

КАССИРЕР (Cassirer) Эрнст (1874—1945) — немецкий философ и культуролог. Прделал сложную творческую эволюцию, тем не менее сохранил те теоретико-методологические установки, которые усвоил и разработал в первый период своего становления как философа, в который он, начав с ученичества у Когена, смог стать одним из признанных лидеров Марбургской школы неокантианства (см.). От проблематики, связанной с философским исследованием научного познания, перешел к рефлексии над проблемами культуры и иных познавательных форм. Ключ к пониманию культуры видел в символе (см.).

Этот этап его творчества (с 1920-х) может быть обозначен как период «философии символических форм» или как период философии культуры. В это время К. воспринял и критически переработал ряд идей (нео)гегельянства (прежде всего связанных с «Феноменологией духа» Гегеля) и достаточно далеко отошел (проблемно, тематически и, частично, методологически) от ортодоксальной версии марбургского неокантианства. Следовательно, этот этап в идейной эволюции К. может быть рассмотрен и как последовательное «изживание марбуржства» (своеобразное постнеокантианство). В нем заметно влияние на него и круга идей платонизма и философии Лейбница. В последние годы жизни интересы К. все явственнее стали смещаться в область философской антропологии (см.): в 1939—1940 в Гетеборге он читал соответствующий курс. Кроме идей Шелера, которые он радикальным образом оспаривал (как ранее и идеи Хайдеггера), большое значение в этот период для К. имели личность и творчество

Швейцера. Достаточно много занимался К. и историей философии, однако в его работах в этой области достаточно отчетливо просматривается акцентировка тех аспектов истории мысли, которые непосредственно связаны с областью его прямых методологических и культурологических интересов. К. учился в Берлине, Лейпциге и Гейдельберге, стажировался в Мюнхене и Марбурге. С 1896 — ассистент Когена. Издал многотомные собрания сочинений Лейбница и Канта. Сделал типичную университетскую карьеру (лишь во время Первой мировой войны находился на гражданской государственной службе).

В 1908—1919 преподавал философию в Берлинском (приват-доцент), в 1919—1933 — в Гамбургском (с 1919 профессор, с 1930 ректор) университетах. В 1929 совместно с Хайдеггером провел семинар в Давосе, который вылился в открытую полемику между ними по проблеме «что есть человек?». Во время эмиграции, начавшейся с приходом к власти А.Гитлера, К. преподавал в 1933—1935 в Оксфордском (Великобритания), в 1935—1941 — в Гетеборгском (Швеция), с 1941 в Йельском, а с 1944 в Колумбийском (США) университетах.

Основные работы К.: «Система Лейбница в ее научных основаниях» (1902); «Понятие субстанции и функции» (1910, в русском переводе известна и как «Познание и действительность»); «Проблема познания в философии и науке новейшего времени» (т. 1—3, 1906—1920, четвертый том К. написал уже в эмиграции); «

; Жизнь и учение Канта» (1918); «Идея и гештальт» (1921); «О теории относительности А.Эйнштейна» (1921); «Язык и миф» (1925); «Философия символических форм» (т. 1—3, главная работа второго периода и всего творчества К.; т. 1: «К феноменологии языковой формы», 1923, т. 2: «Мифическое мышление», 1925, т. 3: «Феноменология познания», 1929); «Личность и космос в философии Возрождения» (1927); «Философия Просвещения» (1932); «Платоновский ренессанс в Англии и Кембриджская школа» (1932); «Детерминизм и индетерминизм в современной физике» (1936); «К логике наук о культуре» (1942); «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры» (1944, работа содержит эскиз кассиреровской концепции философской антропологии); «Руссо.

Кант. Гете» (1945); «Миф о государстве» (опубл. в 1946) и др. К. изначально исходил в своей философии из кантовской проблемы «исследования возможностей опыта», т.е. критицистской установки и трансцендентального метода, и в духе Марбургской школы сделал предмет своего анализа научное (по)знание. Система Канта для него не конец, а лишь начало критики разума.

