



Российский университет дружбы народов  
в сотрудничестве с  
Academia Kantiana БФУ имени И. Канта

*Герман Коген  
в истории русской философии  
к 100-летию со дня смерти марбургского философа*

*4 июня – 5 июня 2018 г., Москва*

**ПРОГРАММА**  
*международной научной конференции*



**Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования**

**РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ  
ФАКУЛЬТЕТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ НАУК**

**Международная научная конференция**

**Герман Коген  
в истории русской философии  
к 100-летию со дня смерти марбургского  
философа**



**4 июня – 5 июня 2018 г., Москва**

**Программа конференции  
Тезисы докладов**

*Москва 2018*

## **Состав организационного комитета**

1. Белов В.Н., зав. кафедрой онтологии и теории познания ФГСН РУДН, Россия – председатель оргкомитета;
2. Цвык В.А., декан ФГСН РУДН, Россия – сопредседатель оргкомитета;
3. Цанк М., профессор Бостонского университета, США – член оргкомитета.
4. Копчух Л., профессор института философии университета Люблин, Польша – член оргкомитета;
5. Гершович У., профессор Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль – член оргкомитета;
6. Сокулер З.А., профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ, Россия – секретарь оргкомитета.

## **Состав программного комитета**

1. Дмитриева Н.А., научный директор Академии Кантиана БФУ имени И. Канта, Россия – председатель программного комитета;
2. Дворкин И.С., профессор Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль – сопредседатель программного комитета;
3. Нижников С.А., профессор кафедры истории философии ФГСН РУДН, Россия – член программного комитета;
4. Тетюев Л.И., профессор кафедры этики и эстетики философского факультета СГУ, Россия – член программного комитета;
5. Резвых П.В., к.ф.н., доцент ВШЭ, Россия – член программного комитета;
6. Крыштоп Л.Э., к.ф.н., ст. преподаватель кафедры истории философии ФГСН РУДН, Россия – секретарь программного комитета.

*4 июня-2018 года*

9.00-9.30 – Регистрация участников конференции

9.30-10.00 – Приветствие

Кирабаев Н.С. – первый проректор, проректор по науке

Цвык В.А. – декан факультета гуманитарных и социальных наук

Белов В.Н. – зав. кафедрой онтологии и теории познания РУДН

### ***Пленарное заседание I***

*Модератор Фролова Е.А.*

10.00-10.40 – Дворкин И.С. Израиль, Иерусалим, Еврейский университет.

Истоки философии диалога в учении Г. Когена.

10.40-11.20 – Сокулер З.А. Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова.

Корреляция как особый тип отношения в религиозной философии Г. Когена и проблема ритуала в религии разума.

11.20-11.40 – Кофе-брейк

11.40-12.20 – Дмитриева Н.А. Москва, МПГУ – Калининград, БФУ им. И. Канта.

Герман Коген о России: взгляд из Марбурга.

12.20-13.00 – Белов В.Н. Москва, РУДН.

Герман Коген и русская философия: к истории отношений.

13.00-14.00 – Обед.

### ***Секция I***

*Модератор Белов В.Н.*

14.00-14.30 – Мухутдинов О.М. Екатеринбург, Уральский федеральный университет.

Теория суждения Когена.

14.30-15.00 – Гершович У. Израиль, Иерусалим, Еврейский университет.

Герман Коген как интерпретатор Писания и Талмуда.

15.00-15.30 – Крыштоп Л.Э. Москва, РУДН.

Идеал религии разума у И. Канта, М. Мендельсона и Г. Когена.

15.30-15.50 – Кофе-брейк.

## **Секция 2**

*Модератор Крыштон Л.Э.*

15.50-16.20 – Дура И. Румыния, Констанца, «Овидий» университет.

Опыт неокантианства и адвайты. Сравнительная перспектива между Германом Когеном и Шанкарой.

16.20-16.50 – Пржиленский В. И. Москва, МГЮА.

Неокантианство в советской и постсоветской юриспруденции: жизнь под чужим именем.

16.50-17.20 – Фролова Е.А. Москва, МГУ.

Неокантианская философия права П.И. Новгородцева и марксизм.

17.20-17.40 – Кофе-брейк

## **Секция 3**

*Модератор Катречко С.Л.*

17.40-18.00 – Владимиров П.А. Саратов, СГУ.

Философия В.Э. Сеземана: истоки формирования теории чистого знания.

18.00-18.20 – Симакин А.Г. Москва, РУДН.

К анализу философско-психологических идей С. Рубинштейна.

18.20-18.40 – Лебедева А.В. Москва, РУДН.

Концепция знания А. Вейдемана.

18.40-19.00 – Тетюев Л.И. Саратов, СГУ.

Г. Коген и Э. Кассирер: обоснование этики Канта.

*5 июня 2018 г.*

## ***Пленарное заседание II***

*Модератор Сокулер З.А.*

9.30-10.10 – Копчух Л. Польша, Люблин, Университет Марии Кюри-Склодовской.

Герман Коген и Николай Гартман о свободе воли и автономии: исторический и современный контекст.

10.10-10.50 – Тремблэй Ф. Калининград, БФУ им. И. Канта.

Николай Лосский и Николай Гартман против Германа Когена и когенианства: спор о субстанции и отношении.

10.50-11.10 – Кофе-брейк

11.10-11.50 – Махлин В.Л. Москва, МПГУ.

Г. Коген и М. Бахтин: к истории рецепции.

11.50-12.30 – Катречко С.Л., Москва, ГАУГН.

Кантова теория опыта, трансцендентальный метод и современная наука.

12.30-13.30 – Обед

## ***Секция 4***

*Модератор Дворкин И.С.*

13.30-14.00 – Качур И. Израиль, Иерусалим, Еврейский университет.

Кассирер: коррективировка Когена.

14.00-14.30 – Корнилаев Л. Ю. Калининград, БФУ им. И. Канта.

Г. Коген и Э. Ласк: к вопросу о влиянии.

14.30-15.00 – Бердникова А.Ю., Ченцова Д.А. Москва, ИФ РАН и ПСТГУ.

С.Л. Франк. Критическая онтология и неокантианство.

15.00-15.20 – Кофе-брейк

## ***Секция 5***

*Модератор Дмитриева Н.А.*

15.20-15.50 – Сторчеус Н.В. Рязань, РГУ.

Влияние Германа Когена на русское баденское неокантианство (на материале творчества Бориса Валентиновича Яковенко).

15.50-16.20 – Шиян А.А. Москва, РГГУ.

Трансцендентализм Яковенко в философском контексте его времени: феноменология и/или неокантианство.

16.20-16.50 – Дудышкин В.А. Москва, РАНХиГС.

Рецепция философии неокантианства в российской университетской среде: А.И. Введенский.

16.50-17.10 – Кофе-брейк

### ***Секция 6***

*Модератор Мухутдинов О.М.*

17.10-17.30 – Нижников С.А. Москва, РУДН.

Неокантианство и науки о духе.

17.30-17.50 – Кораев Г.Т. Калининград, БФУ им. И. Канта.

Философия истории М. Кагана и первая философия М. Бахтина: сходства и расхождения.

17.50-18.10 – Карагод Ю.Г. Москва, РУДН.

Социальные идеи русского неокантианства.

18.10-18.30 - Мурадова Е. В. Санкт-Петербург.

Проблемы эстетики в неокантианстве.

18.30-18.50 – Попов Д.Н. Ярославль, ЯрГУ.

Актуальность идей Г. Когена в разрешении проблемы «непонятого Гуссерля»

## Тезисы

### Дворкин И.С., Иерусалим, Еврейский университет Истоки философии диалога в учении Г. Когена

Спустя сто лет после смерти Германа Когена его философия воспринимается, может быть, даже более актуальной, чем сто лет назад. Кроме того, что Коген оказал огромное влияние на интеллектуальную традицию 20-го века, он, кажется, заглянул за горизонт и открыл нечто выходящее за рамки интересов своего времени. По этой причине сейчас необходимо заново оценить наследие Когена.

В данной связи я хотел бы выдвинуть два возможно спорных тезиса. Первое, что философия, которой принадлежит будущее, это философия диалога. Второе, что важнейшие основания философии диалога содержатся в учении Германа Когена. Под философией диалога мы понимаем не экзистенциалистское подчеркивание значимости межличностных отношений и не гуманитарное исследование межличностной природы литературного текста, а фундаментальное направление в философии, своего рода новую «первую философию», которая понимает мир как предмет творческих межличностных отношений.

В докладе будут проанализированы важнейшие идеи Германа Когена, которые, по нашему мнению, послужили прямо или косвенно отправной точкой в формировании философии диалога 20-го века. Мы подробно остановимся на следующих концепциях марбургского философа и на их развитии в философии диалога:

*Мир – динамическая реальность, актуальная в настоящем времени.*

Концепция процессуальности мышления рассматривается в первую очередь в когеновской "логике Истока" (Die Logik des Ursprungs), изложенной в «Логике чистого мышления» (LRE, 1902). Соединяя кантовскую критику чистого разума и лейбницевскую концепцию дифференциала, Коген разрабатывает учение о мышлении как о процессе осуществляющемся в настоящее время и направленном в будущее.

Эту концепцию от Когена воспринимает Ф. Розенцвейг. Он, правда, как гегельянец рассматривает процесс мышления в качестве всегда завершенного, а настоящее время (Gegenwart), по его мнению, реализуется только в речевом общении.

*Между миром и осмысляющими его людьми имеется сложная непрямая связь.*

Когеновская концепция корреляции была развита Ф. Розенцвейгом в его теории траекторий (Bahn) и гештальта. Он, а в дальнейшем и М. Бубер, понимает реальность как процесс взаимоотношений между человеком, миром и Богом. Эти отношения понимаются не как субъект-объектные, а как личностные. Для описания структуры таких отношений Коген, а затем Розенцвейг, Бубер и многие другие использует личные местоимения единственного и множественного числа.

*Личные местоимения Я, Ты, Он, Оно, Она, Мы как фундаментальные понятия философии.*

В своей «Этике чистой воли» (см. LRW, 1904) Коген переносит основание человеческого самосознания с субъект-объектных отношений человека с миром на межличностные отношения человека и его ближнего. Это приводит к формулировке системы межличностных отношений выражающихся парами местоимений – Я-Ты, Я-Оно, Я-Мы. Анализ этих межличностных отношений становится важнейшей областью философии диалога Розенцвейга, Бубера и других.

