

ГЛАВА 6

Э. КАССИРЕР И ДВИЖЕНИЕ К НОВОЙ ФОРМЕ РАЦИОНАЛИЗМА

Бергсон в своих сочинениях продемонстрировал очень плодотворный подход разрешению одного из характерных парадоксов неклассической традиции: находясь по своим истокам в резкой оппозиции к науке, по своим итогам она претендует на формирование новой методологии, настоятельно необходимой для самой науки. Однако среди тенденций неклассической философии были и такие, которые с самого начала не противопоставляли себя науке, не претендовали на окончательное ниспровержение классической рациональности, а пытались на основе анализа науки понять, как *внутри самой науки* вызревают тенденции к ее переходу в новую стадию и как возможно «эволюционное» превращение *классической* рациональности в *неклассическую*. Главной из таких тенденций на рубеже XIX и XX веков, на наш взгляд, стало немецкое неокантианство, значение которого в развитии философии XX века еще не оценено в должной степени.

Формально, неокантианцы ставили перед собой гораздо более узкую задачу, чем наиболее известные представители неклассической традиции. Используя кантовское наследие, они пытались на новом этапе развития научного познания понять суть науки и перспективы ее развития. Однако, точно так же как и Кант, по мере решения этой задачи они пришли к представлениям, которые касались гораздо более широкого круга проблем. Полученные здесь результаты оказались в удивительном созвучии с результатами их современников, гораздо более критично настроенных против науки. Наиболее сложную и глубокую систему среди представителей неокантианства создал Э. Кассирер (1874-1945), поэтому именно о нем и пойдет речь в данной главе.

6.1. Вперед к Платону: рационализм в исторической перспективе

С момента становления в XVIII в. современной системы естественных наук в европейской философии не прекращалась борьба двух направлений в обосновании научного познания — рационализма¹⁷² и эмпиризма. Каждое из них выдвигало веские аргументы в пользу своей истинности и каждое находило в прогрессивном развитии науки все новые свидетельства своей окончательной победы. Начало XIX в., казалось, должно было стать эпохой триумфа рационализма. Грандиозные системы немецкой философии не оставили камня на камне от гносеологии эмпиризма. Однако реальная история всегда богаче, чем ее спекулятивные модели; это оказалось справедливым и по отношению к истории науки. Ее развитие в середине XIX в. пришло в разительное противоречие с теми конструкциями, которые были выстроены в натурфилософских системах Шеллинга и Гегеля. Рождение и расцвет позитивизма, мгновенно завоевавшего господствующее положение в сфере философской интерпретации науки, явились естественной реакцией самих ученых на спекулятивную сложность натурфилософских построений гегелевского идеализма, представшего окончательным воплощением рационалистической методологии.

Позже, уже в начале XX в., подкупающая простота позитивистского образа науки способствовала новому взлету эмпиризма, но именно эта последняя попытка построения последовательной эмпиристской философии показала, насколько это направление изжило себя, насколько оно расходится с закономерностями нового этапа в развитии науки. Подводя некоторый предварительный итог этому периоду, можно без малейших сомнений утверждать, что эмпиризм уже принадлежит прошлому, что современная наука может быть осмыслена и понята только с помощью принципов рационалистической гносеологии, модернизированных, конечно же, с учетом изменений, произошедших в науке в течение последнего столетия. Но еще раньше, чем наука вступила в новый этап своего развития, бы-

¹⁷² В данной главе мы будем иметь в виду почти исключительно узкий смысл термина «рационализм» (см. раздел 1.1).

ли заложены основы этой новой гносеологии, модифицирующей гносеологию классического рационализма. Э. Кассирер, наряду с другими неокантианцами, одним из первых пошел по этому пути. Ранний период его творчества, охватывающий первые два десятилетия XX столетия, целиком был посвящен разработке новой рационалистической модели познания. При этом значение идей Кассирера выходит далеко за рамки проблем философии науки. Исследование научного познания оказалось фундаментом для целостной концепции всей человеческой культуры, в которой нашли себе отражение как специфические черты каждой из сфер культуры, так и их естественные взаимосвязи. Изложению этой концепции Кассирер посвятил свое главное сочинение — трехтомный труд «Философия символических форм» (1923—1929).

Очень важно отметить (подробнее об этом речь пойдет ниже), что вывод в пользу рационалистической модели науки не привел Кассирера к односторонней рационализации человека и мира его культуры; наоборот, разработка рационалистической модели научного познания естественно сочеталась в философии Кассирера с точным обозначением *границ*, за которыми теряли свою силу однозначные принципы рационалистической гносеологии. Развитие рационализма в XX в. оказалось, в первую очередь, процессом его осознанного *самоограничения*, установления пределов его применимости. Рационалистический анализ познания и всей культуры в целом подвел представителей этого направления к пониманию иррациональных или, точнее, *сверхрациональных* оснований и истоков самого рационализма.

У Кассирера этот диалектический процесс самоограничения рационализма, процесс выявления сверхрациональных истоков культуры обрел себе ясное и последовательное выражение. Первой значительной вехой на этом пути стала книга «Понятие о субстанции и понятие о функции» (1910), в русском переводе 1912 г. названная «Познание и действительность». Здесь Кассирер дал набросок новой рационалистической модели познания, истинность которой была подтверждена дальнейшим развитием науки. Именно в рамках этой модели были сформулированы те ключевые принципы, описывающие отношение сознания к реальности, которые затем получили детальную разработку в «Философии символических форм» и стали основой интерпретации всей человеческой культуры. В этой перспективе книга Кассирера предстает не только как талантливый образец философского анализа научного познания, но и как фундаментальный труд, определивший становление одного из влиятельных направлений в философии культуры XX в.

Рационализм — это, несомненно, самая давняя и самая глубокая традиция европейской философии. Даже те эпохи в ее истории, которые прошли под знаком отрицания приоритета рациональных начал в мире и человеке, никуда не ушли от его обаяния; и очень часто сама критика рационализма базировалась на рационалистической методологии, — демонстрирующей тем самым свою неискоренимую присущность глубоким основаниям европейской культуры.

Само оформление рационализма в качестве связной философской парадигмы, произошедшее в эпоху Сократа и Платона, явилось на деле только завершением долгого этапа скрытого развития его принципов, истоки которых можно найти даже в мифологическом мышлении древних греков (например, в идее рока, господствующего как над людьми, так и над самими богами). Среди определяющих положений платоновской гносеологии можно выделить два основных: во-первых, превосходство высших способностей человеческой души (рассудка и разума) над низшей (чувственностью) и, во-вторых, утверждение абсолютного приоритета математики и математической методологии в сфере научного познания мира; последнее было связано как раз с рациональной «чистотой» математики, отсутствия в ней чувственной компоненты, неизбежно присутствующей во всей других сферах научного знания.

Однако, для античного мышления платоновская методология оказалась слишком радикальной; в конечном счете, адекватным воплощением античного образа мира и человека

стала более «умеренная» система Аристотеля, в которой цели и методы процесса познания были в значительно большей степени, чем у Платона, согласованы с представлениями здравого смысла и обыденного опыта. Особенно ясно различие (и даже противоположность) методологических принципов Платона и Аристотеля проявилось в их представлениях об основном элементе процесса познания — *понятии*.

Именно Платон первым осознал необходимость дать определение самому *определению*, понять смысл самого *понятия*, прежде чем строить систему строгого научного знания. В своем философском шедевре — диалоге «Парменид» — Платон развивает диалектическую концепцию понятия, согласно которой определение содержания какого-либо понятия невозможно осуществить изолированно от содержания других, связанных с ним понятий. Смысл каждого понятия определяется только в *системе соотносимых с ним понятий* (в «Пармениде» такую систему составляют понятия «единое», «иное», «существующее», «многое» и т. д.¹⁷³). Это также объясняет, почему в системе наук Платон первое место отводит математике. Ведь именно математические объекты, математические понятия в значительной степени определяются своей ролью в соответствующей математической системе (этот принцип был последовательно реализован впервые в системе «Начал» Евклида).

