

## ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Э. КАССИРERA

Гайдукова Дарья Константиновна,

*аспирант философского факультета*

*Московского государственного университета им. Ломоносова,*

*Россия, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский пр., 27, корп. 4*

ORCID: 0000-0002-0269-7687

IRID: 85405385

drakulita94@gmail.com

### Аннотация

Тема статьи – новое понятие рациональности в философии культуры Эрнста Кассирера. Необходимость такого понимания была обусловлена кризисом проекта модерна (проекта Просвещения). Одной из ключевых идей, вокруг которой выстраивался проект, является рациональность. Однако именно этот концепт начинают переосмысливать и критиковать на рубеже XIX–XX вв. Узкое понимание рациональности порождает проблему обоснования гуманитарного знания и встраивания его в научную парадигму. Многие философы предпринимали попытки разрешить этот вопрос. Было намечено два пути: категорический разрыв со сложившейся традицией (это, например, подход интуитивистов) и работа в рамках традиции (расширение концепта рациональности с намерением включить в него большее число явлений культуры). Неокантианец Эрнст Кассирер относится к последователям второго подхода.

Разработанное философом понятие символической формы позволяет выстроить новое множественное представление о рациональности. По его мнению, каждое явление культуры имеет свою собственную рациональность. Этот взгляд на проблему дает возможность говорить о гуманитарном знании как о научном, т. е. вписывающемся в рамки, заданные научному знанию Новым временем. Кассирер не разработал полноценную систему, но наметил важные направляющие в исследованиях культуры. В частности, он выделил две категории гуманитарных наук, такие как форма и стиль. Кроме того, философ разделил два способа образования понятий: логически-дискурсивный и лингвомифологический (метафорический). Подход Кассирера, его стремление к множественности в дальнейшем станет определяющим признаком новой эпохи – эпохи постмодерна.

**Ключевые слова:** рациональность, проект модерна, гуманитарные науки, Э. Кассирер, символические формы.

**Библиографическое описание для цитирования:**

Гайдукова Д.К. Интерпретация рациональности в философии культуры Э. Кассирера // Идеи и идеалы. – 2020. – Т. 12, № 2, ч. 2. – С. 399–417. – DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.2.2-399-417.

В первой трети XX в. устанавливается тенденция обращения к культуре как к проблеме. Данное явление освещают Б. Кроче [14] и Р.Дж. Коллингвуд [13] (абсолютный идеализм), В. Дильтей [4], О. Шпенглер [19], Г. Зиммель [6] (философия жизни), К. Ясперс [21], М. Хайдеггер [18] (экзистенциализм), В. Виндельбанд [3], Г. Риккерт [15] (неокантианство баденской школы), Э. Кассирер [12] (неокантианство марбургской школы) и другие. Каждый из этих авторов в том или ином виде касался проблемы обоснования особого места гуманитарного знания (истории, наук о духе, наук о культуре). Историческое знание начинают осмысливать, и оно занимает свое место внутри научной парадигмы. Р.Дж. Коллингвуд пишет, что в XIX в. исторический метод не получал объяснения в рамках математических теорий, появилась необходимость в создании «организованной и систематизированной исторической науки» [13, с. 19]. Коллингвуд предпринимает попытку решения этой проблемы в своем труде «Идея истории», опубликованном в 1946 г.

Некоторые авторы, в частности А.Л. Доброхотов [5], связывают процесс осмысления гуманитарной науки с именем И. Канта. Кант впервые очертил теоретические проблемы целостного учения о человеке. Его поворот от объекта к субъекту касался не только проблемы познания («Критика чистого разума»), но стал решающим в возникновении проблемы культуры. Разумное существо познает не мир сам по себе, а то, как он ему является через априорные формы познания. Всё, что человек знает о мире, – это мир, пропущенный через человеческое сознание. В некотором смысле изменение позиции в сторону субъекта, в сторону проблемы того, как человеческое сознание изменяет мир, рождает проблему культуры как созданной человеком альтернативной действительности. Эта проблема становится вопросом следующего столетия.