*Речь и язык не сводятся к мышлению, но являются фундаментальными.*

Концепция языка и литературы, насколько нам известно, не является центральной в учении Когена, но обретает важнейшую роль в философии его последователей, особенно у Кассирера, Розенцвейга, Кагана и Бахтина. Однако, элементы такой концепции обнаруживаются уже и у Когена. В качестве примера можно привести когеновскую

концепцию чтения библейского текста как переосмысление и размифологизацию (См. RVQJ). Эти идеи становятся прямой предпосылкой для учеников и продолжателей Когена.

*Проблема человека, его отношения с Богом и место в мире.*

Философия Когена формирует совершенно новый взгляд на человека, рассматривая его не как отделенную индивидуальность, а реляционно, как сочетание личности с межличностным взаимодействием. Коген понимает человека как Со-Человека, человека вместе с его ближним (Mitmensch). Такая постановка вопроса позволяет заново отнестись к вызовам марксистской и ницшеанской философии. Проблема личности рассматривается в контексте отношений Я-Ты, Я-Мы. В этом же плане рассматриваются отношения человека к миру и Богу.

По нашему мнению, эти концепции были развиты или заново сформулированы рядом мыслителей 20-го века и стали основой для философии диалога как оригинального философского направления. Мы проследим развитие этих идей у Ф. Розенцвейга, М. Бубера, М. Кагана, М. Бахтина, В. Библера. Разумеется, список философов диалогистов этим не исчерпывается.

В итоге мы приходим к выводу, что философия Германа Когена принадлежит как бы двум эпохам, как продолжение кантовской философии она представляет собой систему критического идеализма, вносящую ряд важных поправок в кантовское учение. Но, одновременно, философия Когена становится основой совершенно новых подходов, которые развиваются в философии 20-го века, и как мы надеемся, сыграют центральную роль в философии века двадцать первого.

### *Литература*

- |      |   |
|------|---|
| LRE  | Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis, 1902.                         |
| LRW  | Cohen H. Ethik des reinen Willens, 1904.                            |
| RVQJ | Cohen H. Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 1919. |

## **Сокулер З.А., Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова** **Корреляция как особый тип отношения в религиозной философии Г. Когена и проблема ритуала в религии разума**

Герман Коген неизменно выступал критиком Гегеля, Шеллинга и их последователей. В самой поздней своей работе «Религия разума из источников иудаизма» он атакует их под наименованиями пантеизма и романтизма. Для него неприемлемы учения, ведущие к растворению Бога в мире или к растворению человека в Боге либо к обожествлению человека.

Коген противопоставляет диалектической идее «снятия» противоположностей и превращения любой друговости в «свое иное» особого рода отношение, которое он называет «корреляция». Речь идет прежде всего о корреляции «человек – Бог», которая, согласно Когену, требует корреляции «человек – человек».

Корреляция – это такое отношение, члены которого сущностно определяются названным отношением, при том что различие между ними не только не устраняется, но напротив, предохраняется этим отношением. В то же время в корреляции оба члена должны быть активно вовлеченными. Ни одна сторона не должна, так сказать, полностью перехватить всю инициативу. Именно в корреляции Бога и человека раскрывается, согласно когеновской религии разума, понятие Бога. В силу корреляции Бог выступает как нравственный идеал, а данный им Закон – как нравственные предписания.

Когеновская идея корреляция получает свое дальнейшее развитие в философии Франца Розенцвейга и Эмманюэля Левинаса.

В то же время можно показать, что когеновская идея корреляции восходит к кантовскому утверждению об автономии практического разума и его праве постулировать

собственные объекты, существование которых остается проблематичным для теоретического разума. Как известно, для Канта Бог, свобода, бессмертие души существуют как объекты практического разума, или, как выражается Кант, «только с практической достоверностью». Отсюда никоим образом не следует, что они менее реальны, чем объекты теоретического разума. Они, может быть, даже более реальны, только их эта реальность по-другому дается человеку.

Представляется, что именно такой модус существования определяется когеновским учением о корреляции человека и Бога. Корреляция – это реальное отношение, поэтому реальны и его объекты, хотя это совершенно особый модус существования. В этом отношении нечто существует ДЛЯ МЕНЯ как независимое от меня и составляющее основу моего существования. Рассуждения Когена о существовании Бога как объекта любви и как члена корреляции можно проинтерпретировать в духе кантовского постулата практического разума.

Учение о духе святости, связывающем человека и Бога в отношении корреляции, помимо представления того, каким образом должен мыслиться Бог в религии разума, предназначено так же для обоснования тезиса, что иудаизм является истоком для любой формы религии разума. Однако эта же самая идея корреляции создает проблему при обосновании обрядовой стороны иудаизма, связанного многочисленными ритуалами. Вообще, нетрудно понять, что для Когена как последователя Канта и верующего иудея не могла не составлять проблему жесткая кантова критика иудейского ритуала. Предполагается показать, каким образом Коген пытался разрешить эту сложность в своей религии разума и сравнить его отношение к ритуалам иудаизма с тем, как эту тему обсуждает Франц Розенцвейг.

Привлекая идеи необходимости постепенного исторического развития, истолковывая ритуал как средство воспитания народа, предлагая символическую интерпретацию ритуальных предписаний как напоминания о нравственном законе (ритуал, согласно Когену, пронизывает все стороны существования иудея именно ради этого), и в то же время обращаясь к проблемам современных европейских наций, соотношения нации и государства и ставя во главу угла не политическое, а культурологическое понимание нации, используя идею братского сосуществования государств, а также наций в рамках одного государства, Коген защищает утверждение, что именно мессианизм, а не ритуал составляет главное содержание иудаизма как первоисточка религии разума. Сопоставление его взглядов на ритуал с позицией Франца Розенцвейга показывает, что мышление Когена осуществляется под знаком единства, а Розенцвейга — множественности.

## **Дмитриева Н.А., Москва, МПГУ – Калининград, БФУ им. И. Канта Герман Коген о России: взгляд из Марбурга**

В исследовательской литературе некоторое время назад была выдвинута гипотеза (Х. Видебах, А. Пома), что поездка Когена в Россию в 1914 г. способствовала изменению оснований его этической концепции: если до этого когеновская этика строилась на понятиях общественного договора и любви к ближнему, то после 1914 г. их место занимает сочувствие (Mitleid). Каким было его отношение к России до и после поездки? Что определяло это отношение – и как последнее отражалось на его общении с учениками из России? Ответы на эти и другие вопросы должны дать ключ, необходимый для того, чтобы подтвердить или опровергнуть указанную выше гипотезу. Материал для поиска ответов дают так называемые малые тексты Когена (преимущественно 1906–1916 гг.), а также эпистолярный и философская публицистика его друзей и учеников. Выясняется, что Коген внимательно следил за событиями в России, которые касались культурного, правового и политического статуса еврейского населения, однако специфика его информированности становится определенным вызовом для исследователей. Прием,

оказанный ему в России разными группами интеллигенции в 1914 г., с одной стороны, вдохновил его на продолжение просветительской деятельности, а с другой – усугубил его опасения о судьбе еврейской культуры в России и укрепил в неприятии российской политической системы, что незамедлило сказаться на содержании его публичных выступлений в первый год Мировой войны. Особую главу в «русской» истории Когена составляет его отношение к ученикам из России, в которых он видел не только отражение проблем российского общества, но и мощный научный потенциал – о возможностях его реализации Коген радел до последних дней своей жизни.

**Белов В.Н., Москва, РУДН**

## **Герман Коген и русская философия: к истории отношений**

Глава марбургской школы неокантианства Герман Коген – знаковая фигура для истории русской философии. И в то же самое время – загадочная. Все, кто обращается к анализу роли этого немецкого мыслителя в истории русской философии конца XIX - начала XX веков, сталкиваются с парадоксальной, казалось бы, ситуацией. Несмотря на огромный авторитет среди русских философов, особенно молодых, которые ежегодно, начиная с 1895 года, пополняли состав обучающихся у марбургского мэтра, а некоторые начинали под его руководством путь к научным высотам защитами диссертационных работ (О. Бук, Д. Гавронский, Н. Гартман, С. Рубинштейн и др.), действительно продуктивного исследования творчества Германа Когена в России дореволюционного периода не состоялось. Что уж говорить о возможности такого в советской России.

В чем же проявлялось недостаточное, мягко говоря, внимание со стороны русских исследователей к философии Германа Когена? Прежде всего, в отсутствии переводов главы марбургского неокантианства. В отличие от других ведущих представителей немецкого неокантианства, таких как П. Наторп, Э. Кассирер, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, в дореволюционной России не появилось ни одной сколь-нибудь значительной работы Когена на русском языке. Также весьма показательна в этом отношении количество публикаций, так или иначе относящихся к представлению позиций немецких авторов-неокантианцев или ссылающихся на них. Например, в журнале «Логос», который позиционировал себя как журнал с ярко выраженной неокантианской направленностью, была опубликована только одна статья Б. Яковенко, посвященная анализу теоретической философии Когена и несколько небольших обзоров новых книг марбургского философа. В то время, как другие немецкие авторы-неокантианцы были представлены в этом журнале достаточно активно, в номерах «Логоса» на русском языке появились статьи Г. Риккерта, В. Виндельбанда, П. Наторпа, Р. Кронера, Г. Мелиса.

Следует выделить несколько, на мой взгляд, важных причин, объясняющих такое положение дел с рецепцией философской системы Германа Когена в России.

Прежде всего, это – сложность текстов немецкого философа, связанная и с ориентированностью его системы на науку, прежде всего математику и математическое естествознание, и со скрупулезной работой с кантовской терминологией и логикой мысли. В то время как отечественная философия в оба периода своего наивысшего расцвета, то есть в первой половине XIX века и на рубеже XIX – XX веков, отождествляла себя с философией культуры, ориентированной на мировоззренческие темы в широком смысле.

Также не предавала популярности и желания переводить и публиковать в стране с господствующей православной религией и религиозной философией, опирающейся на эту христианскую конфессию, тексты марбургского философа и его религиозно-философская позиция. Герман Коген не только не скрывал своей принадлежности к иудейской вере, но и активно разрабатывал проблемы философского значения еврейской религии.

Наконец, не последнюю роль играл и тот факт, что все основные произведения Когена имели большой объем, несколько раз им перерабатывались и переиздавались еще при жизни самого философа.

## **Список литературы**

1. Белов В.Н. Учение Германа Когена в России: особенности рецепции // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / [под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой]. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 299-317.
2. Белов В.Н. Рецепция этики Когена в России // Кантовский сборник. 2014. №4. С. 98-111.
3. Vladimir N. Belov. Hermann Cohen in the History of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. Volume 54, 2016. Pages: 395-407.