Концепция Аристотеля имеет прямо противоположный смысл. Здесь в качестве абсолютно первичных рассматриваются индивидуальные сущности, в то время как отношения полагаются вторичными, зависящими от соотносимых объектов. В познании, утверждает Аристотель, необходимо начинать всегда с однозначно определенной и завершенной в себе сущности, о которой «сказываются» все многообразные (и даже противоположные) определения. Такая изолированная и завершенная в себе сущность есть *субстанция*, — основа, к которой «присоединяются» все определения-свойства. Соответственно, для Аристотеля главные элементы познания — те, которые отображают реальные целостные субстанции: это, в первую очередь, целостные чувственные восприятия и, затем, конкретные понятия, описывающие отдельные объекты во всем их качественном богатстве. Все «абстрактные» понятия, в том числе понятия отношений и математические понятия, оказываются вторичными, являясь результатом анализа и обобщения исходного уровня познания, основанного на чувственных восприятиях и конкретных понятиях.

Хотя методология Аристотеля в буквальном смысле слова не является противоположной рационализму, ее многовековое господство несомненно способствовало развитию здорового эмпиризма с его интересом к отдельному и конкретному. Недаром становление классической формы рационализма у Декарта стало итогом длительного процесса освобождения научного познания от господства аристотелевской методологии. Прежде всего Декарт, возвращаясь к Платону, вновь радикально противопоставляет рассудочное и чувственное познание. Чувственность оказывается не просто вторичной, но даже вредной, негативной способностью, которая по большей части обманывает нас, отвлекает от рациональных, абстрактных построений, дающих истинное познание реальности; только разум обладает подлинной самостоятельностью, является самодостаточным, черпает все главные принципы и идеи из себя самого и сам располагает критерием для проверки их истинности.

На первый взгляд и в другом моменте — в определении смысла понятий — Декарт возвращается к Платону, поскольку, как известно, Декарт вслед за Галилеем активно воссоздавал представление о математике как универсальном языке науки. Однако он все-таки оказался неспособен до конца преодолеть традиции аристотелевской методологии, полагая, что система абстрактных математических понятий является не заменой, а *дополнением* системы родо-видовых понятий аристотелевской логики.

Сам факт наличия в структуре познания понятий, существенно отличающихся друг от друга по своему статусу и происхождению не считался в эпоху Декарта и позже чем-то неестественным и требующим радикальных перемен в методологии познания. В гораздо

¹⁷³ См. детальный анализ этого диалога в книге: *Гайденко П. П. Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ*. М., 1980. С. 142—163.

большой степени вызывало возражения то негативное отношение к чувственности, к эмпирическому познанию, которое выступило на первый план у Декарта и было закреплено в рационалистических системах Спинозы и Лейбница. Именно проблема чувственного познания стала главной для рационализма в его дальнейшем развитии. Не случайно, Кант, совершая свой революционный переворот в понимании структуры познания, был вынужден вновь восстановить чувственность в правах как независимый от разума источник «материи» познания.

По-настоящему радикальное обновление рационализма произошло только в системе Фихте. Чувственность, рассудок и разум предстали у Фихте различными *ступенями* развития одной и той же способности субъекта. Особенно важно, что у Фихте в отличие от рационалистов XVIII века (и в соответствии с идеями Канта) процесс познания был понят как всецело обусловленный активной деятельностью субъекта не только в аспекте вторичного, частного знания, но и по отношению к самым фундаментальным, исходным принципам и идеям. Все, что есть в сознании субъекта, должно быть понято как результат деятельности самого сознания. На этой основе различие чувственности и рассудка было осознано как различие форм активности, форм творческой «энергии» субъекта. Чувственность — это первичная, исходная, наиболее фундаментальная форма деятельности, конструирующая основополагающий «слой» познаваемой субъектом реальности; рассудок — это *вторичная* форма деятельности, главным признаком которой является ее обращенность на деятельность первичную, фундаментальную. Целью «вторичной деятельности», реализующейся в рассудке, становится при этом рефлексивный анализ порожденной на первом этапе чувственной реальности.

Эта же идея творческой активности мышления, разума стала основой гегелевской версии рационализма. У Гегеля познание предстает как процесс вторичного анализа того, что первоначально, до начала познания (в метафизическом смысле) было сконструировано мышлением. Мы только потому способны с помощью последовательных рациональных процедур «открыть» структуру реальности в познании, что сама реальность во всем ее внутреннем богатстве уже была предварительно создана, «сотворена» деятельностью абсолютного субъекта или абсолютного духа. Именно поэтому в системе понятий рационализма появляется понятие интеллектуальной интуиции. Как известно, Кант отрицал возможность для рассудка и разума иметь непосредственное (интуитивное) знание, и в этом пункте он более всего сближался с сенсуализмом; по Канту, только чувственное созерцание может обладать непосредственной истиной, истины рассудка всегда являются опосредованными, т. е. имеют логический, дедуктивный, а не интуитивный характер.

Для Фихте и раннего Шеллинга, наоборот, интеллектуальная интуиция это не только возможный, но и первичный акт познания; суть его в схватывании самого процесса идеальной *деятельности*, в которой и происходит первоначальное конструирование познаваемого объекта. При этом само различие между чувственной и интеллектуальной интуицией почти исчезает. Поскольку в основе всех форм познания лежит одна и та же идеальная деятельность, лишь условно разделяемая на формы чувственности и рассудка, интуиция этой деятельности едина. Только потому, что главным определением чувственности традиционно полагается пассивное восприятие внешнего воздействия, указанная единая интуиция должна обозначаться как интеллектуальная, а не как чувственная.

По сути, эту концепцию разделяет и Гегель, несмотря на все его критические возражения против понятия интеллектуальной интуиции. Критика Гегеля только углубляет концепцию интеллектуальной интуиции Фихте и Шеллинга. Гегель акцентирует внимание на том, что *непосредственность* схватывания истины (объекта) в интеллектуальной интуиции *не является абсолютной*. Если мы остановимся на этой непосредственности, мы не сможем овладеть истиной во всей ее полноте. Непосредственность должна быть «снята», преодолена за счет выявления системы опосредований, которая скрыта в интуитивном определении каждого объекта, каждой истины. Познание и заключается в последовательном

выявлении всех опосредований, вплоть до самых фундаментальных и простых интуитивных полаганий, в которых опосредование уже совершенно отсутствует.

Вся система гегелевской философии и представляет собой такое «выявление опосредований» и, значит, претендует на полное исчерпывание знаний о мире. В соответствии с этим интуитивное знание не отрицается, но проводится различие между ограниченным набором подлинно элементарных интуитивных полаганий и безграничной сферой лишь по видимости интуитивных знаний, которые после определенной работы познания могут быть представлены как опосредованные, сведены к набору элементарных интуитивных полаганий. Тем самым процесс познания складывается из двух этапов: интуитивного схватывания (конструирования) реальности и последующего выявления всех систем опосредования, всех конструктивных элементов, задающих содержание познаваемой реальности. Вот как формулирует это Гегель: «В непосредственном созерцании я, правда, имею перед собой весь предмет в его целом, но лишь во всесторонне развитом познании, возвращающемся к форме простого созерцания, предмет стоит перед моим духом как некоторая *в себе расчлененная, систематическая* тотальность»¹⁷⁴.

Почему же столь далека оказалась от реального научного познания мира спекулятивная система категория гегелевской философии? Причина в том, что Гегель не сумел правильно выбрать метод, необходимый для реализации поставленной им цели. Смысл того «расчленения», который необходимо произвести в познании предмета, Гегель видит в опосредовании с помощью системы спекулятивных понятий и категорий. И здесь он совершает роковую ошибку: он производит опосредование интуитивно схваченного объекта через систему понятий, ничуть не более простых в своей структуре опосредования, чем то исходное определение, которое они должны «расчленить» на элементарные интуитивные составляющие. Категорически выступая против какой-либо роли интуитивного умозрения в познании, Гегель не замечает, что его собственные спекулятивные построения всецело основаны на некритическом использовании интуиции. Эта особенность философского метода Гегеля (скрытая не только от него самого, но и от его ближайших последователей и критиков) в настоящее время уже не вызывает никаких сомнений, после глубокой и плодотворной работы, проделанной европейским неогегельянством¹⁷⁵. В результате, «подлинно научная» система понятий, которую выстраивает Гегель, на деле оказывается системой, в которой господствует субъективная, произвольная интуиция ее создателя, часто ничего общего не имеющая с объективной логикой развития научного познания. По-настоящему объективное «расчленение» интуитивного и сложного в себе знания возможно только с помощью абсолютно универсального метода, который использует действительно *элементарные и общезначимые* интуиции, исключая возможность субъективного произвола в их интерпретации и применении.