Кант всю философию предлагает свести к вопросу: «Что такое человек?». Это суждение появляется в его философии после «Критики чистого разума», в частности в лекциях по логике [8, с. 280]. Главное, из чего исходит Кант в определении человека, – это мысль о том, что он существо, принадлежащее двум мирам: миру природной необходимости и миру нравственной свободы. Свобода и природа – два универсума, среди которых обитает человек. К природе он относится как существо физическое, подверженное природным законам, – в этом плане человек не свободен. Свобода человека заключена в том, что он обладает разумом,

т. е. способен сам себе задавать законодательство и свободен сам себе ставить цели.

Мир природы («Критика чистого разума») и мир свободы («Критика практического разума») Кант попытается соединить в третьей книге – «Критика способности суждения». Философию Кант делит на теоретическую, изучающую природу, и на практическую, изучающую моральные законы. Промежуточным звеном между ними является способность суждения, способность воспринимать особенное как подчиненное общему. Как уже было сказано выше, А.А. Доброхотов увидит в Канте и его разделении открытие проблемы культуры для последующих поколений. Он напишет: «Поворот, осуществленный в европейском мышлении Кантом, позволил сделать предметом интерпретации, теоретического исследования и системных построений именно эту, третью реальность, не сводимую к “природе” и “свободе” и по существу открывающую измерение культуры» [5, с. 22]. Именно в «Критике способности суждения» Кант будет говорить о культуре и пытаться дать ей определение.

Говоря о культуре, мы всегда тем или иным образом обращаемся к человеку как к создателю культуры.

У Канта мы встречаем отсутствие четкого разделения понятий «человек» и «культура». В некоторых фрагментах он говорит о человеке как о последней цели природы: «Как единственное существо на земле, которое обладает рассудком, стало быть, способностью произвольно ставить самому себе цели, он хотя и титулованный властелин природы и, если рассматривать природу как телеологическую систему, он по своему назначению есть последняя цель природы, но всегда только обусловленно, а именно только при условии, что он понимает это и обладает волей, чтобы дать ей и себе самому такое отношение цели, которое могло бы быть самодостаточным независимо от природы, стало быть, могло бы быть конечной целью, которую, однако, вовсе не следует искать в природе» [7, с. 273]. А затем говорит о культуре как о последней цели природы: «Приобретение (*Hervorbringung*) разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) – это культура. Следовательно, только культура может быть последней целью, которую мы имеем основание приписать природе в отношении человеческого рода» [7, с. 274]. Таким образом, можно констатировать, что для Канта исследование проблемы человека непосредственно связано с разбором понятия культуры.

Перед исследователями всегда стояла задача понять человека, изучить не только его внешние особенности, но и внутренний мир. Однако ни одна методология не могла справиться с такой задачей, так как внутренний мир невозможно уловить. В связи с этим появился новый подход – изучение человека через то, что он создает. Следствием такого подхода

становится рост актуальности наук о культуре. Но, несмотря на новый подход и повышение интереса к проблеме, вопрос о методе всё еще остается открытым.

В качестве примера рассмотрим главную проблему истории как гуманитарной науки. Известно, что она субъективна, и автор-историк не просто перечисляет исторические факты, а всегда пытается их интерпретировать. Невозможность предоставить читателю исторические, социальные события без оценки автора ставит под сомнения все методы истории. Под сомнение ставится, во-первых, сам вопрос выделения события из жизненной канвы, во-вторых, вопросы причинно-следственных связей событий, в-третьих, оценка этих событий. Подобное можно перенести на все явления культуры, осмысление которых подразумевает субъективную оценку. Эти черты гуманитарного знания не позволяли исследователям однозначным образом относить его к научному. Например, В. Дильтей пишет, что «науки о духе не образуют логически устроенного целого» [4, с. 301], они развивались не так, как науки о природе. Он подробно разбирает вопрос о том, что представляют собой эти науки, и пытается обозначить их предмет. Он утверждает, что назначение этих наук заключается в том, чтобы «уловить единичное, индивидуальное в исторически-социальной действительности, распознать действующие тут закономерности, установить цели и нормы ее дальнейшего развития» [4, с. 304]. Пути разрешения стоявших перед новой наукой проблем были различные: от принципов герменевтики до выделения ценностей.