## **Мухутдинов О.М., Екатеринбург, Уральский федеральный университет Теория суждения Когена**

Со времени формулировки главного трансцендентального вопроса в кантовской системе критики разума проблема суждения является ключевой темой всех логических исследований, ориентированных на теорию познания и онтологию. При этом зачастую теория суждения отождествляется с теорией познания, в силу того, что вопрос о возможности чистых априорных синтетических суждений понимается как вопрос об условиях возможности познания. Неокантианская интерпретация «Критики чистого разума» разворачивается именно в этом направлении. В «Комментарии к «критике чистого разума» Канта» Коген указывает, что трансцендентальное познание, занимающееся не предметами, но видами нашего познания, имеет дело математическим и естественнонаучным познанием. Это замечание отражает принципиальную позицию самого Когена, позицию, которой он придерживается и в своих собственных исследованиях. «Логика чистого познания» может с этой точки зрения рассматриваться как неоценимый вклад Когена в разработку теории суждения. Вместе с тем принципиально важной оказывается отношение теории суждения Когена к иным концепциям суждения, существовавшим в начале XX в. (речь, в частности идет о возможности сравнительного исследования теории суждения Когена и других подходов к анализу данной проблемы в рамках неокантианства, к примеру, у Виндельбанда, Риккерта, Наторпа и Ласка); о сравнении подходов к проблеме суждения в рамках неокантианства и феноменологии Гуссерля и Хайдеггера).

В центре внимания в предлагаемом докладе прежде всего будет находиться дефиниция суждения в системе логики Когена и ее взаимосвязь с пониманием суждения в кантовской «Критике чистого разума». Поскольку теория суждения не ограничивается собственной анализом «суждения», но затрагивает и иные принципиальные темы, одна из частей доклада будет посвящена когеновской – а в более широком смысле неокантианской – трактовке вопроса об отношении суждений и категорий, а также – о происхождении таблицы категорий из таблицы суждений. Традиционная критика метафизической дедукции категорий основывается на представлении о том, что Кант некритически заимствовал существовавшую в формальной логике классификацию суждений и аналитически «дедуцировал» из нее таблицу чистых понятий рассудка. Тем не менее, такое представление так же нуждается в детальном критическом анализе.

В докладе также будут рассмотрены методологические проблемы теории суждения в области математики, математического естествознания, логики и философии.

Важнейшие аспекты теории суждения Когена не ограничиваются исключительно областью теории познания. Дальнейшие возможности исследования связаны с постановкой вопроса о сущности суждения в рамках практической философии и эстетики.

## **Гершович У., Иерусалим, Еврейский университет Герман Коген как интерпретатор Писания и Талмуда**

В своем последнем произведении «Религия разума из источников иудаизма» Герман Коген выступает не только как философ, но и как интерпретатор классических еврейских источников. При этом интерпретация источников для Когена является частью философского проекта. В докладе будет критически рассмотрены немногочисленные попытки описания подхода Когена в исследовательской литературе, поставлен вопрос о том, насколько инновационным является предложенное им философское осмысление источников. Мы обсудим отношение Когена к традиционной еврейской библейской экзегезе и к библейской критике, рассмотрим его концепцию перехода от мифа к эпосу в еврейских источниках и постараемся сформулировать характерные черты его подхода, проиллюстрировав их рядом примеров.

**Крыштоп Л.Э., Москва, РУДН**

### **Идеал религии разума у И. Канта, М. Мендельсона и Г. Когена**

И. Кант формулирует представления о религии разума, являющейся идеалом религии. Этот проект основывается на кантовских взглядах на проблему познаваемости Бога и доказуемости его существования. Полагая Бога недоказуемым предметом веры, Кант пытается тем не менее выстроить здание религии, основанной на постулате свободы, бессмертия души и бытия Бога. Веру в эти предметы необходимы для человека, дабы он представлял цель своего свободного морального поведения – содействие высшему благу – реализуемой. Проект этот по сути представляет собой определенную вариацию проектов естественной религии, распространение которых начало с эпохи Нового времени и получила свое активное развитие в эпоху Просвещения. При этом при анализе взглядов философов и теологов эпохи Просвещения на религию в середине и второй половине XVIII в. в Германии мы можем заметить, что кантовский проект, хотя и является органическим порождением кантовской трансцендентальной философии, однако не является уникальным. Сходные проекты мы находим и у других представителей немецкого философского Просвещения. В частности, крайне близки взглядам Канта проект разумной религии М. Мендельсона. Как и Кант, Мендельсон говорит о двух принципиально важных для разумной религии положениях – бессмертии души и бытии Бога. Как и Кант, Мендельсон четко разводит сферы, которые регулируются религией (моральное поведение, сфера внутренних намерений) и светским законодательством (внешняя сторона поступков). Не менее важным для Мендельсона оказывается и требование, предъявляемое к религиям – они не должны нарушать мир и спокойствие граждан. Конкретные вероисповедания могут быть, таким образом, приняты в обществе, однако только в той мере, в какой они не вступают в конфликт с другими вероисповеданиями и общественным устройством. В идеале со временем они должны и вовсе отойти в прошлое, так как в процессе развития и просвещения человечество все меньше и меньше должно нуждаться в конкретных исторически обусловленных формах религиозного культа и все больше и больше должно довольствоваться истинами чистой разумной религии.

Однако значительны и различия, которые мы можем наблюдать между двумя в целом столь сходными философско-религиозными проектами обоих немецких просветителей. Идеалом кантовской религии разума, т.е. моральной религии, выводимой из потребностей практического разума человека, оказывается христианство. При некотором очищении от наносных, не имеющих разумного основания догм, или их символическом прочтении мы находим именно в христианстве наибольшую близость к предписаниям морального закона. Иную картину мы видим в философии М. Мендельсона, для которого исторической религией, наиболее приближенной к религии разума, является иудаизм. Как и христианство, иудаизм является религией Откровения. Однако Откровение Ветхого Завета не содержит в себе истин, не понятных, превосходящих способности

разумного постижения природы божественного. Основной истиной иудаизма оказывает вера в единого и всемогущего Бога, а также уверенность в необходимости соблюдения определенных моральных норм, что должно сделать человека угодным Богу. По сравнению с христианством, которое основано на недоступных разуму истинах веры о триединстве Бога, божественной природе Христа, искупительной жертве Христа и т.д., иудаизм, по мысли Мендельсона, значительно выигрывает, так как вводит минимальное количество недоступных для разума положений. В то же время и в иудаизме далеко не все истины являются разумными. В целом М. Мендельсон выделяет разные составляющие иудаизма: разумный компонент (пропорционально больший, чем в христианстве) и исторический (частные истины Откровения, имеющие непосредственную связь с историей еврейского народа и не имеющие смысла в отрыве от нее). И хотя он и не призывал к устранению этого второго компонента, однако в целом относился к нему весьма вольно, подвергая либеральной интерпретации, в силу чего нередко считался отступником от веры своих отцов.

Другой интересный вариант попыток соединения кантовских философско-религиозных и этических идей с нормами религии иудаизма мы находим в творчестве Г. Когена. Принимая основную идею Канта о том, что свое разумное обоснование религия находит в этике, Коген пытался выделить в иудаизме те компоненты, которые препятствуют чистому пониманию этой важной для религии связи со сферой морального самоопределения субъекта. С одной стороны, мы находим в иудаизме аспекты, скорее роднящие его с кантовским проектом религии разума. Прежде всего, это делаемый в иудаизме акцент на сфере моральной и законнической регуляции поведения субъекта. Однако некоторые аспекты иудаизма представляются сложно совместимыми с кантовской этикотеологией. К числу таких компонентов Коген склонен причислять сионизм. В то же время его усилия направлены на анализ основ религии иудаизма, которые, по его мнению, в своей глубинной сущности все-таки проникнуты духом морализма и рационализма, проникающим в том числе и в присущий евреям сионизм.

**Пржиленский В. И., Москва, МГЮА**

### **Неокантианство в советской и постсоветской юриспруденции: жизнь под чужим именем**

Корпус современного российского юридического знания как и любого иного частно-научного знания, носит сложный и гетерогенный характер. Историко-генетическая и концептуальная разнородность периодически преодолевается разнообразными теоретическими перестройками или терминологическими подстройками. Особой вопрос здесь – это вопрос о присутствии в частнонаучном знании философии, каковое возможно как в явном и даже декларативном виде, так и в разнообразных латентных формах.

Так, в российской юридической науке после 1917 года провозглашалось безраздельное господство философии диалектического и исторического материализма, и эта декларация вплоть до 1991 года подкреплялась средствами и методами государственного принуждения. Но и без такового, в современной системе науки и высшего образования немало тех, кто остается верен этой философии и, что особенно примечательно, соответствующей идеологии. Между тем, за пределами деклараций и в структуре, и в содержании юридического знания в значительно большей степени ощущается присутствие кантовской и неокантовской философской мысли. Причем, это относится и к научным исследованиям (диссертациям, статьям, монографиям), и к образовательным программам (учебникам, учебным пособиям и лекционным курсам). Несомненно, этот факт заслуживает и широкого обсуждения, и философско-наукоедческого осмысления.

Можно выделить базовые линии, по которым советская юриспруденция становилась все более неокантианской. Это логика и методология науки, онтология и аксиология. Сама структура построения теоретического знания – онтология, гносеология (логика+методология), аксиология – неорганична ни для аутентичного марксизма, ни для более позднего «ленинизма». Первой в этом ряду появилась логика, когда по личному распоряжению И.В. Сталина в конце 40-х был переиздан дореволюционный учебник Г.И. Челпанова для гимназий. После этого логика в юридических вузах становится кантианской по своей сути: в ней причудливо смешиваются элементы марбургского неокантианства и восходящего к кантианскому пониманию субъекта психологизма Вундта. Одновременное понимание логики как разновидности математики и как разновидности психологии воспроизводится затем у уголовного процессуалиста и теоретика доказывания М.С. Строговича и историка античной философии В.Ф. Асмуса. Понятие определяется как форма мышления, в которой мыслятся те или иные предметы. Авторы учебников по логике для юридических вузов, например, Кирилов В.И. и Старченко А.А.

уже во второй половине XX века продолжили эту традицию, проигнорировав повсеместный переход к современной или символической логике, где речь идет уже об именах и высказываниях, а не о понятиях и суждениях. Но вслед за логикой с неизбежностью следует и неокантианская «метафизика», которая, правда, остается за кадром преподавания и не находит своего воплощения в научных исследованиях.