Субъективность и произвольность построений Гегеля настолько противоречила реальному процессу развития науки XIX в., что возникновение новой версии эмпиризма стало неизбежным. В противовес спекулятивному конструированию «окончательной» истины о реальности, который почти не считается с опытом и не предполагает возможности появления в опыте чего-либо принципиально нового, позитивизм провозгласил *открытость* реальности, ее непредсказуемость и богатство, невыводимые из положенных нашим мышлением принципов.

На этом фоне задача новой формы рационализма, появившейся в самом конце XIX в., заключалась в том, чтобы, не отрицая богатства эмпирического уровня познания и не пренебрегая им, в самом этом богатстве *выявить господство рациональных структур*; причем эти структуры должны были быть действительно элементарными и однозначными, чтобы с их помощью можно было провести общезначимое «опосредование» сложных интуитивных истин. В решении этой задачи рационализм естественным образом от Гегеля

¹⁷⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 278—279.

¹⁷⁵ См. в особенности: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 50—71.

обратился к Канту. Это обращение стало главным делом неокантианства, однако его можно найти и в феноменологии Э. Гуссерля (в первую очередь это относится к работам, группирующимся вокруг «Логических исследований»).

Поскольку Кант сознательно отказался от строгости рационалистической теории познания, допуская в свою философию очевидные элементы сенсуализма, такое движение от Гегеля к Канту кажется нелогичным. Однако в непоследовательности кантовского рационализма кроется одно существенное преимущество перед гегелевскими псевдорационалистическими конструкциями.

Кант признает самостоятельность и первичность чувственности в познании, ее несводимость к высшим способностям. Однако делает он это, как известно, не для того, чтобы объявить чувственность чисто пассивной способностью, только лишь «проводящей» воздействие реальности на сознание. Главное для него — принципиально иной, чем у рассудка, характер тех форм, через которые чувственность осваивает «материю» познания. Априорные формы чувственности радикально отличаются от априорных форм рассудка. Если последние — это понятия, понимаемые в духе традиции, идущей от Аристотеля, то первые — это *интуиции пространства и времени*, которые, в свою очередь, абсолютно адекватно фиксируются в *абстрактно-математических структурах* соответственно трехмерного евклидова пространства и числового ряда. Тем самым Кант вводит в качестве основополагающих для познания такие структуры (*рациональные* по своему существу), которые с гораздо большим правом, чем традиционные родо-видовые понятия, могут рассматриваться как *элементарные* и которые в большей степени пригодны для выстраивания цепей опосредования, необходимых для того, чтобы превратить каждое конструктивно-сложное интуитивное знание в явно выраженную систему элементарных интуитивных представлений.

Исправление «непоследовательности» кантовского рационализма должно было состоять не в возвращении к опосредованию каждого знания с помощью системы традиционно определяемых понятий, а наоборот, в признании универсального значения выявленных Кантом абстрактно-математических структур как инструментов опосредования *любого* знания и *любого* понятия. В этом случае «рационализация» чувственности может быть осуществлена не с помощью универсализации традиционной системы понятий, а за счет полагания в основе деятельности и чувственности, и рассудка (вместе с его системой родо-видовых понятий) набора абстрактно-математических структур типа структуры числового ряда или трехмерного евклидова пространства.

Главное здесь — это отказ от традиции, заданной Аристотелем и полагающей систему родовых понятий универсальной основой познания. Вместо этого на роль универсальных орудий познания предлагаются математические понятия, которые существенно отличаются от понятий, опирающихся на системы реальных объектов-субстанций и получаемых с помощью классификации и обобщения. Специфика математических понятий заключается в том, что здесь акцент переносится с реальных объектов на абстрактные *отношения* между ними (при этом природа самих объектов становится несущественной). Это та самая традиция, родоначальником которой, как уже упоминалось, был Платон.

Таким образом, в своем естественном развитии рационализм в начале XX века через Канта возвратился к своим истокам — к платоновскому представлению о том, что в основе всей реальности и всего нашего познания лежат абстрактные математические структуры, структуры отношений (идеальные числа Платона).

6.2. Образ науки в «новом рационализме»

В своей книге «Понятие о субстанции и понятие о функции» Кассирер наглядно показывает, что, несмотря на все принципиальные различия, рационализм и эмпиризм XVIII—XIX веков схожи в одном признаке: они в равной степени используют теорию понятия, сформулированную Аристотелем. Одной из ее важнейших особенностей является представление всей системы понятий в виде жестко выстроенной иерархии, в которой более общие понятия включают менее общие подобно тому, как целое включает все свои части. Правда, эмпиризм придавал этому «включению» чисто формальный характер, полагая, что содержание единичных объектов и частных понятий, по существу, не имеет непосредственной взаимосвязи с содержанием общего понятия (объект «содержится» в понятии так же, как гербарий содержится в ящике, куда его поместил коллекционер). В этом случае обладание понятием не означает, что мы обладаем всеми возможными индивидуальными объектами.

В рационализме та же теория понятия вела к более радикальным следствиям. Поскольку включение индивидуальных объектов в понятие интерпретировалось не в формальном, а в содержательном смысле, обладание общим понятием обязательно подразумевало, что мы тем самым «обладаем» (хотя бы потенциально) всеми индивидуальными объектами. Особенно наглядно этот вывод проявился у Лейбница, в философии которого познание приобретает характер чистой тавтологии, сводимой к положению $A=A$. От этого же вывода никуда не ушел и Гегель, несмотря на все его возражения против теории рассудочных, абстрактных понятий. Высшее понятие его системы — понятие Абсолютного Духа — уже несет в себе все более частные понятия, более того, даже всё единичное, и поэтому обладание этим высшим (спекулятивным) понятием фактически «завершает» познание, в котором уже не может появиться ничего нового.

Тот радикальный шаг, который сделало неокантианство в теории понятия — это окончательное расставание с аристотелевскими представлениями. В качестве основы для определения понятия в трудах представителей марбургской школы неокантианства было предложено рассматривать не совокупность индивидуальных объектов или фактов, а *системы отношений* между индивидуальными объектами. В основе процесса образования понятий лежит не представление о субстанции, обладающей изолированными качествами, а понятие *функции*, связывающей индивидуальные объекты.

В этом случае понятия уже не могут быть представлены как «входящие» друг в друга. Если мы понимаем понятие как функцию, то более общее понятие нужно рассматривать как более сложную функцию, к которой другие относятся как ее «варианты», а не как «части». Более общая функция координирует частные, причем последние могут существенно отличаться от нее как по форме, так и по содержанию. Наглядные примеры такого соотношения дает математика (некоторые из них приведены и в книге Кассирера). Если мы возьмем, например, какую-либо математическую функцию F , заданную на векторах евклидова пространства произвольной размерности, то ее конкретная форма в пространстве размерности N , конечно, будет частным случаем той же функции, определенной в пространстве размерности $N+1$, однако свойства функции в пространстве размерности N при этом могут существенно отличаться от свойств той же функции, заданной в пространстве размерности $N+1$, и, что самое главное, свойства функции в разных пространствах могут оказаться *независимыми* друг от друга. Эту особенность математических понятий (понятий-функций) впервые описал Кант через противопоставление аналитического и синтетического знания. Понятия математики носят синтетический характер, поскольку каждое из них предполагает *свой особый творческий акт сознания*, и вся совокупность этих актов не может быть представлена в виде иерархической последовательности подчинения и включения. Каждый из этих творческих актов обладает своей спецификой и может (и должен) быть скоординирован с другими, но не выведен из них.

Заслуга неокантианства заключалась в том, что это представление было перенесено на все понятия, и тем самым содержащаяся в кантовской гносеологии идея творческой активности сознания была доведена до логического завершения: все наше познание пред-

стало как непрерывная цепь творческих синтетических актов сознания, конструирующих познаваемую реальность.

Здесь неизбежно встает вопрос о том, что такое само сознание, какова его роль в структуре реальности. Кассирер не оставляет этот вопрос в стороне, именно через его рассмотрение он выходит за пределы неокантианской гносеологии и формулирует идеи, которые составят основу его философии культуры. В книге «Понятие о субстанции и понятие о функции» эта важнейшая тема появляется только в последних разделах; она будет рассмотрена нами позже. Главные же усилия Кассирер направляет на прояснение смысла нового определения понятий, связанного с интерпретацией их в качестве «функций», и доказательство универсального значения понятий-функций для современного естествознания.