Неокантианцы включились в разрешение этих задач наряду с другими философскими школами. Главная проблема, которую констатируют неокантианцы, – рациональное мышление не дает возможности схватывать единичное, оно рассчитано на изучение множественного. Естественно-научный метод позволяет схватывать законы, свойства, общие черты различных предметов. Вильгельм Виндельбанд назовет такой метод номотетическим. Индивидуальное как уникальное не подвластно науке. Даже если мы изучаем Луну с точки зрения естествознания, то мы всё равно изучаем ее в сравнении с теми объектами, которые знаем, которые так же уникальны, т. е. мы всё равно схватываем общее.

Эрнст Кассирер как представитель школы неокантианства также ставит перед собой задачу разработки обоснования гуманитарной науки. Он опирается в первую очередь на И. Канта, замечая, что пришло время для расширения его философской системы: «Кант не пытался проводить такой же структурный анализ “наук о культуре”, какой он осуществил по отношению к естественным наукам. Но это никоим образом не означает имманентной и неизбежной узости критической философии. Это говорит лишь об историческом и тем самым случайном ограничении, явившемся

следствием состояния науки XVIII в. Как только это ограничение отпало, как только со времен романтизма возникли самостоятельные науки о языке, искусстве, религии, всеобщая теория познания была поставлена перед новыми задачами» [12, с. 21].

Философия Кассирера восходит к началу Нового времени. Именно тогда был сформулирован идеал научного знания (в частности, благодаря Р. Декарту, Ф. Бэкону, И. Ньютону). Так, например, Декарт формирует рационалистический метод научного познания, который заключается в непротиворечивости мыслительных операций, в делении сложного объекта на простые составляющие. Бэкон утвердил науку как эмпирически направленную, обосновал важность опытных данных и эксперимента. Ньютон выстроил на этих основаниях научную картину мира. Сформировавшийся идеал науки подразумевал в своей основе особое понимание рациональности. Благодаря этому стало возможным говорить о всеобщем и необходимом знании. Выводы классической науки основываются на логике, выведении причинно-следственных связей, которые дают четкий ответ, поэтому подразумевалось всегда однозначное прочтение действительности. Это отлично работало в мире ньютоновской физики, но открытия микромира, элементарных частиц и законов их взаимодействия поставили под сомнение такой подход. Свою роль также сыграло столкновение исследователей с историческими фактами, поражающими своей пестротой, и с гуманитарной вселенной в целом. Старые концепции и законы, очевидно, перестали работать, а в каких-то аспектах даже тормозили развитие науки. Принятая и подтвержденная экспериментальными данными теория относительности, открытия квантовой физики и технический прогресс способствовали критическому переосмыслению причинно-следственных связей и стали основой для новой, измененной, картины мира.

Кризис обозначился наиболее ярко после позитивизма – строгой системной философии О. Конта и Г. Спенсера, подчеркивавших, что наука – это высшая ступень развития человечества. Обратившись к общественному развитию, Конт обосновывает социологию (социальную физику) как науку, изучающую законы развития общества, однако, по его мнению, законы общества ничем не отличаются от законов естественных наук, а социальные явления схожи с природными. При таком подходе социология не только вписывается в ряд позитивных наук, но и становится способной выстраивать необходимые законы, т. е. дает возможность не просто «видеть», но и «предвидеть». Эту идею разовьет его последователь Г. Спенсер, предложив органическую метафору понимания общества [20, с. 19]. Однако при всей красоте концепции приравнивание общества к организму или приравнивание гуманитарной науки к естественной недолго сможет быть ответом на поставленные задачи времени. Станет ясно,

что подход позитивистов не так гладко ложится на единичные явления, которые не выстраиваются в логику необходимости. Желание гуманитарных наук обосновать свое независимое положение станет одной из центральных проблем философии на рубеже XIX–XX вв.

### 1. Ключевая роль рациональности в проекте модерна

Интерес к культуре стал логичным следствием и одновременно формой реакции на проект модерна, подразумевающий исключительную роль разума и рациональности.