В годы оттепели возникает московский методологический кружок, реабилитировавший неокантианскую идею методологии как особого раздела теории познания. Его основоположники А.А. Зиновьев, Г. П. Щедровицкий, Б. А. Грушин и М.К. Мамардашвили невольно способствовали появлению требования прописывать «методологические основы исследования» во введении к диссертации и в рассуждениях о «предмете и методе науки», в обязательном порядке присутствующих в начале учебного курса или учебника.

Немного иная судьба постигает онтологию права, которая за семь десятилетий претерпевает эволюцию от отрицания права (буржуазное право при социализме) и социалистического правопонимания (право как социальный порядок, меновое отношение и совокупность приказов власти) к «широкому» или «либертарному» подходу к праву (различению закона и права. Для позднесоветского определения сущности права уже характерно выделение 1) норм права, 2) соответствующих этим нормам правоотношений, 3) общественных отношений, выступающих в качестве основы норм права. Не случайно различение объекта и субъекта в диссертационных исследованиях строится по неокантианской схеме: объект – общественное отношение; субъект – норма права или даже текст закона.

Независимо от логики, методологии и онтологии неокантианство проявляется и в этике, что терминологически фиксируется даже в самом термине «аксиология». Общеизвестно пренебрежительное отношение большевиков к этике как к еще одной «буржуазной» форме знания, наряду с правом. Пожалуй единственным исключением здесь оказывается этика К. Каутского, которую можно, вслед за А.А. Гуссейновым, назвать соединением «идей марксизма, кантианства и дарвинизма». При этом А.А. Гуссейнов даже использует термин "криптокантианство" для того, чтобы подчеркнуть его завуалированный характер. Но и специфически неокантианского в советской этике немало, ибо всепроникающее учение о ценностях не могло не изменить сам стиль мышления ученых, преподавателей, образованных людей.

**Фролова Е.А., Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова**

## Неокантианская философия права П.И. Новгородцева и марксизм

В юбилейный год известного социолога, философа, экономиста, общественного деятеля Карла Маркса (1818-1883) в научной среде специалисты, независимо от своих философско-методологических установок, обращаются к его фундаментальному учению, осмысливается вклад марксистской идеологии в социальные науки и практику преобразований государства и общества, переоценивается полемика Маркса с другими политическими теориями и общественными движениями. Для более глубокого и всестороннего понимания этого процесса интересно обратиться к той критике в отечественной философии права в адрес теории Маркса и Энгельса, которая по идеологическим основаниям была незаслуженно забыта в советский период времени.

В русской философии права рубежа XIX-XX веков большое внимание уделялось марксизму, в частности, в среде неокантианцев, которые по методологическим основаниям своих воззрений противостояли классической доктрине марксизма. Примером такого подхода можно назвать политико-правовое учение П.И. Новгородцева. Павел Иванович Новгородцев (1866-1924) - известный русский юрист, философ и теоретик права, большое внимание уделил в своем творчестве исследованию содержания и судеб социализма, высшим проявлением которого, по его оценкам, является марксизм. Обстоятельный анализ марксизма, изучение первоисточников, материалов съездов зарубежных социалистических партий – все это послужило причиной того, что современники называли Новгородцева наиболее сведущим марксологом в России той эпохи. Анализируя доктрину Маркса, Новгородцев выделял несколько аспектов этой теории и характеризовал ее как «типичную утопию земного рая», «систему абсолютного коллективизма», отрицающую самостоятельный смысл личного существования, «разрывающую связь человека с мировым законом добра» и не видящей в мире ничего, кроме действия материальных сил. марксизм, по оценкам Новгородцева, не может претендовать на научное изложение идей, поскольку он (марксизм), отрицая все сверхъестественное и чудесное, в то же время, предсказывает осуществление на земле абсолютного идеала, которое нельзя понять иначе, как выход из естественных условий, как «чудо всеобщего преобразования»<sup>1</sup>. Тем не менее, заметим, что это несоответствие, на которое справедливо обращает внимание русский юрист, носит, скорее, мировоззренческий характер – Новгородцев, как представитель неокантианской философии права, выступал приверженцем идеала самодостаточной, самоценной личности, не заслоняемой никакими общественными формами, в отличие от жестко детерминированной экономическими отношениями социологической доктрины Маркса.

Вместе с тем, отечественный правовед, будучи глубоким философом и историком права, стремился выявить более значимые в теоретическом плане несоответствия марксистской доктрины. Доказывая свою позицию, он апеллирует к произведениям самих классиков марксизма, что придает его критике логическую и историческую ценность. Кроме того, Новгородцев сумел показать марксистскую идеологию в развитии, проанализировав различия в понимании его содержания и назначения со стороны идеологов социалистического реформизма и революционного синдикализма на рубеже XIX-XX веков.

Коренное противоречие марксизма, как социальной концепции, Новгородцев видел в противоречии между утопией и реальностью – это противоречие между объективно-научным базисом его социологических построений и «чудесными превращениями» в области мистификаций. Данную коллизию нельзя разрешить, не отказавшись от догматической веры в единоспасающий характер этого учения. В связи с этим суть противоречия доктрины Маркса русский правовед видел в следующем: в марксизме

---

1 Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М, 1991. С. 248.

одновременно заложено и стремление к осуществлению реформистского плана, и подготовка революционного ниспровержения существующего строя, что, с логической точки зрения, невозможно. Именно поэтому, по мысли Новгородцева, социализму рано или поздно придется выбирать одно из двух: или идти в ногу с другими классами, совершать с ними общую историческую работу и добиваться своих целей путем компромисса с существующим строем, или же, отрываясь от общей исторической почвы, резко противопоставлять себя другим классам, отрицать современное общество и государство и стремиться к их разрушению.

Критика Новгородцевым марксистской идеологии не умаляет фундаментального значения теории Маркса и Энгельса, однако, и в этом заключается ее научный характер, Новгородцев четко показал, во-первых, несоизмеримость абсолютного идеала и несовершенных форм его осуществления, во-вторых, социологически преходящий характер доктрины марксизма, в-третьих, теоретические противоречия этого учения. Оценивая политическую концепцию П.И. Новгородцева, можно сказать, что она не только противостояла марксистской идеологии в теории (Новгородцев – сторонник мирного, реформистского преобразования общества на основе идеалов социально-правового государства), но и принципиально отличалась от нее на мировоззренческом, ценностном уровне.

### **Владимиров П.А., Саратов, СГУ им. Н.Г. Чернышевского Философия В.Э. Сеземана: истоки формирования теории чистого знания**

Русское неокантианство имплицитно восходит к немецким школам неокантианства, но имеет свою специфику, что отражается в оригинальности философских учений отечественных философов. В области теории познания русские неокантианцы обращаются преимущественно к философии представителей Марбургской школы, где особое внимание уделяется трудам Г. Когена.

В.Э. Сеземан, один из значимых представителей русской неокантианской мысли, основываясь на рефлексии идей Марбургской школы, формирует теорию чистого знания, где явно прослеживается влияние критической философии Г. Когена. В.Э. Сеземан, как и марбургский философ выделяет теорию познания в качестве неотъемлемой части философии, в которой следует придерживаться критического подхода.

Обращаясь к предметной области теории познания, В.Э. Сеземан акцентирует внимание на вопросе о сущности знания. Русский философ проводит разделение интерпретации знания в области естественнонаучного познания и в гуманитарных дисциплинах или «науках о духе». Для научных методов познания свойственно стремление к абсолютной объективности, что исключает возможность искажения полученного знания со стороны познающего субъекта. Объективность достигается посредством использования строгой научной методологии познания и сужения области исследования, что, по мнению В.Э. Сеземана, имеет не только положительные, но и негативные моменты.

В «науках о духе» знание формируется исходя из особенности исследуемых феноменов, поэтому не может соответствовать строгим критериям научности, но в то же время, аналогично позитивному знанию претендует на достоверность и всеобщность. Именно на основании проведенного сопоставления двух способов интерпретации знания, В.Э. Сеземан формулирует понятие «чистого знания», которое носит беспредпосылочный характер и определяется как «абсолютно адекватное знание» имеющее сложную структуру. Чистое знание не выявляется из соотношения субъекта и объекта познания, оно есть их «инобытие», то есть оно внеположено им и выражается только через отрицательное определение объективного естественнонаучного или субъективного духовно-нравственного знания.

Для В.Э. Сеземана понятие «знания» имеет двойственную «рационально-иррациональную» характеристику. Рациональными средствами познания достигается только фрагментарное или «избирательное» представление о бытии, а для получения всеобщей и целостной картины мира необходимо учитывать иррациональные феномены, которые с неизбежностью обнаруживают себя, но не могут быть объективно зафиксированы с помощью естественнонаучных методов. Феномены, выходящие за рамки возможной научной верификации, относятся к содержанию духовного бытия, которое включает сферы нравственного, религиозного и эстетического.

В определении «иррационального» как неотъемлемого свойства достоверного знания проявляется специфика позиции русского философа по отношению к философии Г. Когена. В.Э. Сеземан указывает на односторонность естественнонаучных методов исследования нравственных и духовных феноменов. Поскольку всеобщее и достоверное знание относится ко всем сферам бытия, в том числе и неподдающимся объективной научной апробации, то следует пересмотреть безусловность положения о «рациональности» знания.

В структуре теории чистого знания особая роль отводится принципу системности знания, который имплицитно следует из методологии Марбургской школы. Согласно В.Э. Сеземану, благодаря системности возможны рациональные синтезы и связи, что является необходимым основанием для существования единства абсолютно достоверного знания. Но так как процесс постижения бытия бесконечен относительно сформированного знания, поэтому любое достоверное представление о мире носит характер «принципиально незавершенности». Стоит отметить, что данная позиция В.Э. Сеземана имеет определённые корреляции с трактовкой систематического единства научного знания, где общими моментами можно считать бесконечность процесса познания и внутреннюю логическую взаимообусловленность всего знания.

Таким образом, оригинальной установкой теории чистого знания В.Э. Сеземана является признание ограниченности естественнонаучного познания, а также утверждение о двойственном «рационально-иррациональном» характере достоверного знания, отвечающего критерию всеобщности и универсальности.

В заключении отметим, что философия В.Э. Сеземана выстраивается исходя из единой с Марбургской школой проблемы обоснования достоверных принципов познания. Наиболее отчетливо преемственность во взглядах В.Э. Сеземана выявляется в применяемой методологии и выборе области исследования, но существенное различие обнаруживается в интерпретации ключевого вопроса теории познания. Русский философ ставит вопрос не о том, как и какими способами достижимо объективное знание, а о том, что есть знание само по себе. Данный вопрос не получил однозначного ответа, и в условиях современного развития междисциплинарного знания приобретает новое качество актуальности для философии.