Обычное представление о функции предполагает, что предварительно задана ее предметная область, система объектов, на которых она определена; в этом случае соотносящиеся элементы предшествуют в логическом смысле самим отношениям. Кассирер предлагает иной вариант понимания: нужно осознать отношение (функцию) как *первичное* перед тем, что *вступает* в отношения. В первых двух разделах своей книги он наглядно демонстрирует, как в развитии математики происходило последовательное освобождение от традиционного полагания в основу математических теорий — таких как арифметика и геометрия — неких независимо от них определенных математических объектов. По сути, Кассирер доказывает, что не исходно определенные числа и геометрические фигуры являются основой для построения арифметики и геометрии, а наоборот, арифметика и геометрия как теоретические системы, описывающие отношения между некими объектами, задают смысл указанных объектов как чисел и фигур.

В этом контексте одной из важнейших проблем оказывается проблема *наглядности* в математике. В системе Канта ключевые математические объекты — числа и геометрические фигуры интерпретируются как элементарные представления (чистого) *чувственного* созерцания. При этом отрицая, вопреки многовековой традиции, пассивность созерцания в сфере чувственного восприятия, Кант признает определяющим для этой сферы другой характерный признак — *наглядность* (в противоположность абстрактной ненаглядности понятия). Признание математических объектов связанными с чувственностью означает для Канта их неустранимую наглядность. Но свойство «наглядности» заключается в том, что смысл соответствующего математического объекта опознается в нем самом *независимо* от всей остальной системы математических объектов. Фундаментальность наглядности — это фундаментальность *изолированного* полагания объекта по сравнению с той системой отношений, в которой он участвует в рамках математической теории. Для того, чтобы устранить непоследовательность кантовского понимания математики (а более широко — непоследовательность кантовского рационализма) необходимо было отвергнуть именно убеждение Канта в чувственной наглядности элементарных математических объектов.

Рассматривая развитие геометрических теорий (особенно в рамках проективной геометрии, возродившей на какое-то время идеал наглядности), Кассирер задается вопросом: как взаимосвязаны между собой структура изолированного геометрического объекта (геометрической фигуры), воспринимаемого в виде наглядного образа, и структура отношений, связывающих различные объекты в рамках единой теоретической системы. Проводимый в книге анализ ведет к однозначному ответу: структура элементарного объекта — это наглядное (и потому носящее *частный* характер) воплощение структуры отношений, связывающих различные объекты. Знание конкретной структуры элементарного объекта необходимо только до тех пор пока еще не выявлена во всех деталях система отношений между элементарными объектами. После того как она установлена, внутренняя структура отдельных элементарных объектов оказывается несущественной, поскольку их специфика из «внутреннего» плана целиком переводится во «внешний» — в специфику тех отношений, которые связывают их друг с другом. Всё, что остается для «внутренней» характеристики каждого объекта, — это полагание его как *другого* в сравнении с остальными. Геометрия (как и любая другая математическая теория) превращается в форму опи-

сания некоторой системы абстрактных отношений, где в качестве соотносимых элементов выступают объекты разных типов: типа А, В, С, и т. д. Внутренний характер самих А, В, С становится абсолютно неважным. Более того, даже само определение А как А, В как В и т. д. является *избыточным* в этой системе отношений, поскольку различие соотносимых элементов приобретает эффективный, «наблюдаемый» характер только через различие частных систем отношений. Условно говоря, в отношения вступают некоторые «нечто» различных типов, причем само утверждение «данное “нечто” имеет тип А» есть следствие положения «данное “нечто” имеет такую-то систему отношений с другими “нечто”».

Анализ, проведенный Кассирером, показывает, как развитие геометрии было связано с последовательной борьбой *против наглядности*. Чувственная наглядность элементарных математических объектов является их *недостатком*, а не преимуществом. Те из отношений, которые в «свернутом» виде содержатся в наглядном образе, именно в силу этой наглядности с трудом поддаются рациональному анализу; поэтому сохранение наглядных элементов в структуре математической теории ведет к тому, что в ней не удастся дойти до самых элементарных интуитивных элементов, с помощью которых можно осуществить полное «опосредование» всех сложных интуитивных представлений.

«Борьба с наглядностью» затрагивает не только геометрию, это касается и представления о числах в арифметике. Интуиция числа также обременена избыточной наглядностью, связанной с идеей количества (например, количества предметов, соответствующего данному числу). Преодоление этой формы наглядности ведет математику к такому состоянию, в котором происходит окончательное устранение (на уровне фундаментальных интуиций) традиционного различия ее объектов (чисел, геометрических фигур, алгебраических выражений и т. д.). Итог этого процесса Кассирер видит в универсальном «учении о многообразиях», которое должно поглотить все разделы традиционной математики. Понятие многообразия в этом случае становится исходным интуитивным представлением, задающим предельно абстрактную систему отношений между однотипными элементами «многообразия». Все богатство более конкретных объектов математики получается за счет конкретизации свойств этой исходной системы отношений. «Свертывание» этих отношений в одном акте «интеллектуальной интуиции» в свою очередь приводит к формированию наглядных образов сложных математических объектов, типа геометрических фигур.

Фактически Кассирер в своей книге дает философское обоснование той тенденции к единству математического знания, начало которой было положено в конце XIX в. в теории множеств Георга Кантора. В дальнейшем «наивная» теория множеств Кантора испытала кризис и, по сути, была отвергнута в качестве универсальной основы математики (после открытия в 20—30-е годы XX в. парадоксов теории множеств), однако, в конечном счете, та идеология, о которой ведет речь Кассирер доказала свою справедливость. В настоящее время аксиоматическая теория множеств выступает как безусловный источник всех математических теорий, причем ее ключевое понятие — множество — совпадает по смыслу с используемым Кассирером понятием «многообразия» (чистая система отношений между неопределенными «нечто»).

Однако наибольшую трудность для развиваемых Кассирером принципов представляет интерпретация понятий наук о природе: физики и химии. Посвященные этой теме главы книги «Понятие о субстанции и понятие о функции» дают немало конкретных примеров того, как физика и химия все в большей степени преодолевают представление о вещах-субстанциях и все в большей степени используют понятия-функции, главный смысл которых в координации элементарных свойств и параметров реальности. Особенно ясно это прослеживается в развитии представлений об атоме. Первоначально в истории естествознания атом понимался как замкнутый, изолированный элемент реальности («субстанция»), все характерные свойства которого определяются независимо друг от друга (размер, форма, вес, внутренняя энергия). Однако развитие физики вело к постепенному переходу «внутренних» характеристик во «внешние», определяемые через отношения между атомами. Кульминацию этого процесса Кассирер видит в преобразовании атома просто в

динамический центр сил, что было сделано в концепции Бошковича. Здесь происходит окончательная «десубстанциализация» атома; все его характеристики интерпретируются как результат взаимодействия между системами атомов. Итог анализа развития естествознания (физики и химии) формулируется Кассирером в следующей форме: «мы можем достичь до *категории* вещи лишь через *кате́горию* отношения. Мы не постигаем в абсолютных вещах отношений, являющихся результатом их взаимодействия, а сгущаем познание эмпирических связей и превращаем его в суждения, которым мы приписываем предметную значимость»¹⁷⁶.

Можно согласиться с Кассирером в том, что в своем развитии естествознание неуклонно идет ко все большей цельности и единству, к той форме, где главным для него становится описание многообразия отношений между элементарными объектами типа атомов и молекул (в современной физике их место занимают элементарные частицы и поля взаимодействий), причем само содержание понятий об этих элементарных объектах сводится постепенно к определению связывающих их систем математических отношений (так в современной единой теории всех физических взаимодействий элементарные частицы интерпретируются как инварианты некоторой сложной системы математических преобразований, действующих в четырехмерном пространстве Минковского¹⁷⁷). Ситуация кажется полностью идентичной той, к какой в своем развитии пришла математика.

Тем не менее принципиальное отличие наук о природе от математики состоит в том, что в них теоретическое знание всегда должно иметь хотя бы минимальную координацию с опытом, с эмпирическими фактами, обладающими, на первый взгляд, относительной независимостью от интерпретирующей их теории. Поэтому «борьба с наглядностью», которую математика осуществила достаточно легко, в других естественных науках не достигает столь просто своей цели. Чувственная наглядность описываемых здесь объектов носит несколько иной и более существенный характер, чем, например, «чистая» наглядность геометрических фигур.

