом иудейской, происхождение которых надо искать в противоречии между свободой и законом. Это предубеждение относительно закона вводит парадокс в кантовскую этику, потому что в то время как, с одной стороны, она находится в центре понятия закона, с другой стороны, как раз это данное понятие является отличительным признаком, определяющим вытеснение права как сферы законности из этики как основания нравственности»²⁷. Соглашаясь с подобным объяснением позиции Канта в данном аспекте, другой исследователь этики Когена прямо указывает на ее связь с религиозной традицией протестантизма, обращая особое внимание при этом на значение Посланий апостола Павла, который «протестовал против иудаизма, против Торы Моисея (Учения Моисея) и оспаривал любое право и законность как недостаточные для спасения. Лютеранское прочтение Посланий к Галатам и к Римлянам, по мнению Когена, обуславливает точку зрения Канта на Павла. Собственная позиция Канта обязана более всего пиетистской интерпретации права... Коген не обращается к теологическому вопросу, но заявляет о философском: это подозрение права, которое отделяет этику от права, философски противоречиво и вводит экстра-философские (extra-philosophical) перспективы в определение этики»²⁸.

Такая однозначная обусловленность законности этики в основополаганиях (Grundlegungen) науки о праве Когена получила свою долю критики в исследовательской литературе. Так, Йозеф Кляйн замечает, что в когеновском варианте «трансцендентальная философия спрашивает лишь об отношении законодательства науки и

²⁷ Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 153.

²⁸ Gibbs R. Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law and Religion // Hermann Cohen's Critical Idealism / Ed. R.Munk. Dordrecht, 2005. P. 203.

конструирует ее гипотезы, в противовес действительно конкретным вопросам она удаляется в тесную область того отношения. В этом случае в научном идеализме ограничивается истинно идеалистический вопрос об отношении ноуменального и феноменального мира, о $\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma\ \acute{o}\nu$ и $\mu\acute{\eta}\ \acute{o}\nu$. Методический характер этого научного идеализма... необходимо вызывает элиминацию постулатов практического разума в той форме, в которой они находятся у Канта. Они ведь являются не чем иным, как постулатами реального человека, но не постулатами человека науки»²⁹.

Еще одним важным методологическим принципом исследований Когена, который придает устойчивость научности его философских построений и который вытекает из принципа чистоты, является принцип первоначала. Он нацелен на то, чтобы обосновывать спонтанность и самостоятельность в творческих проявлениях всех человеческих способностей. Как в «Логике чистого познания» Коген утверждает гарантию самостоятельности мышления в инфинитезимальном исчислении, исходя «из анализа бесконечного»³⁰, так и в «Этике чистой воли» он стремится показать, что воля способна начать свою деятельность из самой себя.

Определенным аналогом бесконечно малого исчисления в чистом мышлении теоретического познания в чистой воле практического познания у Когена выступает момент аффекта. Его он обозначает в качестве второго элемента чистой воли, наряду с мышлением. Собственное же свидетельство чистоты аффекта Коген утверждает указанием на то, что понятия «первоначала, реальности и континуальности», в которых логика вскрыла признаки своей чистоты, обладают значением и для понятия аффекта. Немецкий философ находит чистое первоначало аффекта в тенденции. Тенденция действует для Когена как «аналогия реальности». Как реальность «согласно суждению первоначала конституирует элемент как таковой и как основу содержания, так обозначает также тенденция равно первоначало чистой воли как движения». Движение не дается и не воспринимается, а «производится в этом первоначале тенденции»³¹. Поэтому марбургский философ может

²⁹ Klein J. Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neukantianismus. Göttingen, 1976. S. 64.

³⁰ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. Bd. 4. 4. Aufl. Hildesheim, 1977. S. 35.

³¹ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 142.

следующим образом ответить на вопрос, откуда и из чего появляется тенденция: «Из себя самой. И только из себя самой должна она происходить. Это значение самодвижения должна выражать тенденция. Не говорят же, что тенденция происходит из сознания: так как сознания здесь нет прежде, чем произойдет из него это движение. Движение производит само себя и таким образом одновременно самую (das Selbst), или, по меньшей мере, расположение (Anlage) к самости»³².