## **Копчух Л., Люблин, Университет им. Марии Кюри-Склодовской Герман Коген и Николай Гартман о свободе воли и автономии: исторический и современный контекст**

The main goal of this paper is to reconstruct and analyse the concepts of the free will and autonomy proposed by Hermann Cohen and Nicolai Hartmann. Both of them developed those ideas in their great works – Cohen especially in *Ethik des reinen Willens* and Hartmann in *Ethik*. Both of them related their reflections especially to the ethics formulated by Immanuel Kant. And both of them adopted a partly affirmative, partly critical attitude to the philosophy of Kant.

Firstly, I try to analyse both similarities and differences appearing in their opinions about Kant's theory. Secondly, I try to appreciate explanations given by Cohen and Hartmann themselves based on the perspectives opened by the contemporary theories of freedom as well.

The concept of free will proposed by Harry Gordon Frankfurt seems to be especially significant in this regard.

Systematically, the paper focuses on the freedom understood as a form of autonomy. Cohen states very precisely that “free I” is actually a product of the autonomy. Hartmann underlines that autonomy constitutes a proper form of human freedom even if provokes some very principal theoretical difficulties. The similar interpretation seems to appear in Frankfurt’s idea that the proper shape of free will is constituted by the effective second-order-desires.

As is well known, one can distinguish two types of history of philosophy. The first one deals with genealogy and connections between concepts and their historical changes and also their cultural and social contexts. The second one analyses the problems themselves, their logic and their own “history”. I would say the first type of history has only factual character. What we really need in philosophy is rather the second type because it is the only one which makes it possible to see a development in our understanding of being. And this is the kind of history of philosophy which I am going to explore in my paper.

### **Тремблэй Ф. Калининград, БФУ им. И. Канта Николай Лосский и Николай Гартман против Германа Когена и когенианства: спор о субстанции и отношении**

Hermann Cohen had been the professor of Nicolai Hartmann, who completed his doctoral studies with him and Paul Natorp in Marburg. As a result, Hartmann is often characterized as a Marburg Neo-Kantian. He is certainly beholden to Cohen on many points, but he had come to Marburg from Saint-Petersburg, where he had begun his philosophical studies and where Nikolai Lossky had been one of his teachers. As it turns out, Hartmann often agrees with Lossky on key issues where the latter disagrees with Cohen and his followers — Paul Natorp and Ernst Cassirer. One of these issues is that of the existence of substance. In his table of categories, Kant put substance in the category of relation, and in the “Amphiboly of the Concepts of Reflection,” he says that “the inner determinations of a *substantia phaenomenon* in space are nothing but relations, and [that] they are themselves entirely constituted of mere relations.”<sup>2</sup> Such remarks suggest a “pure relationism” (*reiner Relationismus*). In *Kants Theorie der Erfahrung* (1885), *Logik der reinen Erkenntnis* (1902), and other works, Cohen argues, following Kant, that we must renounce the idea of substance and claims that substance is rather a concept of relation.<sup>3</sup> Natorp eventually adopts the same position in *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), and so does Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), where he seeks to replace the “dogmatic” metaphysics of substance with his purely symbolic theory of relations. Whereas the latter group of philosophers wished to reduce everything to webs of relations relating relations *ad infinitum*, Lossky and Hartmann argue in unison that relations must be grounded in substantial *termini*. Lossky, who admits of substantial agents as the ultimate bearers of properties, processes, and relations, already criticizes pure relationism in his doctoral dissertation, *Обоснование интуитивизма* (1906). But Lossky targets Cohen specifically in “Конкретный и отвлеченный идеал-реализм” (1922), where he characterizes the philosophies of Cohen and his “true heir” Cassirer as an “abstract idealism” precisely because it contains no “concrete” being or beings that could ground ideal being in the real world, and he criticizes the latter to which he opposed his own “concrete ideal-realism”: “Abstract ideas as such cannot generate anything and cannot even have their own meaning so as to give form to real contents; the combination of abstract ideas into a single whole, such, e.g., as the Kantian transcendental unity of apperception, does not in any way impart a dynamic character to that

---

<sup>2</sup> “die innere Bestimmungen einer *substantia phaenomenon* im Raume nichts als Verhältnisse und sie selbst ganz und gar ein Inbegriff von lauter Relationen” (Kant, 1781, p. 265; 1787, p. 321).

<sup>3</sup> E.g.: “Substanz und Causalität sind *Verhältnissbegriffe*” (Cohen, 1883, p. 25).

whole, just as a combination of zeros cannot transform them into a unit.”<sup>4</sup> Without such concrete beings, the Cohenian philosophy is, argues Lossky, a lifeless philosophy. In *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (1921), *Der Aufbau der realen Welt* (1940), and *Philosophie der Natur* (1950), Hartmann adopts the attitude of his Russian teacher toward the pure relationism of his German professor. For him, “[r]elations necessitate a relatum that is not itself a relation.”<sup>5</sup> On Hartmann’s view, “the analysis of the category of relation has shown that all relation is relative to a substratum, because if there were only relations of relations, an infinite regress would follow. In the end, the relations would be relations of nothing, and would thus no longer be relations.”<sup>6</sup> The doctrinal similarity between Lossky and Hartmann and their shared difference of opinion on this issue with Cohen and the Cohenians suggest a wider underlying conflict of worldviews, namely that between Russian ontologism and German subjectivism. This state of affairs seems to imply that Hartmann remained largely faithful to Russian ontologism in the face of his Marburgian professors and colleagues. In this talk, I shall examine this philosophical clash and its wider ramifications.

## References

Cassirer (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin: Bruno Cassirer.

Cohen, Hermann (1883), *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Ferdinand Dümmler.

Cohen, Hermann (1885), *Kants Theorie der Erfahrung*, zweite neubearbeitete Auflage, Berlin: Ferdinand Dümmler.

Cohen, Hermann (1902), *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: Bruno Cassirer.

Hartmann, Nicolai (1921), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, erste Auflage, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Hartmann, Nicolai (1940), *Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, Berlin: Walter de Gruyter.

Hartmann, Nicolai (1950), *Philosophie der Natur: Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin: Walter de Gruyter.

Kant, Immanuel (1781), *Critik der reinen Vernunft*, Riga: J. F. Hartknoch.

Kant, Immanuel (1787), *Critik der reinen Vernunft*, zweyte hin und wieder verbesserte Auflage, Riga: J. F. Hartknoch.

Lossky, Nikolai Onufrievich [Лосский, Николай Онуфриевич] (1906), *Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания*, СПб: Типография М. М. Стасюлевича.

Lossky, Nikolai Onufrievich [Лосский, Николай Онуфриевич] (1922), “Конкретный и отвлеченный идеал-реализм,” *Мысль*, №. 1, pp. 4-12.

Natorp, Paul (1910), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig und Berlin: B. G. Teubner.

## Махлин В.Л. Москва, МПГУ

### Г. Коген и М. Бахтин: к истории рецепции

---

<sup>4</sup> “Отвлеченные идеи сами по себе не только ничего не могут породить, но даже и свой собственный смысл неспособны применить для оформления реальных содержаний; и сочетание отвлеченных идей в одно целое, напр., в форме кантианского трансцендентального единства апперцепции, не сообщает такому целому никакой динамичности, подобно тому, как сочетание нулей не может превратить их в единицу” (Lossky, 1922, p. 11).

<sup>5</sup> “Relationen setzen ein relatum voraus, das nicht Relation ist” (Hartmann, 1940, p. 233).

<sup>6</sup> “Nun aber hat die Analyse der Relationskategorie gezeigt, daß alle Relation relativ auf Substrate ist, weil sie sonst bloße Relation von Relationen wäre, was einen unendlichen Regressus ergibt. Letzten Endes sind es dann Relationen von nichts, und folglich auch gar keine echten Relationen mehr” (Hartmann, 1950, p. 287).

С тех пор как интерес к наследию М.М. Бахтина стал приобретать историко-философское направление – а это совпало с публикацией в конце 70-х и в 80-е годы прошлого века его ранних философских текстов 1919-1923 годов, – имя Г. Когена и проблематика неокантианства стали все чаще появляться в литературе о Бахтине – правда, не в советской, да и не в постсоветской, а в зарубежной (в основном – американской). Общий методический недостаток практически всех попыток сопоставления Бахтина с Когеном (и, шире, с неокантианством и с самим Кантом) – это отсутствие сколько-нибудь принципиального историко-философского подхода, способного обосновать само «и» между немецким и русским мыслителем; вместо этого мы находим ряд более или менее произвольных и случайных сопоставлений и противопоставлений, которые, как правило ничего не доказывают, поскольку отсутствует объективный историко-философский и историко-культурный *фон*, освещающий реальное *событие рецепции* и делающий его понятным с нашего сегодняшнего исторического места сто лет спустя. Если такой апперцептивный фон, как правило, отсутствует у зарубежных комментаторов, которые все же пытаются его установить для того, чтобы определить место русского мыслителя в западной философии, то современные отечественные исследователи Бахтина-философа вообще стараются обойти исторический контекст и особенно – контекст неокантианства.

*Дефицит конкретной историчности* – у нас по-своему, за рубежом по-своему – сам по себе, разумеется, имеет исторические предпосылки, на которых я здесь не останавливаюсь. Я ограничусь методической постановкой вопроса, которая вынуждает герменевтически мыслящего историка философии обратиться к решающему в XX веке событию *поворота от традиционной гносеологии к новой онтологии* – событию, по выражению писателя Е. Замятина, «столетнего десятилетия» 1914-1923 годов, в котором М. Бахтин участвовал как русский мыслитель именно, причем совершенно своеобразно. Это своеобразие, в частности, находит свое выражение в отношении к Г. Когену и неокантианству в целом. В исторической ситуации, когда, по словам Г.-Г. Гадамера, «неокантианство погибло в окопах первой мировой войны», М. Бахтин – в отличие, с одной стороны, от Гуссерля, Хайдеггера и др., а с другой – от «диалогических мыслителей» 1920-х годов (Ф. Розенцвейг, М. Бубер и др.) – не отказался от идеи «системы философии» Канта и Когена. В своих программных текстах Невельско-Витебского периода Бахтин, как представляется, радикально преобразовал систематический подход к бытию как событию, сохранив при этом характерную для Когена антиметафизическую направленность и, в частности, критическую позицию по отношению к романтизму и гегельянству в философской эстетике.