Очевидно, что для идеологии «нового рационализма» проблема соотношения эмпирических данных и теоретических построений является ключевой. Подход к решению этой проблеме в неокантианстве впервые наметил П. Наторп, который так интерпретировал смысл «созерцания»: «Оно *есть* мышление, но только не простое мышление закона, а полное мышление предмета. Оно относится к мышлению понятия так же, как функция в ее действии и завершении относится к закону функции»¹⁷⁸. Кассирер вслед за Наторпом утверждает, что факт является всего лишь реализацией, частным воплощением «функции», заданной теоретическим понятием (или совместным действием нескольких таких «функций»). Это означает, что в развитии научного познания определяющая роль должна принадлежать теоретическим понятиям и моделям, в то время как эмпирические данные, факты во все большей степени должны превращаться в подсобное средство для развития теории, необходимое только для «доработки» теоретических конструкций и их согласования друг с другом.

Предельно ясно эта мысль была высказана Кассирером в более поздней работе (опубликованной в 1921 г.), посвященной философскому анализу теории относительности. Согласно Кассиреру создание этой теории можно рассматривать как наглядное подтверждение тех принципов, на основе которых представители марбургской школы неокантианства пытались объяснить развитие научного познания, и, в частности, как доказательство определяющей роли теоретических моделей по отношению к опытным данным.

Как известно, специальная теория относительности, созданная А. Эйнштейном в 1910-е годы, по сути, не является «теорией» в точном смысле этого слова; она представляет со-

¹⁷⁶ Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. С. 396.

¹⁷⁷ См.: Менский М. Б. Метод индуцированных представлений. Пространство-время и концепция частиц. М., 1976. С. 5—6.

¹⁷⁸ Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5. СПб., 1913. С. 108.

бой новую (по отношению к классическим представлениям) систему принципов, определяющих *структуру и смысл процедуры измерения* основных параметров физического объекта (таких как длина, временной интервал, скорость, масса, сила). Главный «гносеологический урок» теории относительности Кассирер видит в том, что здесь однозначно разоблачается иллюзия самодостаточности опытных данных, их независимости от системы теоретических принципов. «Не часы и не телесные линейки, — пишет он, — но принципы и постулаты оказываются, собственно говоря, последними измерительными инструментами... Ибо в многообразии и изменчивости явлений природы мышление неизменно обладает относительно твердыми опорными пунктами только потому, что оно само их утверждает»¹⁷⁹.

Но научный эксперимент (или акт измерения) есть специальный случай обычного восприятия, формирующего наш «жизненный мир»; в связи с этим сделанный вывод может быть существенно обобщен. Последовательное проведение принципов рационалистической гносеологии требует признания «неистинности» непосредственного «жизненного мира», в котором мы живем и который определен действием нашей чувственной интуиции. Значение науки в этом контексте состоит в том, чтобы разоблачать эту «неистинность» и постепенно заменять привычный нам «жизненный мир» на тот образ реальности, который выстроен с помощью строгих, математически точных понятий науки. Кассирер совершенно определенно обозначает эту цель, когда заявляет, что современная ему наука (в первую очередь — физика) «должна пройти свой путь до конца; она не вправе останавливаться ни на каких, даже самых изначальных и основных образах сознания: ибо ее специфика и познавательная задача именно в том и заключается, чтобы превратить все считающееся в чистое число, всякое качество в количество, всякий частный образ в общую схему порядка и в силу этого превращения впервые научно “понять”»¹⁸⁰. Наука в своем развитии должна *уничтожить* «жизненный мир», созданный нашим обыденным восприятием, и заменить его — по крайней мере в той сфере нашего бытия, которая связана с понятием *истины*, — миром теоретических конструкций, построенным с помощью строгих понятий-функций.

В этом пункте, который является своеобразным *punctum salience* для «нового рационализма», проявляется подлинная глубина и радикальность этого направления — не столько как одной из форм интерпретации научного познания, сколько как целостного философского мировоззрения, выражающего совершенно новое (в сравнении с классическим рационализмом) представление о человеке и его месте в бытии.

6.3. Проблема «жизненного мира»

Еще раз внимательно всмотримся в проблему «жизненного мира». В чем суть противоречия между обыденным восприятием мира, связанным с действием нашей чувственной интуиции, и его теоретическим освоением с помощью абстрактных моделей науки? В том, что теоретическое познание у малывает значение всего отдельного, единичного, индивидуального, растворяет его в системах абстрактных отношений. Напротив, наше обыденное восприятие в значительной степени ориентировано на индивидуальное и придает *непреодолимую ценность* именно индивидуальному, отдельному. Ребенок, который не хочет расставаться со старой, истрепанной игрушкой, придавая ей абсолютную, незаменимую ценность, кажется для взрослого смешным, однако на деле его убеждение является просто предельным выражением универсального свойства, присущего сознанию, — способности придавать особую ценность отдельным объектам и явлениям, словно концентрирующим в себе значение и ценность всей реальности.

Так ли уж ошибочно это убеждение? Рассматривая все богатство проявлений бытия, мы должны признать, что бытие помимо качества единства обладает качеством *индивиду-*

¹⁷⁹ Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. Пг., 1922. С. 23.

¹⁸⁰ Там же. С. 129.

альности, конкретности, которое реализуются в нашем эмпирическом мире через обособленное существование единичных сущностей. Это качество имеет два аспекта. «Негативный» аспект, проявляющийся в нецельности и невсеобщности отдельного, сочетается с «позитивной» характеристикой *индивидуальной полноты, неповторимого своеобразия*. Мир, в котором господствовало бы только единство, полностью исключаящее свою противоположность — самобытность отдельного — был бы «бескрасочным» миром — подобным той тьме, в которой все кошки серы. Богатство и полнота мира предполагают равноправие метафизических качеств единства и обособленности, однородности и индивидуальности. Тот факт, что теоретическое естествознание в своем развитии постепенно нивелирует самобытное значение отдельных объектов и во все большей степени опирается на всеобщие структуры отношений, выявляющих «однородную» целостность реальности, означает, что в сфере науки мы делаем акцент на одной ее стороне, одном ее фундаментальном качестве, отодвигая в тень другое. Но, в конечном счете, именно последнее делает структуру нашего «жизненного мира» несводимой без остатка к набору понятий-функций. Таким образом, в рассмотренной выше проблеме «жизненного мира» открывается новый, очень важный аспект. «Упорство» нашей чувственной интуиции, не признающей приоритета теоретических моделей над моделями, оформляющими структуру «жизненного мира», оказывается глубоко обоснованным и выражающим стремление нашего сознания к схватыванию — или конструированию (если точно придерживаться принципов неокантианской гносеологии) — второй важнейшей стороны реальности, выражающейся в свойствах индивидуальности, конкретности, обособленности.

Классический рационализм предполагал, что функция сознания, ответственная за порождение рациональных моделей, оформляющих «материю» восприятий является главной и единственной его функцией. Такое ограничение всего богатства способностей сознания и приводит к представлению о том, что рациональные модели науки способны полностью заменить живые и полнокровные образы «жизненного мира».

Но все обстоит не так просто — чтобы понять и объяснить полноту и богатство реальности, необходимо предположить, что «жизненный мир» представляет собой результат совместного действия *многих* независимых и существенно различных функций сознания. Высказывая это предположение, Кассирер называет указанные функции сознания *символическими функциями*, или *символическими формами*. Именно понятие символических функций становится центральным в кассиреровской философии культуры, Кассирер утверждает, что именно с помощью этих функций происходит преобразование хаоса чувственной «материи», данной сознанию, в связный и целостный мир человеческого восприятия и человеческой культуры (т. е. в реальность). Результатом действия каждой из символических функций является определенная сфера культуры, при этом отношение отдельного «факта» культуры к соответствующей символической функции Кассирер понимает точно так же, как в своей книге 1910 г. он описывал отношение факта и понятия-функции в области научного познания.

Каждая символическая функция есть аналог кантовской априорной формы, однако здесь, как и в случае с определением сущности понятия (о чем шла речь выше), Кассирер пытается избавиться идею априорных форм от непоследовательности, связанной с постоянным стремлением Канта радикально развести формы чувственного и рассудочного познания, а также с подспудной приверженностью Канта к представлениям классического рационализма. Единство человеческого духа проявляется в том, что все символические функции происходят из одного источника и едины в своей сущности, причем их невозможно ни «редуцировать» к одной из них (как это пытался сделать классический рационализм вплоть до Гегеля), ни абсолютно обособить друг от друга с помощью оппозиций рациональное—иррациональное, логическое—интуитивное (что было характерно для всех школ иррационализма и чего, в частности, не избежал и Бергсон). Перенесение кантовской идеи априорных форм на такие сферы культуры как миф, язык, искусство и религия

позволяет снять остроту указанных оппозиций и понять их как отражение различных, но остающихся в гармоническом единстве сторон бытия и духа.