Понятием, которое, согласно Когену, может выступить посредником между понятиями аффекта и мышления, является понятие действия (Handlung)³³. Оно, замечает немецкий философ, «с одной стороны – движение, с другой стороны – покой, движение дает ему аффект, покой – только понятие». И таким образом аффект и мышление в действии связываются воедино³⁴.

Третьим конститутивным понятием этики Когена, наряду с понятиями чистой воли и действия, оказывается понятие самосознания. Его центральная роль в этической области обусловлена тем, что самосознанием, по мнению немецкого философа, не является «ни самосознание мышления, ни какого-то другого направления сознания как самосознания нравственного», его нельзя путать «ни с “Я” познания, ни также с “Я” эстетического чувства», оно относится единственно и только к чистой воле, которая в нем выполняется. Чистая воля не желает никакого внешнего объекта как данного, а «желает только в действии овнешнить саму себя, раскрыть саму себя», поэтому и действие есть «не что другое как саморазворачивание (Selbstentfaltung) воли, раскрытие воли к себе, производство самосознания как самосознания чистой воли»³⁵.

³² Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 134.

³³ Предлагается именно такой перевод, который более удачно передает процессуальность и становящийся этический характер этой процессуальности в отличие от таких переводов, как «действие» или «поступок» с оттенками физикализма и моральности соответственно. Возможность такого перевода немецкого термина “Handlung” допущена, в частности, Н.В.Мотрошиловой в новой редакции перевода «Критики чистого разума» (См.: Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 2 / Под ред. Б.Тушлинга, Н.Мотрошиловой. М., 2006. С. 711).

³⁴ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 173.

³⁵ Ibid. S. 223.

Вопрос о самосознании в этике Когена является вопросом о «Я» воли и ставится немецким философом прежде всего как вопрос о первоначале «Я». Коген отмечает, что аналогично суждению первоначала в логике «Я» в этике производится на обходном пути через «не-Я». Это «не-Я» не противостоящее, а коррелятивное «Я» возникает в самосознании и с самосознанием: «Самосознание обусловлено в первую очередь сознанием другого. Это объединение другого с единственным и производит самосознание как самосознание чистой воли»³⁶. Коген пытается легитимировать это понятие этического самосознания с помощью науки о праве. Он аргументирует следующим образом: «Этическая проблема самосознания есть проблема чистой воли. Но чистая воля реализуется в действовании. А действованию принадлежат два субъекта»³⁷. И это делает понятным необходимость правовой науки. Самосознание в силу своей природы требует правовой науки. А в ней, утверждает Коген, мы приходим к новому уровню правового субъекта как выразителя чистой воли, а именно к понятию юридического лица.

С.Л.Рубинштейн – один из русских учеников Когена – следующим образом описывает изменения, которые происходят в этом процессе с человеком: «В самом деле, в праве человек фигурирует не как физиологический организм, растающий всеми своими тканями в природу и определяемый в своих проявлениях ее воздействиями, он не есть также психологический субъект, движимый аффектами и эмоциями или же в сфере социально-экономической руководящийся своими интересами. Как юридическое лицо он есть лишь субъект прав и обязанностей, и в своих деяниях он определяется положениями обязательными – нормами или законами»³⁸.

Поскольку юридическая личность становится, таким образом, независимой от чувственных предрассудков человеческой индивидуальности и делает возможной возникновение идеальной всеобщей воли как абстрактного единства правового субъекта она одновременно становится моделью производства нравственной личности.

³⁶ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 213.*

³⁷ *Ibid. S. 212.*

³⁸ *Рубинштейн С.Л. О философской системе Г.Когена // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994. С. 247–248.*

Далее Коген задается следующим вопросом: какое же понятие может соответствовать новому значению понятия юридического лица? Это «искомое, востребованное понятие, – отвечает философ, – есть понятие государства»³⁹. Государство понимается здесь не как реально-эмпирическое государство, а в смысле государства как единства всеобщности, которое исключает множество разрозненных интересов и целей отдельных членов и реализует заключение их в единую общую волю. Значение государства, таким образом, состоит «не в его актуальной действительности, а в его ценности как основного этического понятия самосознания»⁴⁰.