В центре внимания К. — конструктивно-конституирующая роль разума, полагающего предмет собственного исследования: «предмет есть то, чем он оказывается для нас, он есть сумма наличных и возможных способов действия». Отсюда антисубстанционализм и антионтологизм (антиметафизичность) К.: «...В многообразии и изменчивости явлений природы мышление обладает относительно твердыми опорными точками только потому, что оно само их утверждает.

В выборе этих точек зрения оно вовсе не связано заранее явлениями; но оно оказывается его собственным делом, за которое оно ответственно в конечном счете только перед самим собою». Отсюда и методологизм К.: только рефлексия точек зрения позволяет увидеть возможное как существенное, заставляет принять его во внимание, а в соотношении с опытом, определить, какая из точек зрения (уже схватываемый ею тип связи) применима «к данному случаю» («мы вписываем данные опыта в нашу конструктивную схему и получаем таким образом картину физической действительности»). Тем самым, по К., познающий субъект всегда имеет дело с той или иной степени уже логически оформленным

"материалом"; "Мы никогда не можем противопоставить понятиям, которые мы анализируем, данные опыта как голые "факты"; в конце концов мы всегда имеем дело с определенной логической системой связи эмпирически-данного, которая измеряется на другой аналогичной системе и обсуждается, исходя из нее";.

Следовательно, все о чем можно рассуждать, дано в (по)знании, а философия, в конечном итоге, и призвана методологически обеспечивать это (по)знание. Соответственно нет никакой "пропасти" между бытием и сознанием, их разрыв есть следствие "частичных" точек зрения.

Место их единства — конструируемый и конституируемый в опыте предмет, который следует понимать "не как субстанцию, лежащую по ту сторону всякого познания, а как объект, формирующийся в прогрессирующем опыте";.

Предмет, тем самым, находится не вне, а внутри знания: "Познать содержание — значит превратить его в объект, выделяя его из стадии только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. Мы, таким образом, познаем не "предметы" — это означало бы, что они раньше и независимо определены и даны как предметы, а предметно, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи.

Понятие предмета, взятое в этом смысле, уже не представляет собой последней границы знания, а, наоборот, его основное средство, пользуясь которым оно выражает и обеспечивает все то, что сделалось его прочным достоянием";.

Но отсюда вытекает, что предмет науки эволюционирует, а коль скоро он неразрывно связан с субъектом, то необходимо признать и определенную "предзаданность" субъекта социокультурной познавательной ситуацией, в которую он вписан, и его собственной точкой зрения, координирующей его во взаимодействии с миром (и в свою очередь "предопределяющей" предмет). Бытие не субстанционально, а "относительно";, в том смысле, что оно есть "производная" в складывающейся системе "отношений";. Современная наука, следовательно, должна изучать не субстанцию, а законы, связи и отношения, не данное, а заданное, т. е. функциональные (корреляционные) зависимости. Тем самым центральным в философии как методологии науки становится понятие функции, благодаря которой наличное только и получает значение. Это понятие позволяет К., с одной стороны, проследить прогрессирующее преодоление эмпирического материала в науке, с другой — показать связь понятий с

фактуалистичностью, влияние последней на изменение собственной формы — понятия. Под этим углом зрения К. совершает свою (ре)конструкцию философского (и научного) познания, пытаясь показать, что оно подчинено последовательному преодолению «эмпирически данного», не изжитого еще со времен Аристотеля, в работах Декарта, затем «данного созерцанию», т.е. наглядного, сохранившегося у Декарта, в работах Лейбница и, наконец, построению новой концепции рассудка у Канта (хотя последний и восстановил понятие созерцания).