Проект модерна – это философское движение мысли, берущее свое начало в модернитете (modernity). В русском языке есть некоторые разногласия в определении термина «модернитет», поэтому остановимся на этой проблеме. Модернитет, как полагают некоторые авторы, – это исторический период, следующий после Возрождения и продолжающийся до сегодняшнего дня. В культурологии это понятие приравнивают к Новому времени, мы в этой статье поступим так же. При этом постмодернизм можно рассматривать в двух противопоставленных друг другу позициях: как часть модернизма и как ответ на него. Период между двумя мировыми войнами исследователи относят к началу постмодернизма [17].

Точкой отсчета, с которой начинается модернитет, признавались разные явления истории. Например, падение Константинополя в 1453 г., начало Реформации в 1517 г., начало Английской революции в 1640 г. или даже начало Французской революции в 1789 г. [5]. Перелом следует искать в эпохе Возрождения, в XIV–XV вв., когда начинают формироваться национальные государства, институт папства утрачивает былой авторитет, растет активность торговли, формируется новая экономика. В большинстве теорий исследователи определяют XVII в. как начало Нового времени, когда средневековая и возрожденческая программы уже исчерпали себя. Проект гуманизма, включающий в себя восхищение фигурой человека-творца, не оправдал себя. Единство и целостность человеческого существа раздробляется, и это видно во всех тенденциях нового времени. Разрушается гармония идеального и реального (М. Свидерская), эпохальный стиль как эстетическая доминанта времени распадается на варианты классицизма и барокко (Е. Ротенберг), субъектно-объектные отношения становятся центральным вопросом философии. «Она (*система культуры*. – Д. Г.) утрачивает присущую ей прежде цельность, последним выражением которой было ренессансное культурное единство на эстетической основе, когда всепроникающая художественность мировосприятия и мышления подчиняла себе и сближала между собой философию и религию, светское общение и политику, литературу и гуманитарное знание (филологию, историю, педагогику, социальную мысль), живопись и естественные

науки» [16, с. 245]. Личность утратила свое былое единство. Возник конфликт личного и общественного, человека и мира вокруг него.

Литературный персонаж доктора Фауста стал для Нового времени одной из ключевых фигур. О. Шпенглер считал, что персонаж Фауста имеет черты западной культуры и представляет собой некий собирательный ее образ. Фауст – это человек действия, постоянного движения и творческой энергии, но условия, в которых он существует, не дают ему реализовать себя в полной мере: «...одна из ужасных человеческих трагедий состоит в том, что человеческие силы не могут проявить себя и развернуться в человеческих условиях» [6, с. 407]. Фауст прибегает к помощи сверхъестественных сил, потому что не способен реализовать все заложенные в нем возможности. М.И. Свицерская, разбирая эту тему, пишет: «Кризис ренессансного антропоцентризма, в результате которого титаническая личность перестала быть единством-совпадением человека и мира, микрокосмом и “мерой всех вещей”, к началу Нового времени завершается распадом сторон былого единства. Человек как замкнувшийся в себе “мир внутренний” оказался противопоставлен всему остальному как “миру внешнему”, впервые ставшему “природой” в физическом смысле и “окружающей действительностью” – в социальном. Разобщение между человеком и миром сопровождалось трагическим неприятием возникшего двоимирья, разочарованием в возможностях личности, горькой иронией и скепсисом (Монтень, Шекспир, Сервантес)» [16, с. 247].

Искусство и наука представляют еще одну важную линию этого конфликта. Наука навсегда избирает путь разума, обращаясь к точным наукам, таким как математика, что создает особую сложность в развитии наук гуманитарных, сопротивляющихся математическому методу.

Понятие «модерн» всё же чаще употребляется в качестве обозначения художественного стиля, последнего эпохального стиля Запада, существовавшего в конце XIX – начале XX в. Параллельно, в этот же период времени, в философии происходит активный пересмотр основ, заложенных в период Просвещения, пересмотр так называемого проекта модерна. Философы критикуют классическую рациональность и предлагают разные пути отхода от научности.