**Катречко С.Л., Москва, ГАУГН**

**Кантова теория опыта, трансцендентальный метод и современная наука**

В своей философии И. Кант осуществляет [*трансцендентальный*] сдвиг от изучения предметов (эмпиризм; натурализм) к анализу [*трансцендентальных*] условий возможности их [*априорного*] познания [*трансцендентализм*] (*Критика чистого разума* [1], A11–2, B25<sup>7</sup>). Этим полагается новая методологическая стратегия, именуемая Кантом «измененным методом мышления» (В XVIII), в соответствии с которой «если мы спрашиваем о возможности познания a priori, то исходим не из предмета, а из [*трансцендентальных*] условий, которые делают его объектом [*возможного*] познания» [2]. При этом Кант совершает «коперниканский переворот [*в метафизике/теории познания*]» [В XXII прим.].

---

<sup>7</sup> Здесь и далее указание на страницы «Критики чистого разума» даются в стандартной международной пагинации [A (1-е изд.) // B (2-е изд.)].

Так понимаемый трансцендентализм задает *кантову теорию опыта*, которая соответствует такому разделу современного философского знания как философия и методология науки. Впервые такое — методологическое — понимание было предложено в неокантианстве и, прежде всего, Г. Когеном, который трактует трансцендентальную философию не как метафизическую *систему*, а как *метод* (познания природы)<sup>8</sup>. Герман Коген, опираясь на достижения современной ему математики и естествознания, во многом трактует трансцендентальный метод как использование метода «бесконечно малых» (инфинитезимального метода) [3]. При этом он придает принципу бесконечно-малых не столько математический, сколько метафизический смысл, связывая с бесконечно-малым первоначально сущего и его объективную реальность. Вместе с тем понятно, что эта именно оригинальная когеновская, а не изначальная кантовская трактовка трансцендентального метода, вопрос о соотношении которых требует своего специального исследования.

Второе открытие кантовского «методологического» трансцендентализма происходит в рамках аналитической (англосаксонской) традицией во второй половине XX в., начало которому было положено работами П. Стросона, У. Селларса, Б.Страуда, И.Беннета и др. Она вносит в понимание кантовского *трансцендентального метода* существенные изменения и связывает с ним, прежде всего, *трансцендентальную аргументацию* (англ. *transcendental arguments*; [4]), под которой понимается тип рассуждений, используемый Кантом в аналогиях опыта и трансцендентальной дедукции категорий из «Критики чистого разума» (A84–92/B117–69, B218–66, B274–9, B 811–23)<sup>9</sup>.

Экспликация кантовских фр. [A 106–7], [B 40–41], [B 126–7], [B 232], [B 280] *Критики* и *Пролегомен* позволяет предложить следующую схему *трансцендентального аргумента* (как типа рассуждения), который является ядром кантовской *Transscendentalphilosophie*:

1.  $E$  (где  $E$  — некоторый *опытный* факт; далее через  $E'$  обозначим *возможный опыт*)
2.  $P$  есть необходимое [трансцендентальное] условие [возможности]  $E/E'$  (где  $P$  — *не-опытная* (априорная) «гипотеза»)
3. Следовательно, [обосновано применение в опытном познании] априорного  $P$

Кантовскую трансцендентальную аргументацию можно трактовать двояко. С одной стороны, она выступает как один из основных методов философского исследования (метафизики) [6]. С другой стороны, кантовская трансцендентальная аргументация лежит в основании современной научной методологии, а именно гипотетико-дедуктивной модели науки Гемпеля [7]. При этом заметим, что в своей экспликации трансцендентального аргумента Кант, в свою очередь, опирался на сложившееся в его время толкование «трансцендентального аргумента» в теоретической (ньютоновской) физике, которое он критически осмысляет, обобщает и трактует как общий метод мышления (метафизики)<sup>10</sup>.

## Литература

1. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Сочинения в 8-ми тт. Т.3. М.: Чоро, 1994.

---

<sup>8</sup> Замечу, что Г. Коген вводит и понятие *трансцендентального метода*, отсутствующее у самого Канта (см. его работу «Теория опыта Канта»).

<sup>9</sup> Как технический этот термин вводится в 30-е годы XX в. у Дж. Остина [5, с.52–75], а сам Кант использует это выражение «трансцендентальный аргумент» лишь однажды в фр. [B 655] *Критики* (нем. *transzendentalen Argumente*). К настоящему времени опубликованы сотни статей по теме трансцендентальной аргументации. См., например, обзор по теме в сборнике «Трансцендентальная аргументация» под ред. Р. Стерна (Stern R. (ed), *Transcendental Arguments: Problems and Prospect*, Oxford University Press (UK), 1999).

<sup>10</sup> Подробнее об этом см. статью К. Серк–Хансен [8], в которой она реконструирует начальную версию трансцендентального аргумента из ранней работы Канта «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749).

2. Gideon A. Der Begriff Transscendental in Kant's Kritik der reinen Vernunft, Marburgh, 1903.
3. Cohen H. 'Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik', Cohen Hermann Werke, 5, 1, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1984.
4. Pereboom D. Kant's Transcendental Arguments (2009): <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/> (последняя версия: март 2018).
5. Остин Дж. Существуют ли априорные понятия //Его же. Три способа пролить чернила. СПб.: Алетейя, 2006.
6. Walker R.C.S. Kant: The arguments of the Philosophers. London, 1978.
7. Катречко С.Л. Трансцендентальная аргументация Канта и гипотетико – дедуктивная модель научного исследования Поппера – Гемпеля //Радио.ru, вып. 14, 2015 (<https://journals.kantiana.ru/journals/ratio/3183/8902/>).
8. Serck-Hanssen C. Kant's critical debut: The idea of the transcendental in Kant's early thought // Malpas J. (ed.) From Kant to Davidson: Philosophy and the Idea of the Transcendental, 2003.

## **Качур И. Иерусалим, Еврейский университет Кассирер: корректировка Когена**

Немецкий философ Эрнст Кассирер был учеником Германа Когена. До конца своей жизни Кассирер утверждал, что являлся последователем Когена. Разработанную им теорию критики культуры, названную «Философия символических форм», он считал дальнейшим развитием философской системы Марбургской школы, основанной Когеном. Тем не менее, цель предлагаемого мной доклада доказать, что в своей философии Кассирер переосмысливает фундаментальные для системы Когена понятия. Первейшая задача, которую Коген поставил перед своей философией - это «очищение» Канта от Канта: то есть, избавление кантовской системы понятий от метафизических невыясненных элементов: чувственных изначально данных элементов, чистой интуиции и вещи в себе. Коген рассматривал подобную корректировку Канта, как завершение начатой самим Кантом «коперниковой революции», то есть замещение субстанциональных элементов познания функциональными, мыслительными актами. Следуя по этому пути, он заменяет чистую интуицию времени и пространства синтетическими априорными процессами, вместо ощущений ставит элемент бесконечно-малого, конституирующий реальность, а вещь- в- себе трансформирует в бесконечную задачу. Коген считал, что смог преодолеть метафизику данного, превратив все данности в синтетические функции мышления. Однако, на это можно возразить, что все функции Когена следуют предначертанным путём, их направленность изначально задана и поэтому не отменяет данность. В этих мыслительных процессах нет момента неопределенности, следовательно, они, по сути своей, не отличаются от данных элементов. Поэтому принцип реальности, принцип цели и направленность на естественно-научное познание в разработке времени и пространства могут быть рассмотрены как остатки субстанции в системе Когена. Это становится более очевидным в этике и философии религии Когена, где понятие бесконечной задачи заменяется понятием Бога.

Философия Кассирера, следуя поставленной Когеном задачи избавления процесса познания от всего напоминающего элементы или субстанции, превзошел учителя на этом пути. Он преодолевает не только данность, но и заданность - изначальноную позицию, которая содержит в себе направленность на определенную цель. В своем докладе я собираюсь показать, как Кассирер это делает. Уже в своей ранней книге *Субстанция и Функция*, занимаясь определением научного понятия, Кассирер заменяет принцип реальности отношением, за что, как отмечает в статье о Кассирере Гавронский, сразу же критикуется Когеном. Однако, тогда Кассирер не решается спорить с учителем. В дальнейшем, Кассирер из понятия отношения развивает понятие символа, которое становится ключевым для его философии культуры. Первичность отношения по

отношению к данному элементу реальности доминирует у Кассирера в восприятии, в построении времени и пространства, в языке, в мифологическом и религиозном мышлении, в научном естествознании. Именно это позволяет Кассиреру показать культуру как множественность «миров» — форм, в каждой из которой действуют свои правила образования смысла, функционируют разные структуры времени и пространства. Принцип заданной цели заменяется открытостью процесса развития каждой формы духа, неопределенностью его дальнейшего развития; любая точка в нем содержит разные возможности. Этика и религия теряют то значение, что имели у Канта и Когена; религия становится частью мифологического мышления. В итоге, можно сказать, что Кассирер по отношению к Когену проделывает ту же исправительную работу, что и Коген в своё время совершил по отношению к Канту. В этом смысле, философия Кассирера это действительно — продолжение программы учителя.

## **Корнилаев Л. Ю. Калининград, БФУ им. И. Канта Г. Коген и Э. Ласк: к вопросу о влиянии**

Вопрос влияния марбургских философов на формирование философского проекта Э. Ласка остается до сих пор малоизученным. Современные немецко- и англоязычные исследования обращаются преимущественно к вопросам становления философского проекта Ласка и его связи с философией Риккерта, Гуссерля и Хайдеггера, не касаясь вопросов влияния на него идей Марбургской школы неокантианства. Однако, безусловно, философская концепция Ласка требует исследования, анализа и сопоставления с учением марбургских неокантианцев. Основанием для этого является то, что, во-первых, в сочинениях Ласка имеются прямые ссылки на Когена, Наторпа, Штаммлера, а также косвенные отсылки, свидетельствующие о пересечении идей этих философов. В рамках своего доклада я бы хотел ограничиться попыткой прояснения основных влияний идей Когена на становление философской системы Ласка.

Пересечения идей двух философов можно рассматривать с нескольких ракурсов. В своем докладе я остановлюсь на двух перспективах. Во-первых, пересечения идей фиксируются на уровне интерпретации критической философии Канта, во-вторых, имеются заметные сходства в предпосылках и разработке самостоятельных проектов философов, в основе которых заложена идея общей системы философии и логики чистого познания.