«Проблема, поставленная Кантом, — пишет Кассирер, — не связана с постижением отдельных форм логического, научного, этического или эстетического мышления. Не изменяя их природу, мы можем прилагать их к другим формам мышления, суждения, знания, понимания и даже чувствования, с помощью которых человеческий разум стремится постичь универсум как некую целостность. Подобный синтетический взгляд на универсум, подобное постижение его сущности стремится реализоваться в мифе, в религии, в литературе, в искусстве, в науке. Ничто из названного не может быть простой копией того, что дано нам в наших ощущениях. Все эти формы светятся не только отраженным светом, но и своим собственным. Они сами по себе являются источниками света... Несмотря на их различие, они внутренне едины... Это единство, которое я привык называть единством символического мышления и символических представлений, нельзя абстрагировать от его различных проявлений. Его нельзя понять как некое единое, изолированное, самодостаточное бытие. Оно есть условие всякого конструктивного процесса в сознании человека, сила, которая управляет всеми действиями, производимыми нашей ментальностью, и всей ее энергией»¹⁸¹.

Отметим, что идея глубокого единства всех символических форм как проявлений целостной творческой активности сознания не остается у Кассирера только общим постулатом. В некоторых его рассуждениях можно обнаружить попытку сведения феноменально явного многообразия символических функций сознания к более простой, *дуальной* структуре. По определению Кассирера каждая символическая форма есть способ «возвысить индивидуальное до общезначимого», есть выражение творческой энергии духа, «посредством которой простому наличному бытию придается определенное “значение”, своеобразное идеальное содержание»¹⁸². Наиболее просто этого можно достичь с помощью «преобразования» индивидуального феномена во всеобщую сущность, с помощью подчинения его общей рациональной модели. Однако чтобы объяснить многообразие символических форм (и, как следствие, — полноту и богатство реальности) необходимо, помимо этого, найти в сознании другой фундаментальный метод «возвышения индивидуального», причем такой, чтобы в нем индивидуальное не «нивелировалось» и не растворялось в общем, а признавалось значимым именно в своей неповторимой единичной обособленности.

На первый взгляд кажется, что соответствующая фундаментальная способность сознания должна быть полностью противоположной способности к конструированию рациональных моделей (понятий), поскольку последние «нигилируют» индивидуальность объекта или явления (в данном случае несущественно, что это «нигилирование» имеет различный смысл в аристотелевской теории понятий-субстанций и в неокантианской теории понятий-функций). Казалось бы, признание неустранимой ценности индивидуального может быть достигнуто только за счет радикального разрушения основ рационализма (что пытались сделать такие его радикальные критики как С. Кьеркегор и Ф. Ницше) или по крайней мере за счет абсолютного противопоставления «генерализирующей» и «индивидуализирующей» функций сознания, что было характерно для представителей баденской школы неокантианства. Однако в своих философских трудах Кассирер находит то звено, в котором происходит «развоплощение» всеобщности понятий и через которое в систему рациональных познавательных моделей совершенно естественным образом встраиваются элементы, позволяющие, *не отказываясь от рациональных структур*, схватывать (конструировать) характеристику неповторимой индивидуальности. Это звено — *метафора*.

По Кассиреру, метафора это не вторичное явление, присущее только сфере языка; понята в ее *метафизической* функции, метафора — это *источник* и *основа* всех важнейших феноменов человеческой культуры и в первую очередь древнейших из них — языка и мифа. «Язык и миф, — пишет Кассирер, — с самого начала находятся в неразрывной связи,

¹⁸¹ Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. М., 1995. С. 139.

¹⁸² Кассирер Э. Философия символических форм. В 3 т. М., 2005. Т. 1. С. 7.

из которой постепенно они вычлняются как самостоятельные элементы. Они являются различными побегими одной и той же ветви символического формообразования, происходящими от одного и того же акта духовной обработки, концентрации и возвышения простого представления. В звуках языка, так же как и в первичных мифологических образах, находит завершение одинаковый внутренний процесс: и те и другие снимают внутреннее напряжение, выражают душевные переживания в объективированных формах и фигурах»¹⁸³.

Первоначальный хаос «материи» чувственного восприятия оформляется нашим сознанием в реальное восприятие «жизненного мира» с помощью двух основополагающих функций, или актов, — логически-дискурсивного, наиболее полно реализующегося в системе научных понятий, и метафорического («лингво-мифологического», по выражению Кассирера), имеющего развернутое воплощение в языке и мифе. Особенно наглядно особенности каждой из функций проявляются в их противопоставлении друг другу. «Понятия логически-дискурсивные берут свое начало в индивидуальном восприятии, которое, углубляясь и вступая во все новые отношения, выходит за пределы первоначальных границ. В этом можно видеть интеллектуальный процесс синтетической дополнителности, объединения отдельного и общего, с последующим растворением отдельного в общем»¹⁸⁴. В этом процессе отдельное не исчезает совсем, оно сохраняется внутри общего как его четко выделенный элемент, однако самое главное, что при этом совершенно теряется *его внутренняя специфичность, его индивидуальная значимость, невыводимая из заданной системы общих понятий*. Отдельное в структуре общего — это просто пустое место для подстановки любого индивида, просто абстрактное «нечто».

Если же мы рассмотрим специфику первобытных, исходных языковых и мифологических представлений (лишенных еще влияния бурно развивающейся логически-дискурсивной функции), то здесь, по Кассиреру, обнаруживается противоположная тенденция мышления. «В одном случае речь идет о концентрическом расширении круга представлений и понятий; между тем как во втором случае мы сталкиваемся с противоположным явлением: представление не расширяется, а спрессовывается, сводится в одну точку. В этом процессе отфильтровывается некая сущность, некий экстракт, который и выводится в «значение». Весь свет концентрируется в *одной* точке, в фокусе значения, в то время как все, лежащее за пределами фокуса языкового и мифологического понятия, как бы остается невидимым. Оно оказывается «незамеченным», поскольку (или пока) не наделяется языковым или мифологическим «признаком». В понятийном пространстве логики господствует ровный, в известной мере диффузный свет — и чем дальше продвигается логический анализ, тем шире этот равномерный свет распространяется. В понятийном пространстве мифа и языка, однако, соседствуют места, излучающие интенсивный свет и окутанные тьмой»¹⁸⁵.

Это резкое сочетание «света» и «тьмы» и позволяет отразить индивидуальность, абсолютно значимую в себе самой и не поддающуюся количественным степеням сравнения. Специфика научного понятия состоит в том, что оно охватывает все возможные аналогичные случаи и поэтому не отдает предпочтения ни одному из них, здесь важно равноправие каждого факта перед лицом закона, как всеобщей системы отношений, связывающих факты в единство. Наоборот, в мифе и языке (в первую очередь, конечно, здесь имеется в виду праязык, еще лишенный следов воздействия логически-дискурсивной функции мышления) система значений имеет дискретный и неоднородный характер, — отдельные «факты» приобретают абсолютную ценность, выделяются не только на фоне аналогичных «фактов», но и на фоне всей полноты реальности как таковой; эта абсолютная выделен-

¹⁸³ Кассирер Э. Сила метафоры // Теория метафоры. М., 1990. С. 36. «Сила метафоры» — глава из книги Кассирера «Sprache und Mythe», Leipzig—Berlin, 1925.

¹⁸⁴ Там же. С. 37.

¹⁸⁵ Там же.

ность фиксируется в категории *священного*, которая составляет основу как структуры языка, так и структуры мифа.

Анализ языковой («вторичной») метафоры подтверждает высказанную идею о фундаментальном значении метафизической метафоричности сознания в «структурировании» нашего «жизненного мира». Несмотря на наличие совершенно различных подходов к определению сущности языковой метафоры, можно утверждать, что ее смысл — в установлении уникальной характеристики объекта. Подведение объекта под определенное понятие, например в высказывании «это — книга», характеризует его как безликого представителя класса, а не как индивидуальную сущность. Использование системы математических понятий (понятий-функций) позволяет создать гибкую количественную шкалу отношений, через которую можно определять различия индивидуальных объектов внутри класса, однако, как это было подробно описано выше, указанные различия задаются сугубо внешним образом при полном игнорировании значения самого объекта как обладающего самостоятельной ценностью, как несравнимого ни с чем иным. Например, если мы в математическом смысле уточним понятие книги через задание точной трехмерной геометрической формы соответствующего объекта, то мы тем самым поставим «книгу» в один ряд со всеми другими трехмерными объектами реальности и, сделав различие между ними чисто количественными, полностью устраним внутреннюю уникальность данного конкретного объекта.