Проект модерна включает в себя:

- интерес к индивидуализму;
- рационализм;
- сциентизм, представляющий научное знание в качестве высшей культурной ценности; возвеличивание науки до уровня единого несомненного объективного источника наших знаний о мире;
- либерализм как в политической, так и в мыслительной деятельности (в том числе и отказ от авторитетного знания);

- механицизм;
- техницизм;
- антропоцентризм.

В противовес именно этому проекту модерна выступают философы начала XX в., разочаровавшиеся в этих представлениях. В первую очередь идет пересмотр рациональности как смыслообразующего концепта проекта.

Рациональность является главным элементом, вокруг которого обосновывается наука. В умении рационально мыслить видят особенность человеческого разума. Именно рациональное мышление позволяет человеку без опоры на авторитеты выстроить свое суждение и вывести собственные умозаключения. Если наука объясняет себя через особое понимание рациональности, где всегда есть единственный и однозначный ответ, где работает закон, который не имеет исключений, то построить науку, которая изучала бы индивидуальные явления, становится проблемой. Мир единичного, мир человека и его действий, мир истории, мир культуры не поддается изучению с точки зрения классической научности. Научность всегда подводит все явления под некую множественность, разрушая при этом особенность. Метод науки – это подведение под общее правило. Однако история работает иначе, здесь нет четких законов, здесь исключения превышают правила. На мой взгляд, именно это привело к мысли о том, что необходимо изменить саму концепцию рациональности. Ведь пересмотрев этот концепт, изменяется и понимание разума и научности.

Возможные пути пересмотра рациональности – это и тотальный отказ от нее в пользу интуиции, что предпримет школа философии жизни, это и путь открытия множественных рациональностей, что мы увидим у Эрнста Кассирера. Вообще множественность станет очень важной идеей для XX в., множество типов рациональности мы встретим позже у Томаса Куна в его идее сменяющихся друг друга парадигм. Множественность будет и внутри науки – это констатация множественных логических систем, множественных геометрий, это и теория относительности, провозглашающая, что нет единой точки отсчета, и пересмотр категории времени в работах Пуанкаре (разделение на субъективное и объективное время). Отсюда и вывод о том, что нет единой объективной истины. Рациональность как способ прийти к объективному знанию теряет свой былой смысл.

Провозглашение релятивности, перенесение акцента с объекта на субъект началось еще с кантовской философии, но было неоднозначно воспринято в культурном сообществе. Возвращение к Канту между столетиями говорит о потребности пересмотреть концепции субъективного восприятия.

Для неокантианцев, начиная с Отто Либмана и его работы «Кант и эпигоны», станет понятно, что главной темой этого течения станет вопрос Канта о «вещи в себе». По мнению Липмана, «вещь в себе» невыводима из трансцендентального метода. По мнению Канта, вещь в себе дает первичный материал, который влияет на нашу чувственность. Но Липман и другие неокантианцы просто посчитают это понятие излишним. Есть только человек и его познавательная творящая активность. (Неокантианцы баденской школы полностью откажутся от понятия вещи в себе, а Герман Коген, например, просто посчитает его бессмысленным для философии.) Неокантианцы предложат воспринимать субъект как создателя мира, который, совершая познавательную деятельность, сам, по сути, мир конструирует. Конструирование действительности станет возможным выводом из философии Канта, необходимым времени в качестве ответа на разрушенную картину мира. Опора на науку и ее способность объективно воспроизвести данные действительности потеряли свою ценность. Культурный проект модерна XVII–XVIII вв. пошел по швам, и философы пытались собрать его различным образом, путем тотального отвержения рациональности или путем пересмотра ее основ.