В чем же конкретно государство реализует задачу самосознания? Ответ на этот вопрос, согласно Когену, должен вывести нас на законы как на специфические действия государства: «Действия государства состоят в законах»⁴¹. Законы не следует мыслить по образцу природных законов, которые просто описывают данное состояние дел, законы теснейшим образом связаны с будущим. Таким образом, для когеновской этики важнейшим аспектом понятия закона оказывается аспект временного измерения: «Будущее есть момент закона. И самосознание есть содержание закона. Закон есть нравственный закон. Самосознание означает нравственную самость, которая постольку есть “Я”, поскольку есть “Мы”. Если самосознание опирается на будущее, то и общая нравственность опирается на будущее... Так, через понятие будущего не только право, норма, но и нравственность вообще методически и систематически, то есть с точки зрения системы философии, отличается от природного закона и от природы»⁴².

После того как посредством конструкции понятий чистой воли, действия и самосознания Коген сформировал фундамент этики, он обращается к проблемам свободы и автономии как к проблемам, решение которых способно ответить на вопрос, какой способностью должен обладать человек, чтобы иметь возможность производить как чистое теоретическое, так и чистое практическое познание.

³⁹ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 241.*

⁴⁰ *Ibid. S. 244.*

⁴¹ *Ibid. S. 261.*

⁴² *Ibid. S. 282–283.*

Коген указывает на удачное наименование для свободы, которое ввел в своих этических работах Кант, а именно понятие автономии (Autonomie). Если в свободе речь идет о первоначале действия, то в автономии – о первоначале закона; сам древнегреческий термин направляет к такому его толкованию. Главная заслуга Канта видится Когеном в том, что, отождествив понятия свободы и автономии, тот, по сути, перевел разговор с «непроглядной темени свободного начала действованиа» на «основной вопрос любой настоящей науки, на вопрос закона»⁴³. Однако эта удачная интуиция Канта, по мнению Когена, осталась у него до конца не раскрытой или получила неверное истолкование. Поэтому марбургский философ переносит центр тяжести своего дальнейшего исследования на интерпретацию понятия автономии, пытаюсь объяснить его с четырех точек зрения: самозаконодательства (Selbstgesetzgebung), самоопределения (Selbstbestimmung), самоответственности (Selbstverantwortung) и самосохранения (Selbsterhaltung).

Фундаментальное значение понятия автономии для этики Коген демонстрирует также посредством метода чистоты. Именно метод чистоты помогает прояснить то, что через автономию «обусловлена чистая воля, а также чистый закон, чистое действие и, наконец, чистое самосознание»⁴⁴. Для Канта, не сумевшего, по мысли Когена, увидеть теснейшую взаимосвязь между этикой и законом, моралью и правом, автономия остается только свободой разума по отношению к чувственности, где разум выступает в качестве «вещи самой по себе» интеллигибельного характера»⁴⁵.

Автономия означает прежде всего самозаконодательство. Именно самозаконодательство Коген постулирует в качестве принципа не просто разума, но и всей идеалистической системы, полагая, что именно оно придает рациональности, разуму необходимую перспективу задачи, долженствования. Принятие самозаконодательства в идеалистическую систему, по меткому замечанию марбургского философа, помогает исправить знаменитую гегелевскую формулу разумности действительности на более правильную: «что разумно – не действительно, но должно стать действительным»⁴⁶, и продемонстрировать ошибочное понимание Кантом самости

⁴³ Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 319.

⁴⁴ Ibid. S. 341.

⁴⁵ Ibid. S. 342.

⁴⁶ Ibid. S. 331.