Таким образом, линия развития (по)знания — это нарастание его интеллектуализации, с одной стороны, и деонтологизации (десубстанционализации) — с другой. Понятия в этом процессе все больше становятся функциями, осуществляющими связь многообразного в единстве через установление отношений между элементами (т.е. конструирующими предметы через отношения). Естествознание, соответственно, все больше становится не столько физикой образцов и моделей (схем), сколько физикой принципов, подтверждением чему служит теория относительности А.Эйнштейна. В современном (по)знании «схематизм образов уступил место символизму принципов»;

Помыслить предмет — значит отнести его к чему-либо другому, чем он сам. Познать — значит найти ряд, в который вписывается элемент, и конституировать принцип этого ряда. Мышление, соответственно, — это ряд опосредования. По сути же К. вводит понятие знака-символа как конституирующе-конституируемого посредника в актах мышления. «

;Всякое теоретическое определение и всякое теоретическое овладение бытием связано с тем, что мысль, вместо того, чтобы непосредственно обращаться к действительности, устанавливает систему знаков и употребляет их в качестве представителей предметов. В той мере, в какой осуществляется эта функция представительства, бытие только и начинает становиться упорядоченным целым, некоторой ясно обозримой структурой»;

Освобождение же от «образности» в науке параллельно ведет к плюрализации философии, рефлексизирующей науку, так как исчезают «абсолютные точки отсчета». Стремясь описать мир с «ничьей» точки зрения, философия всегда ограничена в этом своем стремлении наличной культурой, в которой осуществляется познание и функционирует знание. Отсюда и интенция К. к расширению проблемного поля методологических исследований, которая привела его к необходимости ограничить притязания научного разума. Объективность научного познания должна быть рассмотрена совместно и внутри субъективности мира культуры. Тем самым критика разума перерастает у К. в критику культуры (иначе: критика разума

возможна лишь как критика культуры).

Исходно некое «праотношение» как отношение духа к культуре.

Научное познание выступает тогда лишь как определенная (хоть и сущностная) спецификация этого отношения. Соответственно, тогда и философию нельзя редуцировать к методологии естествознания. Философия становится философией культуры, а вопрос «как возможно познание?» переформулируется в вопрос о том, «как возможна культура?». Не мир «сам по себе» или данный только в методологической рефлексии науки есть поле интереса философии, ее интересует, в конечном счете, все культурное пространство. Согласно К., «не вещи, но фантазии и предрассудки терзают человека», и лишь затем артикулируются мысли и идеи. Следовательно, научное познание, направленное на вещи, есть лишь одна из знаково-символических форм организованности культуры.

Логика отношений, изучаемая наукой, является «случаем» логики знаков-символов. Она конституирует особую культурную (символическую) форму, наряду с языком, мифом, а также религией и искусством. «...Во всех них происходит не столько определенное оформление мира, сколько формирование мира, объективной смысловой взаимосвязи и объективной целостности воззрения». Существующие (выделяемые) формы культуры конституируют разнокачественность и модальный плюрализм культуры, которая может быть понята как символически значимое построение мира. Культурные формы — «это не различные способы, которыми одно сущее в себе действительное открывается духу, а пути, которыми дух следует в своей объективации, т.е. в своем самовыражении».

Эти формы объединяют «многообразие» культуры в некоторые целостные образования, обладающие внутренним единством. Это единство как раз и задается, согласно К., как (символическая) функция — порождающий многообразие закон, специфичный для каждой из выделяемых форм.

Поэтому ни одна из них не может быть ни сведена к другой, ни выведена из нее: «Достижения каждой из них должны быть оценены сами по себе, а не нормами и целями чего-то другого». Все формы обладают автономностью, они не есть ступени «развертывания» духа, а скорее «рядоположены».

В этом отношении каждая из них и все они вместе есть лишь «фон», позволяющий понять специфику каждой из них. Они получают свой смысл и значение от

собственного места в культуре и в противопоставлении-соотношении с другими формами. Но тем самым каждая из них (ре)презентирует собой (в меру своих возможностей выражает (презентирует), представляет (репрезентирует), концептуализирует(рефлексирует) и всю целостность культуры. "Всякая отдельная реальность сознания обладает определенностью как раз потому, что в нем одновременно соплагается и репрезентируется целостность сознания.