Если говорить об интерпретации Канта, то сам Ласк в своих сочинениях, особенно ранних, ссылается на основные работы Когена, посвященные переработке кантовской системы: «Kant's Theorie der Erfahrung» и «Kant's Begründung der Ethik». Причем характер этих ссылок довольно доброжелательный, что выглядит в условиях конфронтации двух неокантианских школ несколько экстраординарно. Обнаруживается заметная близость двух философов в отношении к кантовскому делению на вещь в себе и явление. Оба философа отталкиваются от важности коперниканского поворота Канта, однако заслугу Канта представляют по-разному. Единым является стремление подвергнуть кантовскую философию критическому анализу. Однако Ласк таким образом стремится расширить кантовское учение о категориях и распространяет применение категорий на сферу значащего, а Коген приходит к своей концепции мышления.

Представляется важным соотнесение философских идей и методов Ласка и Когена в разработке ими самостоятельных систем логики познания, в которых обнаруживается схожесть структуры и общего замысла. Работы философов были изданы в пределах одного десятилетия: «Логика чистого познания» первым изданием выходит в 1902, «Логика философии» в 1911. Цель, которую ставили философы, была единой - разработка логики, которая будет основанием для всей системы философии и любого философского познания. Логика выстраиваются в изначально антипсихологическом ключе, обе они имели строго теоретико-познавательный характер. Кроме того, с логики должна была

начаться широкомасштабная переработка всей системы философии. План системы философии Ласка сравним с системой Когена. Схожесть систем философии обусловлена как общими предпосылками, исходящими из системы критической философии Канта, так и возможным результатом влияния Когена на Ласка. В «Логике философии» Ласк единожды упоминает Когена, но в очень важном ракурсе. Ласк говорит о Когене как о философе, который независимо от Лотце пришел к необходимости возрождения понятия «значимости» и сферы значащего.

Прослеживается сходство рассуждений двух философов в отношении интерпретации примата практического разума. Оба философа настаивали на том, что примат практического разума не является теоретическим принципом. Логика Когена выстраивается вокруг понятия первоначала, которое становится началом мышления и чистого познания. Высший принцип логического первоначала, лежащий в основе системы Когена, соотносим с общим пониманием места сферы логического у Ласка. Оба философа ставят логическое в качестве основного принципа любого философского познания. Понятие логического первоначала Когена может быть структурно соотнесено с понятием логос-имманентности Ласка, несмотря на значительные различия этих идей.

Ещё одним косвенным указанием на интерес Ласка к философам Марбургской школы неокантианства могут служить ссылки Ласка на С. Маймона, одного из важнейших авторов для Когена. Также требуют анализа представления двух философов о проблеме суждения и месте суждения в познавательном процессе.

Таким образом, имеется достаточное количество оснований для того, чтобы утверждать, что Ласк имел хорошее представление о содержании сочинений Когена и испытал его влияние как в части интерпретации идей Канта, так и в части разработки логики философского познания. Однако при заметном единстве предпосылок, целей и общего плана философских систем Когена и Ласка, конечные результаты двух философов всё-таки значительно отличаются.

**Сторчеус Н.В., Рязань, РГУ**

## **Влияние Германа Когена на Русское баденское неокантианство (на материале творчества Бориса Валентиновича Яковенко)**

Конец 19 – начало 20 века в философской среде проходят под знаком безусловного доминирования школ и направлений, занимающихся проблемами познания. Небольшая группа молодых людей получила возможность на базе философского журнала «Логос» реализовать свое стремление работать над созданием истинной философской культуры в России. Некоторое время Яковенко, Гессен и Степун были соратниками, работая вместе над журналом «Логос». Однако, оказавшись в эмиграции, и, в отличие от своих единомышленников, не пережив ни революцию, ни гражданскую войну, не испытав холода и голода, Яковенко продолжал жить дореволюционной философской тематикой

Причисляя Яковенко к представителям «Русского Бадена», необходимо сделать отступление с целью объяснить этот термин: «русское баденское неокантианство» предполагает критерием представление об истории, формирование определенной позиции по отношению к основным темам, в связи с чем он называет группу русских мыслителей (временной период – 10-20е годы XX века), определенным образом историософствующих, использующих наработки В. Виндельбанда и Г. Риккерта. К этой группе мы относим С.И. Гессена, Ф.А. Степуна и Б.В. Яковенко, также есть основания причислять к ним и Н. Бубнова.

В целом, философские взгляды Бориса Валентиновича Яковенко складывались как под влиянием классиков философской мысли, (наиболее авторитетными для Яковенко были Плотин, Юм, Кант, Фихте, Гегель) так и В.Виндельбанда, Г.Риккерта (чьи лекции

он слушал, изучал работы и участвовал в руководимых ими семинарских занятиях в 1905-1907, 1910 гг), а также Гуссерля и Когена. Причем впечатление от идей Г. Когена было столь сильным, что появляется соблазн причислить Яковенко к Марбургской школе. Есть ли для этого основания? Суть кантовского трансцендентализма состоит в разработке идеи активности сознания в ходе познавательной деятельности. Предмет знания строится знанием – примерно так интерпретирует Г. Коген эту идею. В статье «О теоретической философии Германа Когена» Яковенко подробно разбирает когеновские достижения и отдает должное его заслугам. А книга Б.В. Яковенко «Мощь философии» показывает, что авторитет математически фундированных идей Когена – это авторитет достижений узкого специалиста – в области методологии научного знания. Яковенко, как и Г. Риккерт, различает науку и философию, у которой более широкие познавательные задачи. Марбургцы ограничились научной методологией. Не говоря о том, что вопрос о Бытии для них – это бытие мыслимое, бытие в мышлении. И не более того.

Выводы:

1. Герман Коген действительно пример строгой научности для Б.В. Яковенко, которому он старался следовать и сам.
2. В области методологии Г. Коген действительно признанный авторитет для Б.В. Яковенко.
3. Влияние Г. Когена на Б.В. Яковенко находится в рамках влияния неокантианства вообще и ограничивается признанием его заслуг в определенной сфере. В целом, Яковенко гораздо ближе по своим взглядам именно к баденскому неокантианству.

## **Нижников С.А., Москва, РУДН** **Неокантианство и науки о духе**

В начале XX в. в неокантианстве преимущественно баденской школы было определено, что все науки разделяются на два больших типа: естественные – науки о природе, и гуманитарные – «науки о духе», т. е. о человеке и человеческом обществе (Вильгельм Виндленбад, 1848-1915; Генрих Риккерт, 1863-1936). Так первый отмечал: «Науки исследуют, с одной стороны, неизменную форму реальных событий, с другой — их однократное, индивидуальное содержание... Одни из них суть науки о законах, другие – науки о событиях...»<sup>11</sup>. В первом случае Виндленбад говорит о *номологическом* методе (от др.-греч. νόμος — закон + корень ηη- — полагать, устанавливать), во втором – об *идеографическом* (ἰδίος — особенный, γράφω — чертить, рисовать, писать), «имеющем своим предметом исторически-общественную действительность»<sup>12</sup>. У Риккерта это соответственно генерализирующий и индивидуализирующий методы<sup>13</sup>.

Это разделение носит принципиальный характер, ибо у названных наук качественно разный предмет, а значит должны отличаться и методы его познания. Если «науки о природе» стремятся познать истину, то «науки о духе» – осознать и создать ценности. Э. Кассирер утверждал, что «Науки о культуре учат нас прояснять символы, чтобы разгадать содержание, скрыто лежащее в них, и снова сделать видимой жизнь, из которой они первоначально возникли»<sup>14</sup>.

Было осознано, что естественнонаучными методами постичь человека и общество невозможно. Естествознание может изучать только объектный мир, а человек и общество

---

<sup>11</sup> Виндленбад В. История и естествознание // Прелюдии. Философские статьи и речи. М., 2007. С. 340.

<sup>12</sup> Виндленбад В. Введение в науки о духе // Собр. соч. Т. 1. Введение в науки о духе. М., 2000. С. 280.

<sup>13</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Философия жизни. Киев, 1998. С. 450.

<sup>14</sup> Кассирер Э. Логика наук о культуре // Избранное. Опыт о человеке. М.: Гардарики, 1998. С. 94.

– субъектны. Объективация же субъекта есть его уничтожение. Анатомия может изучать только мертвое тело, а не живого человека. Естествознание основывается на познании причинно-следственных законов, детерминирующих всю природу, а человек хочет своеволия, говорил Достоевский, в естественнонаучном знании предмет заранее обнаружен, он поддается эмпирическому наблюдению, а в гуманитарном – является проблемой, так как конституируется в процессе человеческого самопознания. Изучая философию, мы изучаем самих себя, т. е. занимаемся самопознанием. В этом случае мы изучаем не внешний, противостоящий объект (как в естественных науках), а свое собственное продолжение и обнаружение. Мы изучаем свою сущность во внешнем проявлении, в виде философских текстов, которые одновременно как созидаются человеком, так и творят его.

Здесь фактически невозможно изучать беспристрастно, полностью объективно, ибо при этом всегда могут присутствовать оценочные суждения. Даже холодный и терзвый рассудок, пишет Г. Риккерт, «на каждом шагу, который он делает в познании, по своей интимнейшей сущности есть *признание ценностей*». Более того, «наше знание в конечном счете покоится на нашей интеллектуальной совести». Поэтому «теория познания выходит за пределы самой себя и ведет туда, где лежит исходный пункт всякой философии, именно к понятию абсолютной ценности...»<sup>15</sup>. Философия у него вообще превращается в науку о ценностях, которые он, тем не менее, лишает онтологического статуса, следуя кантовской традиции деструкции всякой метафизики. Лео Штраус также полагает, применительно к социально-политическому знанию, что «Невозможно изучать социальные феномены, то есть все важные социальные феномены, не вынося при этом ценностных суждений... невозможно понять мысль или действие, не прибегая к их оценке...»<sup>16</sup>.

Для естественнонаучного знания мораль является чем-то внешним, привходящим, она зачастую даже противоречит научным устремлениям, запрещая эксперименты над человеком и животными, клонирование и т. д. Для гуманитарных и социальных наук, напротив, мораль является сущностной характеристикой познания. Не дав моральной оценки человеку или обществу, мы не можем сказать, что познали их. Если цель ученого в естественнонаучном знании заключается в максимальном абстрагировании от объекта изучения, достижении беспристрастной точки зрения, исключающей эмоции, то в гуманитарной сфере, напротив, необходимо внутреннее постижение предмета изучения, вживание в него, понимание его, ибо он является живым и сознательным существом, – можно и так назвать общество. Поэтому в гуманитарном знании разработана своя методология познания, превратившаяся в XX в. в целое философское направление. Это – *герменевтика*, которую первоначально определяли как метод толкования текстов, а сейчас – как искусство постижения другого субъекта, другого *Я*, иных духовных миров, в качестве которых может выступать как человек, так и общество.