Наоборот, если попытаться произвести уточнение смысла с помощью метафоры, например, через высказывание «эта книга — целая вселенная знаний», — то движение будет происходить в противоположном направлении: объект (книга) не только выпадает из всех возможных количественных рядов сравнения, но и приобретает уникальный смысл, не вмещаемый в исходные логически точные определения понятий, составляющих метафору (понятий «книга», «вселенная»). При метафорическом «уточнении» определения объекта его содержание становится все в большей степени уникальным, неповторимым, конкретным¹⁸⁶.

Важно подчеркнуть, что выделенная функция метафоры, как способа уйти от всеобщности понятия и приблизиться к адекватному выражению индивидуальной уникальности отдельных элементов мира и всей реальности в целом, не является вторичной по отношению к логически-дискурсивной функции, ответственной за создание самих понятий. Эти функции обладают полным равноправием и относительной независимостью друг от друга, более того из анализа самых ранних форм человеческой культуры — мифа и языка — можно прийти к выводу, что функция «метафорического мышления» (этот термин использует сам Кассирер) более фундаментальна и в метафизическом плане обладает определенным приоритетом по отношению к функции логически-дискурсивного мышления (т. е. по отношению к функции рассудка). Ведь формирование понятий предполагает их фиксацию в языке, но сам язык возникает на основе исходной метафизической метафоричности сознания, производящего расчленение хаоса «материи» чувственного опыта, выделяющего самостоятельные центры значения в этом хаосе, концентрирующего смысловой «свет» в этих центрах. Именно в силу этого возникающий язык, как и миф, основан на фундаментальных оппозициях «священное—профанное», «(абсолютно) ценное—неценное», а не на традиционных для логически-дискурсивного мышления оппозициях «истинное—ложное», «частное—всеобщее», «осмысленное—бессмысленное». Только постепенное развитие логически-дискурсивной функции сознания и ее внедрение (совершенно естественное и плодотворное) в язык приводит к преобразованию последнего. В конечном счете, акценты смещаются на противоположные, и в структуре языков современных европейских культур явным приоритетом обладает именно вторая функция, в то время как первая выявляется только через творческое усилие языковых («вторичных») метафор.

¹⁸⁶ Аналогичную точку зрения на природу и функции метафоры высказывал Х.Ортега-и-Гассет; см., например: *Ортега-и-Гассет Х.* Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 93—112.

Выведение всех символических форм из двух полярных функций сознания, на наш взгляд, представляет собой важный шаг к тому метафизическому монизму, который присутствует в качестве невидимого фона в кассиреровской философии культуры (подробнее об этом см. ниже), однако все-таки необходимо подчеркнуть, что эта тема остается на периферии философских устремлений Кассирера; значительно больше внимания он уделяет выявлению принципиального разнообразия «формообразований», лежащих в основе главных сфер культуры. Ему представляется более важным доказать «плюрализм» культурных форм, поскольку противоположная, «монистическая» позиция в ее традиционной версии ведет к той самой «субстанциализации» реальности и сознания, борьбе с которой Кассирер посвятил все свое философское творчество.

Наиболее радикальным выражением указанного «плюрализма» является тот факт, что с каждой символической формой (т. е. с каждой сферой культуры) связан свой особый *образ мира*, основанный на своем «понятии об истине и действительности»¹⁸⁷. «Жизненный мир» оказывается просто точкой пересечения всех этих различных «образов мира», формой их синтетического единства. Его преимущество вовсе не в том, что он «более реален», чем абстрактный мир теоретических моделей, воображаемый мир художественных образов или сверхъестественный мир магических связей и отношений. С точки зрения каждой отдельной сферы культуры, в измерении одной символической функции, все как раз наоборот, — более реален, более «истинен» тот «образ мира», который реализует всю полноту, все внутреннее богатство соответствующей функции. Выше это было продемонстрировано на примере научного познания, требующего ради полноты научной истины замены «жизненного мира» набором более точных и развернутых теоретических моделей. Но то же самое можно обнаружить, рассматривая отношение к «жизненному миру» мифологического, эстетического и религиозного сознания. Внутри каждого из них наличный «жизненный мир» предстает как неполное выражение «истины» (мифологической, эстетической, религиозной); в результате и появляются соответствующие «эсхатологии», предрекающие переделку «неистинного» мира в «истинный», реализующий всю (одностороннюю!) полноту соответствующего измерения человеческого духа.

Но ценность и уникальность «жизненного мира», причина его «устойчивости» перед всеми этими «эсхатологиями» в том и состоит, что в нем преодолевается односторонность каждой из указанных «истин» и достигается гармоническая полнота всех возможных форм символической деятельности сознания. Окончательное решение проблемы «жизненного мира» ведет не к признанию его независимости от отдельных функций сознания, пытающихся преобразовать его наличную действительность, а наоборот, к пониманию его обусловленности *всеми* символическими функциями. Различие реального от «воображаемого», «абстрактного», «нереального» по своей сути есть различие того, что *всесторонне* обусловлено — определено *всеми* символическими функциями, от того, что обусловлено *частично, неполно*, — определено только отдельными функциями.

Но за таким разрешением проблемы «жизненного мира» и реальности как таковой, встает еще более фундаментальная проблема, унаследованная Кассирером (как и всем неокантианством) от кантовской философии. Это — проблема происхождения того «многообразного», которое преднаходит сознание и которое сознание превращает в «жизненный мир», в «реальность» с помощью своих символических функций.

6.4. Культура и действительность

На первый взгляд, вопрос о «материи» опыта в контексте кассиреровской философии имеет достаточно простой ответ. В соответствии с традицией послекантовской философии (ясно выраженной уже Фихте) необходимо отвергнуть наличие такой пассивной «материи», данной сознанию помимо его воли. Как и все неокантианцы, Кассирер предпола-

¹⁸⁷ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 25.

ет, что творческая активность сознания является источником как «формы», так и «материи» опыта. Однако детальное развертывание этого исходного принципа (особенно в «Философии символических форм») ведет Кассирера к существенно иным выводам в сравнении с теми идеями, которые были характерны для неокантианского движения в целом. Особенно наглядно выглядит сравнение философии Кассирера с концепцией главы марбургской школы неокантианства Г. Когена.

Коген, как и Кассирер, полагает в качестве основополагающего понятия своей системы понятие деятельности. Познание — это процесс, в котором сознание конструирует познаваемую реальность. Рассматривая его структуру, Коген пытается выявить тот фундаментальный элемент, через который и на основе которого происходит указанное конструирование. В качестве базовой модели он берет схему математического построения. Содержание математического объекта сводится к совокупности абстрактных отношений, поэтому истоком и основой процесса его конструирования выступает *элементарное отношение*, универсальной формой которого, как считает Коген, является понятие бесконечно малого.

Таким образом, у Когена вся реальность оказывается результатом синтетической творческой деятельности сознания, которая опирается на «принцип первоначала»¹⁸⁸ — на полагание *элементарной* реальности с помощью интуиции бесконечно малого. Несмотря на утверждение Когена, что в «принципе первоначала» потенциально содержится все богатство грядущего процесса научного познания, здесь речь идет в большей степени о том, что это богатство будет сконструировано *на основе* «принципа первоначала», но не реально содержится в нем как его момент (в гегелевском смысле). Безусловно, именно такое понимание наиболее согласуется с общей идеологией кантовской философии с ее идеей синтетической деятельности сознания. Однако в противостоящей ей традиции Гегеля содержится не менее важный и существенный принцип — принцип первичной целостности, противостоящей раздробленности и частичности отдельных феноменов познания и культуры. В философии Канта указанный принцип целостности был реализован через трансцендентальное единство апперцепции, которое, однако, давало только *форму* единства всем феноменам сознания, но не затрагивало содержания; его единство было целью, но не исходным пунктом деятельности сознания.