Только в этой репрезентации и посредством нее возможно то, что мы называем данностью и "наличностью" содержания. Более того, и каждый элемент многообразия, порожденный (предзаданный) символической функцией внутри формы, может (ре)презентировать саму эту форму, так как (ре)презентирует и сам породивший ее закон (символическую функцию). "Частное чувственное содержание, не переставая быть таковым, приобретает власть представлять универсальное для сознания. От простого единства символа и объекта дух, проходя через их различие-разделение, приходит к представлению объекта как символа.

Между интеллигибельным и феноменальным обнаруживается единство, схватываемое в символах, которые и составляют собой порождающий принцип каждой из форм и культуры в целом. Символ — это единственная возможность видения в многообразии единого (инвариант вариантов), он — синтетическое "начало" культуры, позволяющее осмысленно действовать в мире. Культура "является" "интерсубъективным миром", миром, который существует не только во "мне", но доступен всем субъектам, в котором они все должны соучаствовать.

Однако форма этого соучастия совершенно иная, нежели в физическом мире.

Вместо того чтобы относиться к одному и тому же пространственно-временному космосу вещей, субъекты находятся и объединяются в общем образе действий. Последний, проявляясь как стандартно-типичные способы обмена в социуме, "санкционируется" пониманием на уровне организованностей знаков-символов, задающих определенные картины-модальности видения мира. Тем самым знак-символ выступает у К. как всеобъемлющий медиум, позволяющий в чувственной (практической) явленности увидеть конструирующую идеальность духа. Ему присуще (неизменное) идеальное значение, реализуемое в конкретном содержании объемлющей последней формы. Символ здесь — функциональный коррелят.

Презентируясь в чувственном, он репрезентирует собой всю культуру, что может и должно быть концептуализировано в познании. Три главных способа жизни человека в

культуре (впрочем как и религия и искусство), задавая разные видения мира, дают и разные способы согласования общих категорий мышления (времени, пространства, связи-причинности, сущности и числа), разные направления (векторы), которые может принять (и принимает) символический акт. Все они — пути объективации духа, конституирования мира, возвышения феноменального до всеобщего (каждый со своими претензиями), которые можно лишь функционально (корреляционно) соотнести (в философской рефлексии и в действовании) между собой в их самодостаточности и отличности. "

;В них целое не возникает впервые из частей, а, наоборот, конституирует их и придает им сущностное значение". Символической формой отдаления от мира данного, его репрезентации на уровне интуиции обыденного (со- и по-)знания является для К. язык, вносящий различие грамматических форм, знаков и значений, стилистик. Интуитивная картина мира полностью определяется языковыми противопоставлениями. В языке поток образов восприятия конструируется в "мир объектов" (и конституируется в качестве "поименованных"вещей, свойств и отношений), а сами образы эксплицируют свою "символическую нагруженность". "Задача языка — не просто повторять те определения и различия, что даны уже в представлении, а впервые полагать определения и различия как таковые, выделять их и делать доступными познанию".

Презентация же "самого" мира (его экспрессивное выражение) осуществляется в форме мифа как "мира грезы", но и как мира субстанционализации духовного. Миф — такая самодостаточная объективизация духа, которая противостоит "профанности" обыденного (со- и по-)знания как "священное", а тем самым и задает иное "измерение" миру. Целое реальности и действия разделяется "на мифически значимую и мифически безразличную сферы, на то, что пробуждает мифический интерес, и то, что оставляет мифически безразличным".

Мир "священного" есть мир религии. Аналогично для искусства различим особый "мир искусства". Концептуализация же мира происходит прежде всего в форме науки, способной выявлять конституирующие принципы.

В то же время каждая форма в своем становлении содержит в себе возможность прохождения стадий выражения, представления, концептуализации (возможна на уровнях восприятия, созерцания, понятия — саморазвитие культуры есть движение к понятию, к выявлению формообразующего принципа). Философия в этом аспекте —

саморефлексия культуры как таковой. Последняя, взятая в своей совокупности в ином аспекте, «может быть описана как процесс прогрессивного самоосвобождения человека». Согласно К.: «Язык, искусство, религия, наука составляют разные фазы этого процесса.