## **2. Обоснование гуманитарных наук как новой формы рациональности**

Гуманитарные науки к моменту их становления оказались не в выгодном положении из-за собственной претензии раскрывать смысл единичного (даже рассматривая социальные явления) и при этом не основываться в своей методологии на математических основаниях. Это привело к некому принижению гуманитарных наук по отношению к естественным, поэтому перенесение метода вторых стало одной из тенденций укрепления позиций первых. В частности, подобным занимался Ипполит Тэн. Задача Тэна была свести многообразные явления жизни к каким-то единым категориям, вывести закономерности развития. Он пытался обосновать, что на изменения и формирование культуры влияют такие факторы, как раса, среда обитания, этап, на котором культура сейчас находится. Э. Кассирер в работах «Логика наук о культуре» и «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры» критикует И. Тэна за попытку приравнять гуманитарное знание к естественно-научному. Кассирер пишет: «...Он [Ипполит Тэн] хотел получить доказательство того, что литературоведение и наука о культуре вообще могут считаться подлинными науками лишь тогда, когда откажутся от своего особого положения. Вместо того чтобы в некотором отношении отличаться от естественных наук, они должны раствориться в них, поскольку любое научное познание есть причинное познание» [12, с. 76].

Кроме И. Тэна, как мы уже говорили, позитивисты О. Конт, Г. Спенсер и Дж. Стюарт Милль пытались выстроить гуманитарное знание на естественно-научной основе. В. Дильтей, представитель философии жизни, в работе «Введение в науки о духе» критикует их: «Ответы Конта и позитивистов, Стюарта Милля и эмпиристов на эти вопросы, как мне показалось, уродуют историческую действительность, чтобы подогнать ее под понятия и методы естественных наук» [4, с. 273]. А затем Дильтей в этой же работе утверждает, что «науки о духе не образуют логически устроенного целого, которое было бы аналогично системе познания природы» [4, с. 274].

Естественно-научный подход к гуманитарному знанию спровоцировал ответную реакцию, которая выразилась в попытке доказать самодостаточность наук о культуре. Такого рода задача требовала пересмотра самого понятия научности, а вместе с ним и рациональности. Как уже было сказано, критика рациональности возникла повсеместно, в работах многих философов, но строилась на различных основаниях. Некоторые пытались найти другую форму переработки действительности, которая могла бы быть приравнена к рационалистическому подходу, другие пытались найти опору в самом понятии рациональности. Кассирер следует второй линии, предполагая, что можно расширить понятие рациональности.

Эта возможность появляется в связи с введением понятия «символическая форма». Язык, миф, искусство, наука – это примеры символических форм, отражающих действительность. Здесь Кассирер выступает как последователь Гегеля. «Гегель выдвинул требование мыслить целостность духа как конкретное целое, т. е. не ограничиваться его простым понятием, а разворачивать во всем многообразии его проявлений, с такой ясностью, с какой до него этого не делал никто», – говорит Кассирер [10, с. 22]. На этом основании Кассирер понимает мир как плюралистичное явление, познать которое можно множественными способами.

Другие символические формы существуют наряду с наукой как равноправные структуры. В связи с этим Кассирер отказывается от идеи логического понятия как центрального, что было у Гегеля. По его мнению, оно приводит к стиранию особенностей отдельного в явлениях, потому что всё растворяется во всеобщности логической формы. Поэтому в центр своей философии Кассирер ставит более широкое понятие – понятие символа. Именно символ, по его концепции, объединяет все формы раскрытия духа. Посредством символа – и только так – возможно постижение действительности, он является необходимым элементом схватывания разнородности мира. Символ работает не в рамках одной-единственной формы обработки информации, напротив, символ может быть гибким и легко подстраиваемым под разные пути познания мира. Именно этот факт

позволяет говорить о расширении понятия рациональности в рамках философии культуры Кассирера.

Символ становится, таким образом, объединяющим началом, сохраняющим одновременно и разнообразие форм. «В этом наглядно выражается основной принцип познания, согласно которому общее всегда может быть дано лишь в особенном, а особенное всегда мыслится лишь в связи с общим» [10, с. 17]. Мы попадаем в замкнутый гносеологический круг. Но именно с помощью символа Кассирер сглаживает вопрос о множественности и единстве.

Он подходит к этому вопросу и с другой стороны. Множественность обнаруживается в разделении мира на субъективный и объективный. Через определенную, а именно символическую деятельность человеку открывается мир, это особый способ человека структурировать действительность. Чувственные данные упорядочиваются, приобретая тем самым смысл. Без символа как посредника познание мира для человека закрыто.