(Selbst). Методическая ошибка Канта, по мнению Когена, состоит в том, что в понятии автономии у него заключается восприятие самости «как данной, уже предпосланной... и в нравственных поступках, как в своих манифестациях, могущей только проявляться»; в то время как она ни в коем случае не дается, но производится, «она может быть произведена только в законодательстве». Поэтому и самозаконотворчество, согласно Когену, следует понимать не как «законодательство из самости, но к самости»⁴⁷, так как нравственная самость появляется не перед действием, а только в самом действии.

Момент самоопределения подчеркивает то, что в каждом отдельном законодательном действовании самосознание по отношению к нравственности должно каждый раз по новой определяться. Здесь старое значение абсолютного начала свободы приобретает совершенно новую ценность, так как «в каждом отдельном действовании реализуется новое начало»⁴⁸. Более того, в самоопределении заложен и широкий смысл, а именно реализация «определения человеческого рода, определение его к нравственности». Данное значение делает самоопределение «равноценным выражением свободы и автономии»⁴⁹.

Самоответственность, по мысли Когена, способна внести ясность в проблему внутренней взаимосвязи этики и права как основы всей человеческой культуры. «Культура, — подчеркивает он, — перестает быть человеческой, если она освобождается от вопроса, является ли человек инициатором своих поступков»⁵⁰.

Поскольку нравственное существо есть задача нравственного самосознания, которая никогда не может быть решена, но и никогда не может быть, как выражается Коген, «вырвана из сердца человека»⁵¹, для штрафных санкций как средства изменения субъекта преступления возникает внутренний предел: не может быть затронут самосохранение как предпосылка любой самоответственности. Поэтому, делает вывод немецкий философ, следует отклонить смертную казнь как уничтожение нравственной личности⁵².

⁴⁷ *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. S. 338–339.

⁴⁸ *Ibid.* S. 349.

⁴⁹ *Ibid.* S. 357.

⁵⁰ *Ibid.* S. 370.

⁵¹ *Ibid.* S. 381.

⁵² *Ibid.*

Для этики в целом самосохранение, по убеждению Когена, имеет принципиальное значение. Ввиду того что нравственный индивид представляет собой бесконечную задачу, самосохранение становится условием любой этики, так как «если не будет сохранения, то не станет не только сущности, но отринется и задача, изменится нравственное определение, исчезнет этика, она перестанет быть проблемой»⁵³.

Таким образом, благодаря трансцендентальному подходу, углубленному принципами первоначала и чистоты, Коген добился достаточно близкого методологического сродства в структурном построении логики и этики. По верному замечанию А.Пома, «как там фундаментальные принципы мышления в целом посредством принципов математики обосновывают убедительность наук о природе, аналогично и здесь фундаментальные принципы воли, действия и самосознания посредством принципов права обосновывают убедительность наук о духе»⁵⁴.

Такое структурное сближение двух главных составляющих элементов философской системы Когена, преодолевая «трагическую», «неприемлемую» для многих его последователей расщепленность теоретической и практической философии Канта, может при первом, поверхностном знакомстве с этикой главы марбургского неокантианства создать видимость растворения этики в логике. С другой стороны, Коген не отказывается от кантовского примата практического разума, и предложенная им схема деления наук на науки о природе и науки о духе могла бы опять же при отвлеченном ее восприятии дать основание обвинить Когена в неофихтеанском повороте. Поэтому в данном моменте презентации этических построений марбуржца выступает необходимость более детального обращения к проблеме взаимосвязи в его философской системе логики и этики.

⁵³ *Cohen H. Ethik des reinen Willens. S. 382.*

⁵⁴ *Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 158.*

Примат практического разума

В представлении этики Когена, развивающего этическое учение Канта, мы подошли к тому пункту, когда интерпретация марбургским неокантианцем кантианского концепта вещи самой по себе в качестве идеи может быть доведена до своего логического конца и в монизме разума презентирована как иерархия идей и в свете этой самой иерархии объяснен вполне очевидный примат практического разума как верховенство идей, определяющих принципы познания моральной сферы, над идеями, формирующими основоположения (*Grundsätze*) природного познания⁵⁵. Подобная в целом фихтеанская интенция мысли преодоления проблем кантовского трансцендентализма была отвергнута Когеном уже в его первой интерпретационной работе «Теория опыта Канта». Причем те пассажи, которые имеют непосредственное отношение к выверенной системности философской позиции Когена в части взаимосвязи учения об опыте и этики и таким образом разясняющие истинный смысл «фихтеанских мотивов» когеновской интерпретации Канта, появляются уже во втором издании этой работы в 1885 году, то есть после первого издания «Обоснования этики Кантом» (1877)⁵⁶. Поэтому вести речь о последовательном углублении первоначальных принципов построения философской системы путем определения одних в качестве основных, детерминирующих все остальные, в случае этики Когена не приходится.

⁵⁵ Обвинения марбургцев в следовании Фихте в целом достаточно распространены в исследовательской литературе как у нас, так и за рубежом. В отечественной литературе подобную точку зрения отстаивает Л.А.Калиников (см. его статью «О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И.Канта» в сборнике «Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры». М., 2010). Известный немецкий историк философии Герберт Шнедельбах также заявляет следующее: «Если марбургское неокантианство из того факта, что все, что есть, есть только через мышление, заключает, что тогда, строго говоря, и есть только мышление, то этот “логический идеализм” ближе Фихте, чем Канту» (*Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a/M., 1983. S. 242*).

⁵⁶ Скрупулезный сравнительный анализ всех трех изданий «Теории опыта Канта» проведен Г.Эделем в: *Edel G. Einleitung // Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 5. Aufl. Hildesheim–Zürich–N.Y., 1987. S. 22–45*.

Напротив, этические конструкции немецкого философа демонстрируют возможности развития тех основополагающих принципов научного познания, которые были заложены уже в учении об опыте. И таким образом они демонстрируют свою состоятельность и универсальность как истинно трансцендентальных.

Каким же образом Коген нейтрализует возможность фихтеанских экспликаций в своих этических построениях? Главным аргументом в антифихтеанском мотиве этики Когена выступает аргумент, если можно так выразиться, от философской системы, в которой ее части должны быть выверенно взаимообусловлены и через все из них проведен основополагающий для марбургской школы в целом трансцендентальный метод, двумя главными требованиями исключаяющий всякого рода как психологические, так и метафизические импликации: ориентацией на факт науки, этики, искусства, религии и формулированием закона как основания возможности этого самого факта⁵⁷. Именно в «фактах культуры, – подчеркивает Коген, – которые разгадывают или раскрывают нравственный закон, этик открывает его формулу и ценность»⁵⁸.

Значением трансцендентального метода Канта марбуржцы считают открытие и легитимацию с его помощью априори в познавательном процессе. Однако в прояснении смысла открытого им априори Кант не преуспел, и еще больше его смысл был затемнен у Фихте. Причем и марбуржцы, и Фихте с Гегелем в интерпретации кантовского трансцендентального метода были движимы одними и теми же мотивами, а именно «преодолеть дуализм созерцания и мышления, а также формы и материи», что, несомненно, усиливало иллюзию зависимости философии представителей марбургской школы от Фихте и Гегеля. Однако это синхронное движение, по убеждению Наторпа, совершается «не далее стремления выполнить требования, с самого начала заложенные в основной идее трансцендентального метода, но, очевидно, не выполненные самим Кантом»⁵⁹.

Главным, фатальным для всего наукоучения Фихте стало его непонимание истинного смысла и значения трансцендентального метода и, как следствие, неверная трактовка кантовского примата

⁵⁷ См.: Наторп П. Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избр. работы. М., 2006. С. 123–124.

⁵⁸ Коген Г. Теория опыта Канта. С. 574.

⁵⁹ Наторп П. Кант и Марбургская школа. С. 135.

практического разума. «У Канта, – отмечает Коген, – трансцендентальное означает критерий a priori, у Фихте, напротив, – самосознание во всей его психологической растяжимости (Dehnbarkeit)»⁶⁰.

Каким же образом Коген приходит к преодолению указанного дуализма в кантовской трансцендентальной философии? Прежде всего он полагает, что следует вести речь не просто о созерцании и мышлении, а о чистом созерцании и чистом мышлении. Именно методическое значение чистоты лишает формы чистого созерцания и чистого мышления каких бы то ни было психологических и метафизических коннотаций и позволяет, согласно Когену, рассмотреть носителей априори – пространство, время и категории – как методы математики и механики соответственно. Сколь несущественным в научно-методическом плане оказывается различие математики и механики, настолько же несущественным мы можем считать и различие между созерцанием и мышлением. Таким образом, через уточнение трансцендентального метода как метода чистоты априорные элементы в кантовской системе интерпретируются не в качестве субъективных форм человеческого мышления и не в качестве субстанциальных форм объективной реальности, но в качестве методов, обеспечивающих ту познавательную ценность априори, которую оно подтверждает научным способом. «Чистота, – подчеркивает немецкий философ, – является методической связующей нитью, которая систематически объединяет формы чистого созерцания с формами чистого мышления, она их координирует в качестве элементов системы и проводит методическую дифференциацию»⁶¹.

В результате подобных методически обусловленных интерпретаций «“созерцание” в познании не остается более противопоставленным и противоположным мышлению в качестве чуждого ему фактора: оно есть мышление, но только не простое мышление закона, а полное мышление предмета»⁶².

Необходимость преодоления дуализма формы и материи особенно обостряется при переходе к обоснованию этики ввиду того, что этик для выведения нравственного закона не имеет в качестве «материи» такого очевидного «факта», как факт наличия в матема-

⁶⁰ *Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 290.*

⁶¹ *Коген Г. Теория опыта Канта. С. 606.*

⁶² *Натопн П. Кант и Марбургская школа. С. 130.*

тическом естествознании. И совсем неслучайно одним из главных обвинений этических построений Канта является обвинение в их формальном характере. Однако, по мнению Когена, такое обвинение будет нейтрализовано, если формы трактовать в качестве методов. Такая трактовка поможет не только оправданию научности этики, но и укрепит единство философской системы. Именно такая трактовка позволяет Когену «единство сознания» представлять «ни единством категорий, ни единством созерцаний», но связью их обоих «в качестве единства синтеза многообразия созерцания». А поскольку эта связь находит «свое выражение в “синтетических основоположениях (*synthetische Grundsätze*)”», то единство сознания является единством основоположений»⁶³.

Последнее заключение Когена важно для нас потому, что оно указывает на исходную точку в искажении кантовского трансцендентализма со стороны Фихте. В его интерпретации кантовского «единства апперцепции» смещается «легитимное методическое основание любой дедукции. Первоосновой, из которой выводится вся наука, является не фактический научный опыт в синтетических суждениях *a priori*, а личное сознание, которое апеллирует к своему чувству. Нет больше никакого критерия достоверности в понятиях и законах, но лишь в чувстве. И это чувство также и согласно объекту есть то, что оно субъективно обозначает в качестве психологической функции: самодостоверность практической истины»⁶⁴.

Подобная переориентация первоосновы научного познания приводит к тому, что философский дискурс заменяется биографией, когда определяющую роль играет личный опыт и интерес. В своем развитии и улучшении кантовской философии Фихте двинулся не вперед, а назад к Декарту, и его единство сознания стало «лишь монадологическим выражением *cogito*»⁶⁵.

Корень всех заблуждений Фихте лежит в том, что, как отмечает известный немецкий исследователь творчества Когена Г.Эдель, он «не прорывается к трансцендентальному априори в своем чисто функциональном чувстве, но остается под властью метафизиче-

⁶³ Коген Г. Теория опыта Канта. С. 582.

⁶⁴ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 291.

⁶⁵ Коген Г. Теория опыта Канта. С. 582; см. также: Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 291.

ского априори, потому что, таким образом... структурно-теоретически и в направленности обоснования исходя из Я, предоставляет сознательно-теоретическое, а в оптике Когена, тем самым, чисто субъективное, обоснование познания»⁶⁶.

Превратив, следовательно, свое самосознание в первоначало процесса научного познания, Фихте неизбежно приходит к извращению кантовского примата практического разума. Причем здесь к непониманию истинного смысла трансцендентального метода прибавляется и непонимание кантовской вещи самой по себе, которую, как известно, Коген интерпретирует, привлекая Платона, как идею или задачу. В результате у Фихте теоретический разум становится обусловленным практическим, логические принципы – зависимыми от этических, а чувственный мир – проявлением нравственного закона. «Так, из мысли о примате практического разума возникает *теоретический идеализм* Фихте, который согласно этому, согласно его мотивам, скорее есть и остается этическим, потому что в этом примате зарождается искажение трансцендентального критицизма (курсив автора. – В.Б.)»⁶⁷.

Однако каким же тогда в создаваемой Когеном философской системе становится смысл примата практического разума? Важность прояснения этого вопроса обуславливается еще одним, помимо опасности фихтеанских импликаций, моментом: необходимостью ответа на обвинения Виндельбанда в «натурализации этики» Когеном⁶⁸. Поэтому критика Фихте, учитывающая и обвинение Виндельбанда, должна была вскрыть двунаправленный характер взаимосвязи логики и этики как истинно-критический, то есть методологический примат практического разума: различие логики и этики как условие их объединения. Коген настаивает на необходимости учета кантовского различения бытия как объекта логики и долженствования как содержания этики. Следовательно, этика никоим образом не может быть натурализована. «В различении обоих видов реальности,

⁶⁶ Edel G. Fichte – Marburger Neukantianismus (speziell Natorp) und die philosophische Methode // Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode. Detlev Pältzold / Christina Krijnen (Hg.). Würzburg, 2002. S. 40.

⁶⁷ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 292–293.

⁶⁸ См.: *Наморн П.* Кант и Марбургская школа. С. 140.

видов познавательной значимости, – заключает немецкий философ, – состоит теоретическая пронизательность критического идеализма, в сопоставлении обоих видов – этическая сила и величие кантовской системы»⁶⁹.

Кроме различения бытия и долженствования в критическом обосновании этики важным моментом, согласно Когену, является и то, что бытие предваряет долженствование, а не наоборот. Логические принципы оказываются предпосылкой обоснования этики, но примат практического разума никогда не должен становиться теоретическим принципом. Даже там, где, казалось бы, остается еще имплицитная опасность обусловливания характера «познавательных идей» «идеями этическими» согласно иерархическому принципу и данной возможности как будто благоприятствует когеновская интерпретация кантовской вещи самой по себе в качестве идеи, а также определение идеи свободы в качестве наиболее отвечающей самой природе идеи как таковой, даже здесь определяющим становится логический принцип первоначала. Ибо только через понятие первоначала, по мысли Когена, «мы можем попытаться привести к точной чистоте *свободу и автономию* (курсив автора. – В.Б.)»⁷⁰.

Так, в чем же конкретно тогда, согласно немецкому философу, может быть определен примат практического разума? В нормативности «безусловного долженствования» по отношению к «обусловленному бытию»⁷¹, в преимуществе «практического интереса» разума, «которому должен подчиняться интерес спекулятивного разума»⁷². Таким образом, получается, что единство логики и этики в философской системе мы можем констатировать с методологической точки зрения, и здесь очевиден примат логики перед этикой. Что же касается содержания, то «единство между логикой и этикой находится в адаптации бытия и долженствования как реализация долженствования. Этическая цель – это бесконечная задача, и в этом смысле надо говорить о примате этики в отношении логики»⁷³.

⁶⁹ Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 299.

⁷⁰ Коген Г. Теория опыта Канта. С. 613.

⁷¹ См.: Натопн П. Кант и Марбургская школа. С. 140–141.

⁷² Cohen H. Kants Begründung der Ethik. S. 296.

⁷³ Пома А. Критическая философия Германа Когена. С. 111.

Итак, можно констатировать, что основные принципы и черты философской системы марбургского философа-неокантианца вполне явлены им в попытке обоснования нравственного априори, то есть морального закона, и согласования двух основных частей этой системы: логики и этики, теоретического и практического разума. Укажем прежде всего на логический принцип первоначала, в своем трансцендентальном значении требующий чистоты, то есть обоснования такого исходного начала, которое было бы лишено любых предусловий как психологических или метафизических коннотаций. С другой стороны, критическая система Когена остается открытой системой, поскольку в телеологическом осуществлении этого логического первоначала находит бесконечность нравственной задачи. В целом же в рассмотренных нами этических построениях нашел свое самое яркое и однозначное подтверждение методический характер философской систематики Когена, ибо до конца проведенный трансцендентальный идеализм, по мнению представителей марбургской школы неокантианства, в своей системе критики имеет положительную задачу методики⁷⁴.

Библиография

Белов В.Н. Неокантианство. Ч. I: Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген. Саратов: Научн. кн., 2000.

Калинников Л.А. О необходимости переоценки неокантианства в свете современной интерпретации системы И.Канта // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры. М., 2010.

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

Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода «Критики чистого разума» // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2: Критика чистого разума: В 2 ч. Ч. 2 / Под ред. Б.Тушлинга, Н.Мотрошиловой. М., 2006.

Наторп П. Кант и Марбургская школа // *Наторп П.* Избр. работы. М., 2006.

Пома А. Критическая философия Германа Когена / Пер. с ит. О.А.Поповой. М.: Акад. проект, 2012.

⁷⁴ См., в частности: *Коген Г.* Теория опыта Канта. С. 613; *Наторп П.* Кант и Марбургская школа. С. 136.

Рубинштейн С.Л. О философской системе Г.Когена // Историко-философский ежегодник '92. М., 1994.

Cohen H. Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin: Bruno Cassirer, 1907.

Cohen H. Kants Begründung der Ethik. 3 Aufl. // *Cohen H.* Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Hildesheim–Zürich–N.Y., 2001.

Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // *Cohen H.* Werke. Bd. 4. 4. Aufl. Hildesheim–Zürich–N.Y., 1977.

Gibbs R. Jurisprudence is the Organon of Ethics: Kant and Cohen on Ethics, Law and Religion // Hermann Cohen's Critical Idealism / Ed. R.Munk. Dordrecht, 2005.

Cohen H. Briefe. Ausgewählt und hg. von Bertha und Bruno Strauss. Berlin, 1939. S. 42 // *Schmid P.* Einleitung II. Entstehung, Rezeption und Wirkungsgeschichte // *Cohen H.* Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Hildesheim–Zürich–N.Y., 2001.

Edel G. Einleitung // *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. 5. Aufl. Hildesheim–Zürich–N.Y., 1987. S. 22–45.

Edel G. Fichte – Marburger Neukantianismus (speziell Natorp) und die philosophische Methode // Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode. Detlev Pältzold/Christina Krijnen (Hg.). Würzburg, 2002.

Franz Rosenzweig. Einleitung // Hermann Cohen. Jüdische Schriften. Erster Band. Ethische und religiöse Grundfragen. Berlin: C.A.Schwetschke & Sohn / Verlagsbuchhandlung, 1924. S. XVIII–XIX.

Klein J. Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neukantianismus. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1976.

Müller P. Einleitung I. Inhaltlicher Überblick und Vergleich der zwei Auflagen des Werks // *Cohen H.* Werke. Bd. 2. Herausg. H.Holzhey. Hildesheim–Zürich–N.Y., 2001.

Schmid P. Ethik als Hermeneutik: Systematische Untersuchungen zu Hermann Cohens Rechts und Tugendlehre. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.

Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983.

Winter E. Ethik und Rechtswissenschaft. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Ethik-Konzeption des Marburger Neukantianismus im Werke Hermann Cohens. Berlin: Verlag Duncker & Humblot, 1980.