Во всех них человек развивается и апробирует новую власть, власть построить собственный мир, идеальный мир». Философия культуры, тем самым, «перевоплощается» в философскую антропологию, раскрывающую символическую функцию как творческо-порождающую в человеческой деятельности, в которой инвариантность «внутренней формы» (понятие Гумбольдта, воспринятое К.) коррелирует с исторической изменчивостью стиля, и трактующую человека как «символическое животное» (animal symbolicum). Мир культуры — это не вещный, а личностный мир. «

;Мы живем в словах языка, в образах поэзии и изобразительного искусства, в формах музыки и образах религиозного представления и религиозной веры. И только в этом мы познаем друг друга». Это не мир «далекого» (математизированного естествознания), а мир «близкого», в котором невозможно «отречься от антропоморфизма и антропоцентризма», от «масок», которые носит человек, от его историчности. «Культура становится доступной для нас, поскольку мы входим в нее, и это вхождение не связано непосредственно с настоящим. Временные различия, различия «раньше» и «позже», соотносятся здесь так же, как в физике и астрономии соотносятся пространственные различия «здесь» и «там». Но это, согласно К., не история того, «как все было на самом деле»; в духе Л. фон

Ранке и не «астрология истории» Шпенглера. Это история как (личностная) жизнь в культуре, культурой и для культуры. Живо лишь то, что входит в историческую память благодаря тому, что мы в состоянии включить это в свой внутренний мир, а тем самым и преобразовать («прошедшее, встав в центр внимания истории, получит новое значение»). Понимая прошлое как настоящее, культура творит будущее.

Дошедшие до нас «памятники» становятся историей лишь если в них будут увидены «символы». Личность, как и все человеческое, не дана с самого начала «жизнью», она символически продуцируется в истории, есть результат творческого усилия по созиданию самого себя.

Жизнь не непосредственна, ее нельзя схватить как таковую, о чем мечтала «философия жизни», так как она всегда проявляет себя в опосредованиях культурных (символических) форм. «Жизнь как таковая самоограничена и в этом

самоограничении безмолвна. У нее нет другого языка, кроме того, который ей дал дух". В культуре, как результате расчленения, само нерасчленимое целое, т.е. "жизнь", уже не присутствует. Поэтому целое может быть понято только как целое всех опосредования, как их результат.

Но тогда и жизнь должна быть понята не как начало, а как "завершение", как "итог" — смысловая организованность опыта, многомерности мира культуры. Поэтому все существующие определения человека — как разумного, как руководствующегося экономическим инстинктом (Маркс), сексуальным влечением (Фрейд), "волей к власти" (Ницше) и т.д., согласно К., недостаточны в силу своей "частичности", что обнаружил еще

Шелер, но и он не смог дать удовлетворительного определения. Человек суть "символическое животное", утверждает К., он есть как бы "место" пересечения символических форм.

Только "истолковывая символы", расшифровывая их "потайное значение", человек может "заново обнаружить изначально порождающую их жизнь", увидев "единое за многообразным" и соотнеся разные видения (картины) мира: "Лишь посредством них и только в них мы видим и имеем то, что называем "действительностью"; ибо высшая объективная истина, которая только открывается духу — это, в конечном счете, форма его собственного деяния". Овладевая символами культуры, т.е. творя, субъект обретает и самого себя как свободного деятеля: "Свобода не есть естественная принадлежность человека: чтобы ей владеть, нужно ее создавать". Мир и человек не даны, а загаданы, живя в культуре, мы обречены на творческое усилие — действительность всегда символична, а преодолеть символ можно не иначе, как опять же символически. (См. также Неокантианство, Марбургская школа неокантианства, Философская антропология.)

В.Л. Абушенко, Т.Г. Румянцева