Позиция Кассирера в этом пункте оказывается существенно ближе к Гегелю, чем к Канту. Уже в книге «Понятие о субстанции и понятие о функции» он утверждает, что в процессе конструирования реальности сознание исходит вовсе не из бесконечно малых элементов; наоборот, — само целое в его общих чертах предшествует как основа всему отдельному и частному, *выделяемому* сознанием из целого. «В области сознания, — утверждает Кассирер, — нам эмпирически известны и даны вовсе не отдельные элементы, складывающиеся затем в различные наблюдаемые действия; наоборот, мы имеем уже всегда перед собой разнообразно расчлененное и упорядоченное отношениями всякого рода многообразие, которое можно разложить на отдельные составные части лишь с помощью абстракции. Вопрос здесь никогда не может идти о том, как переходить от частей к целому, но, наоборот, о том, как переходить от целого к частям»¹⁸⁹.

В «Философии символических форм» эта тема становится одной из самых принципиальных. Кассирер решительно отвергает само понятие «исходных данных опыта». Все, что может претендовать на этот статус, на самом деле уже должно быть чем-то определенным. Но всякая определенность есть *результат* творческой деятельности сознания, *результат* применения символических форм, «ибо то, что воспринято, уже воспринято как лингвистическая, мифологическая или логико-теоретическая апперцепция»¹⁹⁰. Отвергая наличие пассивной «материи» опыта, Кассирер отвергает также существование «вещи в себе», вызывающей указанную «материю». Однако, с другой стороны, он столь же решительно подчеркивает невозможность полагать в качестве исходного чистое сознание,

¹⁸⁸ См.: Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin, 1902. S. 109—134.

¹⁸⁹ Кассирер Э. Познание и действительность. С. 433; ср.: С. 402.

¹⁹⁰ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. С. 120.

«выводящее» реальность из своих собственных глубин (как это делает, например, Фихте). То исходное, основополагающее, из чего непосредственно происходят все элементы восприятия и познания не есть ни чистое, абсолютное бытие, ни чистое сознание; в связи с этим, как считает Кассирер, «критика познания и анализ законов и принципов знания все более определенно освобождается от предположений как метафизики, так и психологизма»¹⁹¹. Исходное есть своего рода «синтез» бытия и сознания; его можно было бы назвать «первичной реальностью», если бы за этим термином вновь не вставал призрак некоторой «субстанции», которой подчинено сознание. Чтобы избежать этого, Кассирер употребляет другой, еще более значимый термин — *жизнь, духовная жизнь*¹⁹².

При этом Кассирер подвергает резкой критике столь популярную в начале XX в. (в том числе и благодаря трудам А. Бергсона) иррационалистическую интерпретацию этого понятия, согласно которой постижение подлинной сути жизни возможно только через разрушение тех культурных форм, в которых она «застывает». «Если вся культура выражается в творении определенных символических форм, идеальных образных миров, то цель философии заключается не в том, чтобы отвернуться от них, а в том, чтобы понять и осознать их в их фундаментальном формообразующем принципе. Лишь в этой сознательности содержание жизни впервые находит свою подлинную форму... Поэтому отрицание символических форм на самом деле вело бы нас не к постижению содержания жизни, а было бы не чем иным, как разрушением формы духа, необходимо связанной с этим содержанием»¹⁹³.

Таким образом, оказывается, что символические формы это не просто выражение творческой энергии субъекта (именно так понимались Кантом его априорные формы, и именно в этом смысле вводил понятие «первоначала» Коген); их значение гораздо глубже, они выражают фундаментальную структуру первичной духовной жизни, *лежащей за границей различия сознания и мира*. «В этом смысле, — пишет Кассирер, — всякая новая “символическая форма” — не только понятийный мир познания, но и образный мир искусства, мифа или языка — означает, по выражению Гёте, исходящее из Внутреннего во Внешнее откровение, “синтез мира и духа”, который впервые дает нам подлинную гарантию первоначального единства обоих»¹⁹⁴.

Первичная жизнь, еще не разделившаяся на сознание и бытие, есть абсолютное единство и абсолютная целостность, единственное конкретное определение, которое мы можем дать ей, — это определение через характеристику *творчества, творения*. Энергия жизни, преломляясь в символические формы, создает доступную нам действительность, и в этом смысле оказывается, что по своей сути кассиреровская философия символических форм есть «философия творения»¹⁹⁵. Причем творение здесь оказывается не одномоментным актом, но сложной последовательностью актов; в самых первых происходит выявление в абсолютной целостности и слитности жизни форм пространства, времени, числа, а также форм «предметности» и «качества»; дальнейшие акты ведут к распадению исходного единства на дух и бытие и затем ко все большей дифференциации и объективации (эти два понятия у Кассирера тесно взаимосвязаны) реальности. В самом конце этого процесса стоит современный человек вместе с его культурой (*частью* которой является природа). Парадоксально, но в своем представлении о генезисе культуры (который совпадает с генезисом самой реальности) Кассирер предельно приближается к Гегелю; правда, на первом месте у него оказывается не рациональная последовательность связи категорий (она в значительной степени скрывает идею развития, творения), но феноменология духа, точнее,

¹⁹¹ Там же. С. 15.

¹⁹² Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 48-49.

¹⁹³ Там же. С. 51.

¹⁹⁴ Там же. С. 48-49.

¹⁹⁵ Hartman R. S. Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms // The Philosophy of Ernst Cassirer. N. Y., 1958. P. 292.

феноменология культуры, развертывающаяся в рамках некоего метафизического времени — иррационального (или сверхрационального) по своей сущности.

Особенно заметным гегелевское влияние становится, когда Кассирер определяет развитие культуры как прогрессирующий процесс творческого *самоосвобождения* человеческого духа, в конце которого «дух не только наличествует и живет в своих собственных формообразованиях и самопорожденных символах, но и осознает их в их бытии»¹⁹⁶. Однако важно подчеркнуть и то принципиальное отличие, которое определяет своеобразную «открытость» кассиреровской феноменологии культуры в сравнении с исчерпывающей завершенностью (и, поэтому, ограниченностью) гегелевской феноменологии духа. Кассирер сам очень ясно определил это отличие в одной из своих ранних работ, посвященной анализу истории познания. Явно имея в виду Гегеля, он пишет: «Каждая историческая серия эволюции нуждается в “субъекте” как субстрате, в котором она представлена и экстериоризирована. Ошибка метафизической концепции истории лежит не в том факте, что она требует такого субъекта, но в том, что она материализует его с помощью высказываний о саморазвитии “Идеи”, прогрессе “Мирового Духа” и т. д. Мы должны устранить такого материализованного носителя, поставленного впереди исторического движения; метафизическая формула должна быть преобразована в методологическую. Вместо всеобщего субстрата мы должны требовать только рациональной непрерывности в индивидуальных фазах развития»¹⁹⁷.

Последний вопрос, который может и должен быть поставлен в развернутой Кассирером системе идей, касается самой природы той духовной жизни, из которой истекает в акте творения все бытие, предстающее нам в нашем внешнем и внутреннем опыте. Именно в этом пункте философия Кассирера подходит к своему пределу.

Понимание жизни как абсолютной цельности и слитности, идущей к дифференциации и объективации (т. е. к *превращению в бытие*) через присущую ей творческую (*творящую*) активность, неизбежно ведет философию символических форм к превращению в содержательную *метафизическую* систему. Однако унаследованная Кассирером от Канта боязнь метафизики, страх перед новым триумфом таких «субстанциальных» понятий как «абсолютное бытие», «абсолютный субъект» и им подобных, ставит ему непреодолимый барьер на этом пути. Достаточно ясно наметив контуры этой метафизической системы, он отказывается от ее детальной разработки, оставаясь в пределах феноменологии культуры (соединяя при этом феноменологию культуры с феноменологией самого человеческого бытия). Он принципиально и последовательно (в соответствии с принципами, сформулированными уже в самых ранних своих работах) отказывается сделать тот шаг, который оказался решающим для развития философии в XX в., — шаг от феноменологии человеческого бытия и культуры к новому типу онтологии. Однако в той сфере, на которую были направлены его главные усилия, он остался непревзойденным авторитетом. В XX в. никому не удалось осуществить столь же детальный анализ *конкретного механизма* возникновения и развития феноменов культуры, как это было сделано в трудах Кассирера, показавшего, что в каждом из этих феноменов выявляется первичная творческая активность человеческого духа.

¹⁹⁶ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 2. С. 35.

¹⁹⁷ Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 1. Berlin, 1906. S. 16.