Также, по теории Кассирера, функциональное понятие науки, упомянутое еще у Канта, приобретает более широкий спектр и становится символическим. Это значит, что понятие охватывает не только логический аспект сознания, но и воображение, фантазию, восприятие, представление и другое. Наука перестает быть определяющим способом познания. Она не передает внутри себя полноты мира, есть и другие формы переработки данных из хаоса в связный, доступный восприятию мир.

Кассирер обращается к проблеме рациональности еще до «Философии символических форм». Его интересует проблема образования понятий. Основные размышления Кассирер излагает в своем главном труде марбургского периода – «Познание и действительность» [11] (дословный перевод книги «Понятие субстанции и понятие формы»), вышедшем в 1910 г.

Кассирер воспринимает понятие не через его вещественность, а через отношение или функцию. Эта идея будет прослеживаться во всем его творчестве. В частности, человека философ будет понимать через призму его главной функции – создание символов. В работе «Опыт о человеке» [9] он приводит множество биологических фактов (например, ссылается на Иоганна Икскуля), для того чтобы выявить особенности человека, в первую очередь как отличающегося от животного. Это отличие он находит в символе: «Символ – ключ к природе человека» [9, с. 19]. Он противится принятому к тому моменту определению человека как *animal rationale* и заменяет его на *animal symbolicum*. Он заявляет, что первое понятие не утратило своей силы, оно просто является частью, оно не полностью характеризует человека. И, как мы уже заметили, эта позиция связана с тем, что Кассирер выделяет множественность познания действительности (символиче-

ские формы). Новое определение должно охватить все формы культурной жизни человека за счет того, что такое понятие является функциональным. Дефиниция отсылает не к политической, социальной, духовной деятельности человека, а к деятельности, являющейся частью любой другой деятельности. Любое взаимодействие с миром, по Кассиреру, непременно проходит этап символизации и только в таком виде доходит до субъекта. «Человеческое знание по природе – знание символическое» [9, с. 42]. Следовательно, символизация, в отличие от рациональности, вбирает в себя все другие виды человеческой активности и может рассматриваться как универсальная синтетическая идея.

При обосновании гуманитарных наук Кассирер будет использовать в первую очередь именно это представление о возможности получать знание через разные формы. Интересен факт, что при этом понятие научности останется для него нетронутым, он выстраивает науки о культуре через призму их особой рациональности, а не за счет расширения понятия науки. В некотором роде гуманитарное знание должно будет встроиться в отдельную нишу, потому что оперирует своими особыми категориями и иначе работает с понятиями. Гуманитарное знание несводимо к естественно-научному.

Главной работой Кассирера, посвященной именно методологии гуманитарных наук, является работа «Логика наук о культуре» 1942 г. [12]. В самом названии заложена рационалистическая направленность его исследования, слово «логика» применяется Кассирером касательно наук о культуре, и тем самым Кассирер расширяет значение понятия «логика».

В этой работе он пишет: «Мы исходили из того, что все попытки определить различие между “естественными науками” и “науками о культуре” остаются неполными и неудовлетворительными до тех пор, пока мы не решаемся выйти за пределы чистой логики и теории науки» [12, с. 58]. Он ищет основу логических понятий культуры. Пытается понять, в чем их особенность и какие они сами по себе.

Кассирер выводит два понятия гуманитарного знания: понятие формы и понятие стиля. Для культурной формы характерно то, что она невыводима из какой-то другой формы, потому к этому понятию нельзя применять категории причины и следствия. Это значит, что нельзя указать причину культуры, можно лишь констатировать ее наличие. «Основным слоем, на котором основывается всякий анализ, является анализ произведения, поскольку, прежде чем приступить к описанию истории культуры и до того, как мы можем составить представление о причинно-следственных связях отдельных ее явлений, необходимо, чтобы у нас была возможность обозреть произведения языка, искусства и религии» [12, с. 94]. Он замечает, что если мы хотим познать причину, то это не должна быть причина формы как замкнутого це-

лого, мы должны поставить вопрос иначе: искать причину внутри формы. Поиски причины возникновения языка, мифа, религии являются бессмысленным занятием. Эти символические формы приравниваются к прафеноменам, за которыми, по Гёте, бесполезно искать что-либо еще.

Понятие стиля – это вторая важная категория гуманитарного знания. Ее он рассматривает на примере образа человека Возрождения Я. Буркхардта. Этот портрет человека Возрождения включает особые черты, которые отличают его от человека Средневековья. «Он характеризуется чувственностью, обращенностью к природе, своей укорененностью в “этом мире”, аморализмом» [12, с. 50]. И при этом «Непосредственный поиск такого буркхардтовского “человека Возрождения” окончился неудачей» [12, с. 50]. То есть если разбирать отдельно исторические личности этой эпохи, мы не найдем ни одной, соответствующей такому типу. На этом примере становится понятно, как понятие стиля работает с многообразным и единичным. «Отдельные индивидуумы составляют единое целое не потому, что они одинаковы или схожи, но потому, что работают вместе над новой задачей, которую мы воспринимаем новой по отношению к Средневековью и составляющей собственный “смысл” Возрождения» [12, с. 72].

Эти два понятия являются теми особенными понятиями наук о культуре. Они обладают своей особой рациональностью, и это значит, что гуманитарные науки находят здесь свою общезначимость и необходимость и приравниваются к естественно-научным.

Другой способ расширить рациональность Кассирер видит в образовании понятий у разных символических форм. Он выделяет также два способа: логически-дискурсивный и лингвомифологический (метафорический) [1]. Первый способ образования понятий – это тот, что мы встречаем повсеместно в научном знании. Понятие, следовательно, описывает предмет через ряд особых свойств, которые принадлежат только этому предмету или явлению. Так их описывает Кассирер: «Понятия логически-дискурсивные берут свое начало в индивидуальном восприятии, которое, углубляясь и вступая во всё новые отношения, выходит за пределы первоначальных границ. В этом можно видеть интеллектуальный процесс синтетической дополнительности, объединения отдельного и общего с последующим растворением отдельного в общем. Но при таком отношении к общему отдельное не теряет своей конкретной определенности и своих очертаний. Оно присоединяется к совокупности явлений, в то же время противостоя целому как единичное и отдельное» [1, с. 37]. Напрашивается сравнение с неокантианцем баденской школы Г. Риккертом [15] и его представлением об образовании научных понятий. По его мнению, действительность представляет собой «разнородное многообразие». Наука, преобразовывая эту действительность либо в «разнородное однообразие», либо в «однородное многообра-

ние», создает понятие. Из этого видно, что понятия, образованные таким образом, не могут передать действительность в полной мере, потому что отказываются от одного из параметров. Отдельные элементы растворяются во всеобщем. Если мы берем естественно-научное понятие (к примеру, биологический подвид «кошка»), то с таким понятием мы можем смело работать, подводя под него отдельные случаи встречающихся нам животных. Изучив поведение кошек, наука может к тому же вывести закономерности в поведении кошек, потому что погрешность будет не такой существенной. Но если мы берем какой-то социальный факт (например, «революция»), то в случае, если мы приравняем революцию 1917 г. в России и Великую французскую революцию, упущения уже окажутся существенней. Можно констатировать, что естественно-научное понятие неадекватно отражает социальные явления. К такому выводу приходят и философы культуры.

Говоря же о лингвомифологическом способе образования понятий, Кассирер пишет: «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 всё лежащее за пределами фокуса языкового и мифологического понятия как бы остается невидимым. Оно оказывается “незамеченным”, поскольку (или пока) не выделяется языковым или мифологическим “признаком”» [1, с. 37]. Особенностью этих понятий является то, что «каждая часть эквивалентна целому». Это можно объяснить через представление о магии, когда владение частью вещи считалось владением всей вещью.

Второй способ образования понятий ближе к интуитивному схватыванию, свойственному художникам, поэтам, писателям. Понятие стиля, которое Кассирер выделяет как метод анализа культуры, по некоторым критериям отражает мифологический способ. Здесь он близок к философам жизни, к интуитивистам рубежа веков В. