

ТРАКТАТ «ЭТИКА ЧИСТОЙ ВОЛИ» Г. КОГЕНА КАК НОВЫЙ ТИП ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ В СИСТЕМЕ НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

1

«Этика чистой воли» (1904) – это, пожалуй, самая важная и значительная работа Германа Когена. Хотя каждый том «Системы философии»¹ приносит Когену славу оригинального мыслителя, именно «Ethik des reinen Willen» дает полное представление о новой и уникальной форме идеализма – мессианском идеализме.

Для Когена, этика – это связующее звено всей системы. «Этика является центром философии» [3, с. 1]. Этика открывает дух, благодаря которому философия сохраняет себя в качестве позитивной науки. «Именно в этике философия обретает свое завершение и, тем самым, единство всех своих положений» [3, с. 1].

Позитивный характер программы Когена имплицитно содержится в доктрине знания, где любая репрезентация понимается *либо* как представление, которое прямо отсылает к трансцендентальному объекту, *либо* как факт науки, который объективирует и трансцендирует поле мышления.

Этика, как позитивная деятельность разума, манифестирует способность мысли создавать особую реальность духа, которая не обусловлена реальностью природы. В отличие от материального бытия, дух свободен и сам устанавливает себе закон. Моральный закон формирует основание этики.

2

На первый взгляд, может показаться, что Коген возвращается к тезису Фихте о том, что деятельность мышления есть исходное полагание сферы воли или практического действия, которая детерминирует сферу закона и права. Однако это не совсем так. Позиции Фихте и Когена серьезно отличаются².

Прежде всего, Коген отрицает, что есть «я», которое полагает себя «как свободного индивида» в фундаментальном акте сознания. Фактичность индивида остается, по мнению Когена, необоснованной, т. к. она тематически не связана с метафизикой субъекта или с принципом тождества бытия и мышления.

Для Когена, сфера практического действия, – особенно установление этических и юридических норм, – возможна только благодаря историческому сознанию и мышлению. Такое сознание не является индивидуальным или феноменальным по своему характеру. Оно обладает трансцендентальной природой.

Действительно, сознание оказывается сознанием только в той мере, в какой оно носит универсальный характер. Поэтому главная ошибка метода Фихте состоит в идее «индивида», а также в стремлении вывести из нее идею «блага». Этика Фихте, с точки зрения Когена, остается в рамках психологии.

«Индивид, – пишет Коген, – есть ключевое понятие человека в психологии» [3, с. 11]. «Индивид психологии служит для философии *либо* основанием индивидуализма, эгоизма и солипсизма, *либо* фундаментом субъективного идеализма» [3, с. 12]. Таким образом, этика Фихте ограничена индивидуализмом, а логика – метафизикой субъекта.

¹«Система философии» – фундаментальный труд Когена, состоящий из трех томов: 1. «Логика чистого познания» (1902); 2. «Этика чистой воли» (1904); 3. «Эстетика чистого чувства» (1912). Данная триада выражает «единство культурного сознания».

²Полемика с Фихте играет главную роль в экспликации Когеном своих идей. Так, в «Kants begrundung der Ethik» (1877) Коген упрекает Фихте за искажение тезиса Канта о примате практического разума, а также за редукцию этики к логике. В «Ethik des reinen Willen» Коген подвергает критике моральную психологию Фихте.

Не менее решительно Коген дистанцирует себя от Платона и Канта³. Оба – Платон («Государство») и Кант («Критика практического разума») – анализируют благо, опираясь на понятие «индивида». Формулируя вопрос «что есть благо для конкретного индивида?», Платон и Кант дают психологическое объяснение этики, создают моральную психологию.

Платон и Кант полагают, что проблема блага сначала разрешается как проблема общества, а затем как проблема конкретного индивида. Хотя формально благо общества доминирует над благом индивида, содержательно оно связано с индивидом, которому благо адресовано.

В отличие от Платона и Канта, этика Когена ориентируется на *человека вообще*. Для Когена, *объект этики – это не индивид, а человек как таковой*. Человек рассматривается не в плане биологии, социологии или антропологии, а в плане экзистенции. Этику интересует *идея гуманности (Humanität) как основание морали*.

У Когена, гуманность – это исходная детерминация действия человека вообще, а не просто цель индивида. Поэтому понятие «человек» не является эмпирическим или биологическим концептом. Оно апеллирует к идее универсального сообщества, которое формируется благодаря системе законов и норм⁴.

Также Коген максимально далек от этики Спинозы. Однако, подвергая критике «спинозизм свободы», Коген выступает не против пантеистической версии философии природы, а против пантеистической версии этики, которая редуцирует волю к естественной (природной) причинности.