Вместе с нашим познанием философии она тоже изменяется, развивается, совершенствуется. Философия, как и творческая личность, всегда оказывается больше, глубже и сложнее того, какой мы ее себе представляем. Поэтому мы можем заблуждаться из-за недостатка знаний, который неискореним.

## **Кораев Г.Т., Калининград, БФУ им. И. Канта Философия истории М. Кагана и первая философия М. Бахтина: сходства и расхождения**

---

<sup>15</sup> Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию // Философия жизни. К., 1998. С. 156, 157.

<sup>16</sup> Штраус Л. Что такое политическая философия // Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 19, 20.

Перед исследователем первой философии Бахтина стоит большая проблема. Первая философия, представлена по большей части в работе «К философии поступка». Эта работа, с одной стороны, не была завершена, с другой стороны, она сохранилась не полностью, фрагментарно.

Если бы текст «К философии поступка» был только незавершенным, но дошёл до нас целиком, то проблема бы заключалась в том, чтобы понять какие причины заставили Бахтина не закончить работу. Тут я имею в виду, конечно, проблемы смысловые. Если бы текст «К философии поступка» был Бахтиным завершён, но дошёл бы до нас частично, задача исследователя состояла бы в том, чтобы из дошедшего содержания текста восстановить утерянное целое первой философии. Однако в реальности имеются обе проблемы: задача состоит в том, чтобы, восстановить первую философию Бахтина по дошедшему фрагменту «К философии поступка», принимая в расчёт также, что сама работа закончена не была.

Ситуацию, в которой находится исследователь, можно сравнить с ситуацией архитектора, который должен восстановить ценную постройку, имея в наличии только руины так и недостроенного здания.

Бахтин работал над созданием своей первой философии в период с 1918 года по 1924 год. В это же время существовала *Невельская школа философии*. Членами школы были пианистка М.В. Юдина, поэт Б.М. Зубакин, в будущем известный лингвист В.Н. Волошинов, литературовед Л.В. Пумпянский. Собственно философов в этой школе философии было лишь двое. Первый из них – это сам Бахтин, который университетского образования не имел. Среди всех участников Невельской школы философии единственным философом и по призванию, и по профессии, был М.С. Каган.

Бахтин и Каган считали решающим для своего становления *философию неокантианства*. Каган, который сам являлся неокантианцем, в своих философских трудах прямо использовал *язык и методы* неокантианства. Бахтин отдавал неокантианству должное. В работе «К философии поступка» неокантианство оценивается Бахтиным как самая близкая к идеалам строгой научности в современной философии: «Можно и должно признать, что в области своих специальных задач современная философия (*особенно неокантианство*) достигла очевидных высот и сумела наконец выработать совершенно научные методы (чего не сумел сделать позитивизм во всех своих видах, включая сюда и прагматизм). Нельзя отказать нашему времени в высокой заслуге приближения к идеалу научной философии» (курсив мой – Г.К.)<sup>17</sup>. Но всё же Бахтин ясно видел и указывал философские недостатки и ограниченности неокантианства, на его непригодность в деле построения философии действительного бытия.

*Одним из возможных решений проблемы верного понимания первой философии Бахтина, связанной с фрагментарностью философских текстов Бахтина, я считаю сравнение бахтинской первой философии с философией истории М.И. Кагана.*

Продуктивность такого сравнение я обосновываю следующим. Каган оказывал сильнейшее влияние на мышление Бахтина и его философию, которое нашло отражение в бахтинской первой философии. Бахтин высоко ценил уровень Кагана как философа, считал его недооцененным и одновременно практически не имеющим равных в современной им России мыслителем.

Философские проекты Кагана и Бахтина имели общую цель – построить философию действительного бытия. Для Кагана такой философией выступала философия истории, для Бахтина – первая философия. Кагану и Бахтину в их философии были важны категории *открытости* и *незавершенности бытия*, тема *причастности бытию*, понятие *личность* для обоих играло важную роль для построения философии.

---

<sup>17</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Собрание сочинений Михаила Михайловича Бахтина Т.1 / М.: Языки славянских культур, 2003. С. 22.

Принципиальны и показательны также расхождения двух философов и их проектов. Эти расхождения в первую очередь связаны с методами работы, которые предпочитали философы. Каган работал *по-неокантиански* – он конструировал понятия о мире, систематически прочерчивал их связи. Бахтин же избрал путь *феноменологического исследования* – конструированию понятий он предпочитал анализ и описание переживаемого мира.

На фоне сравнения двух проектов станут понятнее *истоки* первой философии Бахтина – мотивы создания и философско-мировоззренческая ориентация первой философии, о которых из-за указанных проблем с текстом «К философии поступка» – во многом приходится только гадать.

Философия истории Кагана действительно близка к первой философии Бахтина и по замыслу, и по задумке. Два проекта близки как в постановке целей, так и с точки зрения их создателей друг другу (общий философский кружок, общие философские интересы и ориентиры, сходные взгляды на проблемы культуры). Философия истории и первая философия связаны множеством смысловых и жизненных нитей, на фоне их совместного рассмотрения отчетливее проступает то проблемное поле, в котором работали оба представителя Невельской школы.

## **Попов Д.Н., Ярославль, ЯрГУ им. П.Г. Демидова** **Актуальность идей Г. Когена в разрешении проблемы «непонятого Гуссерля»**

В исследовании реализации феноменологического подхода в философии образования мы столкнулись с проблемой «непонятого Гуссерля» (Н.В. Мотрошилова, В.Б. Сокол). Также как Г. Коген увидел необходимость актуализации идеи И. Канта, которые были раскритикованы и отвергнуты как заблуждения, обнаружилась необходимость актуализации некоторых идей Э. Гуссерля (интенциональности, трансцендентальной intersубъективности, феноменологической редукции). Особенно интересно, что между этими идеями прослеживаются параллели актуальные для практического использования идей Гуссерля в современной феноменологической традиции.

Главной задачей Когена в интерпретации Канта, его «панметодизма» [1, с. 156], является философское осмысление существования человека через ограничение разума. Гуссерль также видит кризис человечества в разрыве рациональных конструктов европейской культуры от жизненного мира [2, с. 155], от «порождающих их событий» [3, с. 67]. Со временем понятие «вещи в себе» начало восприниматься как устаревшая, метафизическая деталь кантовского учения. Коген раскрывает «вещь саму по себе» как бесконечную задачу познания, идеал полноты, коррелят самого познания, на основе того, что Кант связывал функции цели с идеями разума. Тем самым, «вещи в себе» являются методологическими гарантиями ограниченности математического естествознания и указателями на возможность наук принципиально иного типа, выходящих через понятие цели в сферу должного и этического. Гуссерль в своем феноменологическом проекте строгой науки также призывает «Назад, к самим вещам!»: «Мы должны спрашивать у самих вещей. Назад к опыту, к созерцанию, которое одно только может дать нашим словам смысл и разумное право» [4, с. 203]. Сейчас «вещи» Гуссерля оказываются в той же ситуации. Как очевидности жизненного мира они приравниваются к повседневному опыту, а феноменологическая редукция признается лишним конструктом. Претензия на строгость новой науки оправдывается влиянием модерна, стремящегося к тоталитаризму. Для сохранения важнейших идей Гуссерля становится актуальным опыт Когена. «Вещи» Гуссерля — это интенциональные предметы, принадлежащие региону «чистого сознания», а созерцание — это схватывание смыслов в феноменологической установке. Однако познание «вещей-смыслов» возможно только в intersубъективности с помощью

актов коррекции интенционального жизненного мира, к чему ведут последние работы Гуссерля. Это указывает на необходимость выхода в сферу должного для реализации строгой науки, в сферу этики, лежащей в основе трансцендентальной intersубъективности. Поэтому также необходимо актуализировать идею «трансцендентальной intersубъективности», раскритикованной учениками Э. Гуссерля — Э. Финком и А. Щюцом. Здесь могут помочь идеи этики и диалогичности Г. Когена, которые меняют субстанциальную характеристику субъекта на экзистенциальную [5].

Критика интенциональности Гуссерля имеет параллели с разделением чувственного и идеального у Канта. Коген актуализирует идею Канта о включенности чувственного опыта в сферу идеального: «Только вместе с этим частичным признанием чувственности идеализм впервые начинает становиться плодотворным и для самой этической проблемы, но прежде всего и непосредственно – для понимания понятия науки» [6, с. 90]. Из этого также следует признание материального, а мышление перестает быть самовластным. В феноменологии Гуссерля интенциональный регион пронизывает все остальные регионы бытия сознания. Однако мир не создается сознанием, вопреки существующим толкованиям неогуссерлианства и социального конструктивизма, он существует и обладает своими закономерностями и априорными структурами [3, с. 50], которые выражаются в конституировании жизненного мира. Опыт сознания также имеет типологические различия, соответствующие структурам жизненного мира. В этом вопросе трансцендентального субъекта актуальна идея Когена разрешающая проблему

психологизма Канта. Коген утверждает единство сознания чисто трансцендентальным: «Самосознание является общим трансцендентальным условием, согласно которому мы осуществляем чистую рассудочную деятельность в многообразии созерцания. Поэтому самосознание освобождается от личной индивидуальности и обозначается как «общее самосознание»» [6, с. 356]. Трансцендентальное эго Гуссерля также свободно от психологизма и именно оно становится опорой для intersубъективности Гуссерля, которую он целенаправленно защищал: «Нарушена же была методичность, неправильно было сразу вскакивать в трансцендентальную intersубъективность, перескакивая при этом через изначальное Я [Ur-Ich], эго моего эпохе, всегда остающееся уникальным и по лицам не склоняемым» [3, с. 248]. Так за счет «преодоления субъективизма радикальным субъективизмом» открывается регион универсальных интенциональных смыслов и на практике разрешается проблема релятивизма и понимания.

Актуализация этих идей Гуссерля особенно важна для феноменологического подхода в философии образования. Методология создания интенционального жизненного мира в пространстве университета раскрывает сферу строгого познания, непрерывно зависящего от сферы должного.

### *Литература*

1. Сокулер З.А. Герман Коген как актуальный мыслитель. Размышляя над книгой: Коген Г. Теория опыта Канта / З. Сокулер // Вопросы философии. – 2013. – №1. – С.154-164.
2. Философия и наука: проблемы соотношения. Алёшинские чтения – 2016: Материалы междунар. конф. Москва, 7–9 декабря 2016 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2016. 339 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.
4. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранное. М., 2005.
5. Белов В.Н. (Рец.) Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с. // Кантовский сборник, 2010.