У Спинозы человеческая свобода определяется природой, поэтому этика, основанная на монизме, не обеспечивает адекватную телеологическую концепцию человеческой деятельности, и, таким образом, неверно конструирует понятие человека как апотеозис свободной воли.

«Опасность пантеизма, – пишет Коген, – состоит не в том, что он создает угрозу идее Бога, а в том, что он создает угрозу понятию человека. Если Бог и природа есть одно и то же, тогда природа и человек, по сути, тождественны друг другу. А это порождает множество серьезных проблем в этике» [3, с. 16].

«Пантеизм – смертельный друг этики» [3, с. 12]. «Любая форма пантеизма прежде, чем отождествить Бога с миром, отождествляет человека с миром» [3, с. 12], и поэтому является формой натурализма. Подлинная этика не может быть построена на пантеизме и натурализме.

Понятие «Бога» у Спинозы и понятие «я» у Фихте очень проблематичны для системы Когена [13, с. 3]. Этика – это не трансценденция Бога, а скорее трансценденция идеала гуманности, т. к. только гуманизм обеспечивает необходимую телеологическую ориентацию идеализма.

Да, «полагание идей, и, особенно, этического идеала, составляет серьезную проблему для идеализма» [12, с. 68]. Однако здесь идея обладает исключительно регулятивным применением. Поэтому этика преодолевает проблему вещи-в-себе. Этический идеал связан с опытом. «Учение об опыте показывает, что его выводы ведут к этике» [4, с. 16].

³Несмотря на ряд замечаний, высказанных Когеном в адрес Канта, он, тем, не менее, признает «безмерную заслугу Канта» в этике [3, с. 14]. Данная заслуга состоит в трех моментах:

1. *Различие между сущим и должным*. Проводя четкую дистинкцию между миром природы (бытие) и миром духа (этика), Кант преграждает дорогу натурализму [см.: 3, с. 12].

2. *Приоритет сущего над должным*. Кант не только отделяет сущее от должного, но и вводит приоритет первого над вторым. Это служит главным условием критического обоснования этики. «Формула Канта – это сущее и должное, а не должное и сущее» [3, с. 23]. «Всякая философия, переворачивающая данный порядок, – особенно, философия Фихте, – отходит от критического основания и впадает в метафизическую спекуляцию» [3, с. 24].

3. *Дифференциация идеи и представления*. Кант не просто отделяет идею от представления, которое использует современная гносеология, но также отделяет идею от принципов познания природы. Здесь этика Канта делает значительный шаг вперед по сравнению с Платоном, который не видит такого различия.

⁴Этика, – подчеркивает Коген, – состоит не в идее «хорошо-управляемого-субъекта», а в идее «хорошо-организованного-общества» [см.: 3, с. 7].

Идея есть не абстрактная вещь-в-себе, которая располагается где-то на периферии, а самое главное. Идея – это предварение (руководство) к практическому применению разума, которое суммируется в понятии *должное*. Именно в *должном* заключается фундаментальная ценность этики [3, с. 27].

Таким образом, если идеализм Спинозы опирается на единый конечный принцип, из которого затем дедуцируется остальная реальность, то идеализм Когена опирается на гуманность как на телеологический идеал, который выступает исходным условием и, одновременно, конечной целью построения этики.

6

К термину «чистая воля» Коген обращается еще в «Kants begrundung der Ethik», когда подвергает критике все интерпретации, объясняющие открытие практического априори как эмпирическим, так и догматическим способом [см.: 4, с. 179]. Данное открытие происходит только трансцендентальным путем.

Термин «чистая воля» Коген использует в «трансцендентально-методическом смысле» как «необходимое обоснование возможности морали» [4, с. 186]. Поэтому «чистая воля» имеет априорный характер. Чистая воля, – признает Коген, – есть аналог регулятивной идеи.

«Следуя трансцендентальному методу, мы исходим из понятия “чистой воли” и разворачиваем его содержание относительно установления систематической связи познания, касающейся необходимости практического применения разума. Формулировка морально-го закона выводится из аналитического понятия чистой воли» [4, с. 184].

Однако Коген также настаивает на реализации воли. «Для этики невозможно существование воли, которая не воплощается в действии» [3, с. 103]. Применение воли к опыту не менее важно, чем аналитика понятия. «Для этики воля и действие составляют одно целое» [3, с. 104].

7

Итак, этика Когена акцентирует не аффект психологической воли, а идею чистой воли. Чистая воля – это форма практического действия, которая манифестирует идеал гуманизма как цель развития сознания. Этика тематизирует Благо *по ту сторону бытия* (*epikeina tes ousias*), но не редуцирует свободу воли к метафизической проблеме.

Это возможно потому, что в определении цели сознания *мышление* обеспечивает себе основание, где логическая конструкция является (а) интеллигибельной как антиципация чистого бытия, и (b) укоренена в гипотезе (*hypothesis*) как процессе создания теоретической системы.

Этика и логика составляют базис развития сознания, но не редуцируют мышление к абсолюту. *Мышление – это не абсолютом, а лишь антиципация (предвосхищение) абсолюта*. Мышление ориентируется на цель, которая определяет его бытие, и, тем самым, превосходит его интерпретирующую силу.

Благо *по ту сторону бытия* (т. е. царство целей) – это не мысль в своей абсолютной полноте (как *factum*), а лишь конкретное интеллигибельное. Следовательно, Благо *по ту сторону бытия* выступает (а) как чистое отрицание данности или фактичности, и (b) как бесконечное утверждение интеллигибельности.

8

Поскольку идеализм полагает, что содержание мышления является интеллигибельно обоснованным, – именно обоснованным, а не просто данным, найденным или открытым, – то он учреждает телеологическую модель мышления, которая допускает наличие абсолютного основания знания.

Такое основание должно объяснить корреляцию между разнообразием бытия и единством объекта познания. Это сделать крайне сложно и многие представители идеализма идут на компромисс, признавая, что теоретическая репрезентация основания является чистой, но она не может быть истинной в силу своего формального характера.

Философия *de jure* может принимать плюрализм интеллигибельных оснований, т. е. признавать теоретический плюрализм, но *de facto* доказать или опровергнуть это не может. Следовательно, представители современного научного идеализма часто считают основание относительным.

Коген, однако, отвергает такой эпистемический релятивизм. Основание полагается мыслью, а затем с помощью трансцендентального метода тщательно проверяется. Поэтому объект познания для Когена соотносится не с бытием, а с единством мыслительных операций (или в терминологии Канта – схем).

9

Предлагая интеллигибельное основание, Коген не утверждает, что истина может или должна быть укоренена в знании. Скорее, *идея* истины опирается на *идею* «вещи-в-себе». При этом идея для Когена не является онтологической и, соответственно, не претендует на гипостазис.

Истина – это идея завершенности знания, т. е. *verum* классических трансценденталий, которую мы называем «вещь-в-себе». Однако, «вещь-в-себе», как завершенность знания, не есть *вещь всего*, не есть *вещь как таковая*. «Вещь-в-себе» – это, фактически, антиципация антиципации.

Истина есть цель познания, которая находится *по ту сторону* знания. Пребывая *по ту сторону* знания, она, тем самым, утверждает интеллигибельный характер процесса познания, – причем не только в логической (теоретической) форме, но и в форме этического (практического) действия.

Таким образом, Коген идентифицирует проблему истины с идеей Блага *по ту сторону* бытия (как она представлена в «Государстве» Платона), но разрешает ее оригинальным способом: «Истина состоит в самом возвышении к идее Блага» [3, с. 86]. Истина есть логический коррелят Блага.

10

Далее Коген предпринимает строгое и развернутое трансцендентальное обоснование этики. Трансцендентальный метод, – отмечает Коген, – может работать в предметном поле этики, аналогично тому, как это происходит в поле логики. Этика и логика имеют структурное родство.

Подобно тому, как в логике базовые принципы суждения и мышления закладывают фундамент наук о природе, так в этике базовые принципы воли, действия и самосознания закладывают фундамент наук о духе. «Этика есть трансцендентальное основание наук о духе» [3, с. 79].

Логика и этика также детерминируют друг друга. С одной стороны, «логика является *предпосылкой* этики» [3, с. 38], т. к. этика заимствует у логики трансцендентальный метод. С другой стороны, применяя такой метод, этика дает разумное обоснование гуманитарной сферы, «становится позитивной логикой наук о духе» [3, с. VII].

В логике и этике предмет выступает не как данный, а как заданный. Поэтому обе науки апеллируют к диалектике. Например, выводя моральный закон из чистой воли с помощью трансцендентального метода, Коген применяет законы диалектики. Аналогично происходит и в логике [см.: 12, с. 68].

11

Для Когена логика и этика равноправны. Однако этика, сопровождая логику, задает внутренний ориентир познания. Именно этика предоставляет интеллигибельное основание для призыва к истине в той мере, в какой он есть нечто большее, чем просто форма репрезентации.

Это главный аргумент Когена. Если научному идеализму часто угрожает релятивизм и формализм, то идеализм Когена надежно защищен (пусть, даже гипотетически, только как историко-философский проект) этикой, которая обеспечивает интеллигибельный фундамент мышления.

«Истина, – отмечает Коген, – есть единство и гармония теоретической и этической проблематики» [3, с. 89]. Однако это не предполагает *эксплицитного отождествления логики и этики* (Фихте, Шеллинг, Гегель) либо *имплицитного обоснования теоретического разума в действующем субъекте* (Кант).

Хотя теоретический разум Коген обосновывает в практическом разуме, *приоритет этики имеет эпистемический характер*. Это происходит потому, что мышление, в принципе, способно представить нечто такое, что не является понятием, или не обладает реальностью как объект опыта.

Итак, по мнению Когена, мышление целиком обеспечивает свое интеллигентное основание, даже если идеализм в ряде случаев сталкивается с трудностями. Данное основание теоретически существует потому, что мышление тематизирует различие между основанием и обосновываемым.

«Логика чистого познания должна, прежде всего, признать фундаментальное открытие Платона, что основание бытия не следует полагать или искать в принципах, которые даны им самим. Идея есть *hypothesis*. <...> Оригинальность Платона состоит именно в характеристике идеи как *hypothesis 'a'*» [3, с. 97].

Здесь логика и этика четко коррелируют друг с другом. Предмет этики — это не *идея благой жизни*, или «становление тем, кем мы должны быть», а *идея воли* как реализации человеческой природы. Сущность человека определяет мышление. Именно мышление дает установку практическому действию.

Это совершенно ясно в той мере, в какой мышление изначально содержит в себе ориентир гуманизма. Мышление есть *полагание основания* (*zu Grund Liegen*) для реализации гуманизма. Понимание данной цели позволяет нам увидеть этическое измерение идеализма Когена.

Prima facie кажется, что главная цель, которую ставит мышление, есть телеологическая ориентация морального закона: автономия, или возможно, добрая воля как цель любой разумной (теоретической и практической) деятельности. Но Коген понимает ее абсолютно иначе.

Цель мышления — это *идея завершенности совершенствования*. Ее можно представить как идею *Блага-в-себе* или как идею *Бога*. В идее Бога мышление, — и, тем самым, наука, — обосновывает свое бытие с горизонтом своих детерминаций (совершенство чистой мысли) и легитимность своего метода (логика).

Наука претендует на истину в той мере, в какой она эксплицирует идею Бога. Такая же ситуация происходит в этике. Поэтому обе апеллируют к религии. «Одна лишь этика не может обеспечить выражение истины. Этика всегда призывает религию. <...> Только Бог есть истинное, и только Бог есть истина» [3, с. 87].

Акцент на религии — характерная черта идеализма Когена. В отличие от либеральной этики Фихте, Шеллинга и Гегеля, этика Когена имеет религиозный характер. Она опирается на такой идеал совершенства, который называют «мессианским»⁵. Соответственно, проект Когена часто квалифицируют как «мессианский идеализм»⁶.

Коген постулирует «тождество идеи Бога и идеи Цели (*die Identität der Gottsidee mit der Zweckidee*)» [4, с. 110]. Он вводит идею Бога в порядок с тем, чтобы сохранить систематическую связь между логикой и этикой. Поэтому «Бог репрезентирует фундаментальный закон истины» [13, с. 12].

С одной стороны, Бог для Когена — это философский конструкт. «Бог в этике Когена — это Бог гуманности (*The God of Cohen's ethics is the God of humanity*)» [13, с. 13]. Идея Бога есть основание нравственности. С другой стороны, для Когена, принадлежащего традиции иудаизма, идея Бога предельно универсальна.

«Идея Бога есть субститут для систематического единства целей (*die Gottsidee vertritt die systematische Einheit der Zwecke*)» [4, с. 103]. В идее Бога Коген видит возможность компромисса между царством природы и царством целей, — т. е. возможность реализации нравственного поступка в мире [см.: 3, с. 389].

«Идея Бога служит исходным основанием (*Ugrund*) для телеологии природы и морали» [11, с. 105]. Идея Бога примиряет, но не «снимает» две идеи: *идею природы*, как того, что открывается навстречу бесконечному прогрессу через благо, и *идею блага*, как того, что трансцендирует природу.

⁵Этическую сущность мессианизма Коген объясняет в «Этике чистой воли» [3, с. 406-408] и «Понятии религии» (1915) [2].

⁶О мессианизме в этике Когена см. превосходную статью Роберта Гиббса «Мессианизм Германа Когена» [7].

Этот факт играет решающую роль для всей системы философии Когена. Он не только показывает, почему невозможен монизм, но и объясняет, почему вводится различие между «тотальностью», которая применяется к природе, и «тотальностью», которая применяется к духовному миру⁷.

Данная дистинкция дает новую призму видения природы и духовного мира. Если «пространство, понимаемое как бесконечность, означает тотальность пространства» [3, с. 400], тогда не существует тотальности времени, т. к. время представляет не измерение реальности, а скорее антиципацию реальности.

Физический мир, — отмечает Коген, — есть истинное пространство на все времена. Он существует во времени как реализация движения и развития. Поэтому для того, чтобы осмыслить тотальность времени, нам нужно сначала осмыслить то, что есть подлинное на все времена.

Таким образом, мы создаем «аналогию» бесконечности, которая мыслится *во времени*, но существует как истинное *вне времени*. Именно такими понятиями служат «идеал», «вечность»⁸, «мессианская темпоральность». Они эксплицируют «время *по ту сторону* физического времени»⁹.

Еще в первом томе «Системы философии», — в «Логике чистого познания» — Коген определяет *настоящее* как «момент пространства» [5, с. 228], а отношение между пространством и временем как «разрешение пространства во времени» [5, с. 231]. Но корреляцию между ними нельзя понять без осмысления всеобщности (*Allheit*) пространства.

Данная корреляция имеет не только физические, но и этические параметры. «Аналогия бесконечности во времени, противопоставленная тотальности, полагается и раскрывается с бесконечностью пространства, обозначенного тотальностью. Это соотношение и есть значение понятия *вечность*» [3, с. 400].

«Вечность, как этическая аналогия пространства, предлагает нам новое понятие *будущего* (*Zukunft*)» [3, с. 294]. Это не то будущее, которое линейно вытекает из настоящего, а совершенно непредсказуемое будущее, которое не выводимо из настоящего, т. е. грядущее в мессианском смысле слова.

Таким образом, «пространство» и «время» репрезентируют не только фундаментальные категории логики и онтологии, но также этики и теории религии Когена [см.: 1]. Рассматривая вечность как абсолютный идеал человеческого бытия, Коген детально описывает мессианскую темпоральность.

Понятие «времени *по ту сторону* физического времени» не имеет коррелята в природе, но существует как *идея* в этике. Это понятие впервые появляется в мифологии и религии. Однако, *stricto sensu*, «миф не имеет репрезентации будущего», «он перемещает человечество в прошлое, в золотой век» [3, с. 405].

«Религия же, — по крайней мере, монотеистические религии, иудаизм, христианство, ислам, — размещает этику не во времени природы, а во *времени, трансцендирующем время природы*, — т. е. в *вечности*» [3, с. 406]. Вечность — это не *а-темпоральная*, а *квази-темпоральная* структура.

У Когена вечность есть не темпоральная структура, исходящая из сверх-человеческой инстанции (т. е. время божественного искупления), а, скорее напротив, квази-темпораль-

⁷Любую форму «философии тождества» Коген сводит к пантеизму. Даже философия Гегеля, выступающая, главным образом, как историзм, для Когена является натурализмом, т. к. она устраняет («снимает») различие между сущим (будь то физическое или историческое бытие) и должным.

⁸«Идеал есть бытие вечности» [3, с. 616].

⁹По Когену, законы физики выражают антиципацию (предвосхищение) пространственной детерминации объекта в какой-то момент в будущем. Такой антиципацией служит время. Однако, чтобы создать физику, мы должны знать законы, которые не просто антиципируют положение объекта, а *служат интеллигибельным основанием антиципации вообще, т. е. основанием самой науки*. Поэтому *идея пространства и времени изначально трансцендентна по отношению к самому пространству и времени*.

ная структура, исходящая из человеческой инстанции, понимаемая как завершение истории, реализация ее цели на земле¹⁰.

Таким образом, вечность, подобно физическому времени, выступает антиципацией завершенности истории, однако, в отличие от него, вечность не предвосхищает мир природы [см.: 6]. Вечность и время не противостоят друг другу, а отражают общую логику развития чистой воли.

18

Подчеркивая единство и гармонию этической и теоретической проблематики, Коген видит их исток в законах чистой воли. Именно чистая воля есть идеальное основание интеллигибельного мира. Данный абсолют Коген представляет в образе Бога, но без какого-либо гипостазиса.

Чистая воля – это не просто созидание, а само основание интеллигибельности, творчества, познания, совершенствования. Подобно тому, как логика создает не природу, а лишь ее интеллигибельность как *реальность*, так и этика создает не метафизическую свободу, а лишь ее интеллигибельность как *волю*. «Воление есть бытие идеала» [3, с. 425].

Воля у Когена – это не рефлексивный акт, как у Канта, и не чистая способность желания, благодаря которой происходит проникновение в мир вещей, как у Фихте. Воля есть основание бытия духа (моральная реальность), которое ортогонально по отношению к бытию природы (физическая реальность) [см.: 8].

Следовательно, для Когена не существует каузальной коллизии между волей и природой (коллизии, которая представляет огромную проблему для психологии аффектов), а существует методологическая дистинкция между логикой знания и логикой воли. Именно она определяет специфику этики.

19

Если либеральный идеализм конструирует свободу как базовую форму причинности или детерминации, на основе которой формируются другие законы, то Коген понимает этику как уникальную систему универсальных законов, которая *a priori* сохраняет ценность на все времена.

Этика не дана в природе, но она присутствует в постижении мира и человека. Этика апеллирует не к нравственности (*Sittlichkeit*), а к интеллигибельности чистого идеализма. Поэтому идеализм есть теория идеала, благодаря которой образуются сферы сущего и должного¹¹.

Так появляются три базовых момента, составляющие этический идеал: 1) завершенность; 2) совершенствование (*die Vervollcommung*); 3) незавершенность совершенствования [3, с. 424]. Они связаны между собой не только теоретически, но и телеологически, образуя единое целое.

Их отношение Коген эксплицирует следующим образом: (a) *идея истины* как «завершенность бытия»; (b) *идея воли* как «режим совершенствования»; (c) *идея вечности* как «абсолют, который пока еще не наступил». Три идеи, каждая по-своему, выражают общую волю человечества.

20

Ключевое понятие этики Когена – *общая воля человечества*. Она репрезентирует себя в системе универсальных законов, которая ориентируется на Благо. Идеальность этики обеспечивается не единством чистых волей, а Благом. Поэтому *общая воля человечества не принадлежит сфере продуктивности этики*.

Если, например, Фихте и Гегель считают, что общая воля человечества порождается логикой отношений, то Коген утверждает, что рациональная этика генерирует лишь идею общности, а не ее саму. Гуманизм как полагание общей воли человечества трансцендирует продуктивную мощь мышления.

¹⁰«Вечность, извлекаемая из времени и относимая к чистой воле, служит идеалом нравственного совершенствования» [3, с. 410].

¹¹Здесь Коген отделяет свою позицию от эстетики Канта, особенно, от понимания человеческого образа как идеала красоты. «Мы, – пишет Коген, – извлекаем идеал из сферы эстетики и сохраняем его за этикой» [3, с. 421].

Идея гуманизма – предельный горизонт этики. Она утверждает свободу, честь и достоинство человека. Идея гуманизма определяет этическое мышление и поведение индивида. «Ее образом выступает Прометей, для которого гуманизм – идеал морального самосознания» [3, с. 426].

Апеллируя к конкретике нашей жизни, духовным и социальным аспектам бытия, гуманизм обретает подлинный смысл. Разрешая глобальные проблемы экономики, политики, культуры, образования, люди вырабатывают международное право, общие нормы, законы и ценности.

21

Теперь, подводя итог, мы можем точно показать место, которое Коген отводит этике в системе классических трансценденталий (единство, истина и благо). Также мы можем четко представить главный принцип взаимодействия этики, логики и онтологии в концепции Когена.

Если логика антиципирует (*a*) свою полноту и, тем самым, единство (*unum*), обращаясь (*b*) к истине, которую она не способна детерминировать в рамках своего поля, то этика, аналогично, антиципирует (*c*) свою полноту и, тем самым, истину (*verum*), обращаясь (*d*) к благу, которое она не способна детерминировать в рамках своего поля.

Таким образом, если Кант помещает трансценденталии в структуру логики, – а именно в Аналитику Понятия, то Коген рассматривает трансценденталии как три разных режима телеологической ориентации. Единство – цель логической детерминации; истина – цель идеальной работы мысли; благо – цель человеческой экзистенции [см.: 9].

Ценность всей системы покоится на интеллигибельном характере идеи Блага. Однако этика такую интеллигибельность не обеспечивает. Этическая система ориентируется на цель, которую она не может сама определять, хотя может ей удовлетворять. Благо – это основание, конституирующее саму этику.

22

Ясно, что Коген не обосновывает принципы конструирования в фундаментальной логике мышления, а понимает их как идеи, выражающие истину, которая трансцендирует логику *par excellence*. Логика репрезентирует истину как телеологический идеал полноты и завершенности знания.

Этика раскрывает принцип чистой воли, маркирующий Благо, которое трансцендирует этику *par excellence*. Благо – это не только кульминация (завершение) системы максим, но и ее фундаментальное условие. Этика репрезентирует Благо как телеологический идеал фактического бытия.

Оба момента имеют общий субстрат. Соответственно, система идеализма включает логику и этику в равной мере. «Одна мысль, – резюмирует Коген, – не создает доктринальное понятие идеализма. Бытие идеального не менее значимо, чем бытие природы; а бытие воли не менее важно, чем бытие мысли. Воля – равный по мощи фактор идеализма» [3, с. 426].

Воля – это не иррациональная или мистическая стихия. «Она не просто кружится в вихре беспокойного танца, к которому ее влечет желание. Мысль дает ей крылья. Она разумна. Воля включается в созидание бытия» [3, с. 426]. Именно воля прочно связывает идеальное и материальное.

23

Итак, доктрина чистой воли – это важный ключ к пониманию системы идеализма Когена. Архитектура системы имеет три уровня: 1) возможность знания опирается на истину; 2) истина опирается на идеал; 3) идеал опирается на чистую волю. Здесь этика тесно связана с познанием.

Далее Коген развивает этику как методологическое обоснование права. «Этика служит теоретическим фундаментом философии права и государства» [3, с. VII]. Реализация этических принципов находит свое отражение не только в сфере морального закона, но и в юридической практике.

«Принципы этики в качестве единственной легитимной функции имеют применение к сфере нравственной исторической реальности благодаря праву» [3, с. 65]. Право придает этическим принципам конкретное значение и, тем самым, выступает естественным выражением стремления к благу.

В плане свободы право становится воплощением идеала. Свобода возможна только в той мере, в какой она дает людям нравственность (*Sittlichkeit*) и взаимопонимание. Поэтому этика Когена, в отличие от этики Канта, не является либертарной. Она может быть описана исключительно как коммунитарная.

24

Проблема свободы пронизывает всю этическую систему Когена. Но понимание свободы претерпевает у него определенную эволюцию. Например, в «*Kants begrundung der Ethik*» Коген акцентирует связь между теоретическим и практическим содержанием свободы, а в «*Ethik des reinen Willen*» подчеркивает разрыв между ними.

Для Когена свобода есть не только мировоззренческий принцип, но и активное действие. Значение свободы проявляется именно в действии. Забота о реализации свободы не менее важна, чем научная рефлексия. Здесь Коген преодолевает философское ограничение этики Канта.

Скажем, если Кант, выводя понятие свободы как истока действия, впадает в онтологическое и спекулятивное основоположение, то Коген, проводя дистинкцию между теоретическим и практическим понятием свободы, выводит его из автономии как истока закона.

Соответственно, свобода, даже в смысле автономии, *volens-nevolens* подчиняется практике. Коген переносит свободу с первой ступени – «уровня фундаментальных принципов» на вторую ступень – «уровень применения». Свобода становится подлинной свободой только как *praxis*.

25

В концепции Когена свобода – это не имманентное качество агента действия, а скорее категория права, которая определяет статус субъекта в той мере, в какой он участвует в реализации этической общности. Коммунитаризм Когена дарует свободу индивиду лишь путем закона и никак иначе¹².

Свобода имеет не только экзистенциальный, но и правовой смысл. Свобода – это не просто способность человека планировать свое бытие, преодолевать зависимость от природы, выбирать свои действия, а именно способность соизмерять свое бытие с обществом, приносить пользу социуму [см.: 10].

Свобода, справедливость и закон имплицитно друг друга¹³. «Справедливость не будет работать без корреляции с гуманностью, равно как и закон не будет работать без реализации в политике. На этой основе Коген развивает понятие гуманности как фундамента политического отношения с другим человеком как индивидом» [12, с. 82].

Таким образом, для Когена совершенство теоретического и практического разума не есть цель-в-себе. Именно гуманизм, как принцип общности действующих агентов, положен в качестве исторической цели разума. Только гуманизм определяет ценность нашей мысли или поступка.

Литература

1. *Adelmann, Dieter*. Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohen (Dissertation). – Heidelberg: Universitäts Verlag, 1968. – 324 s. [Reprint: Potsdam: Universitäts Verlag, 2012].
2. *Cohen, Hermann*. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. – Giessen: Topelmann Verlag, 1915. – VII, 164 s. [Reprint: Saarbrücken: Müller, 2006].
3. *Cohen, Hermann*. Ethik des reinen Willen. System der Philosophie. – Berlin: Bruno Cassirer, 1921. – XIV, 672 s.; 3 rev. Auf. [Перепечатано как: *Cohen, Hermann*. Ethik des reinen Willen. System der Philosophie // *Cohen, Hermann*. Werke (Hrsg. Helmut Holzhay und Hartwig Wiedebach). – Hildesheim: Georg Olms, 1981. Цитаты приводятся по этому изданию].
4. *Cohen, Hermann*. Kants begrundung der Ethik. – Berlin: Bruno Cassirer, 1910. – XVI, 632 s.; 2 rev. Auf. [Перепечатано как: *Cohen, Hermann*. Kants begrundung der Ethik // *Cohen, Hermann*. Werke. (Hrsg. Helmut Holzhay und Hartwig Wiedebach). – Hildesheim: Georg Olms, 2001. Цитаты приводятся по этому изданию].

¹² «Только закон делает “действие” *действием*, но не “личность” и не “я» [3, с. 319].

¹³ Здесь Коген вновь оказывается между детерминизмом Спинозы и спекулятивным идеализмом Фихте. В отличие от Спинозы, Коген находит в политическом законе манифестацию определенного телеологического суждения, которое трансцендирует все естественные условия. В отличие от Фихте, Коген подчиняет проблему самосознания и свободы объективным закономерностям.

5. *Cohen, Hermann*. Logik der Reinen Erkenntnis. – Berlin: Bruno Cassirer, 1914. – XXVIII, 612 s.; 2 rev. Auf. [Перепечатано как: *Cohen, Hermann* Logik der Reinen Erkenntnis // *Cohen, Hermann*. Werke. (Hrsg. Helmut Holzhey und Hartwig Wiedebach). – Hildesheim: Georg Olms, 1977. Цитаты приводятся по этому изданию].

6. *Fiorato, Pierfrancesco*. Geschichtliche Ewigkeit. Ursprung und Zeitlichkeit in der philosophie Hermann Cohen. – Würzburg: Koningshausen und Neumann, 1993. – 191 s.

7. *Gibbs, Robert*. Hermann Cohen's Messianism: The History of the Future // In: «Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohen's Spätwerk: International Konferenz in Zurich, 1998». (Hrsg. von Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach). – Hildesheim: Georg Olms, 2000. – S. 331–351.

8. *Holzhey, Helmut*. Ethik als Lehre vom Menschen Eine Einführung in Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens* // In: «Hermann Cohen's Ethics». (Ed. by Robert Gibbs). – Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers, 2006. – P. 17–36.

9. *Holzhey, Helmut*. Ethik des reinen Willens // In: «Klassische Werke der Philosophie». (Hrsg. von Reinhard Brandt und Thomas Sturm). – Leipzig: Reclam Verlag, 2002. – S. 210–234.

10. *Holzhey, Helmut*. Sein und Sollen. Postmetaphysischer Idealismus bei Cohen und Natorp // In: «Sinn, Geltung, Wert: Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie». (Hrsg. von Christian Krijnen und Ernst Wolfgang Orth). – Würzburg: Schwabe, 1999. – S. 139–153.

11. *Munk, Reiner*. On the Idea of God in Hermann Cohen's // In: «Hermann Cohen's Ethics». (Ed. by Robert Gibbs). – Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers, 2006. – P. 85–105.

12. *Poma, Andrea*. The Existence of the Ideal in Hermann Cohen's Ethics // In: «Hermann Cohen's Ethics». (Ed. by Robert Gibbs). – Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers, 2006. – P. 65–84.

13. *Zank, Michael*. The Ethic's in Hermann Cohen's Philosophical Systems // In: «Hermann Cohen's Ethics». (Ed. by Robert Gibbs). – Leiden, Netherlands: Brill Academic Publishers, Martinus Nijhoff Publishers, 2006. – P. 1–15.

The paper presents an analysis of Hermann Cohen's book «Ethics of Pure Will». The study of the text allows me to show the place of ethics in Cohen's philosophical system, to mark the conceptual parallelism ethics and logic, to find the analogy of principles between ethics and religion. My research Cohen's terms «pure will», «Goodness», «humanism», «eternity», «ideal» reveals its messianic roots and theological essence. More over, the transcendental grounding of the ethics opens to me the specific of Cohen's critical idealism.

Key words: Hermann Cohen (1842–1918), German classic philosophy, ethics.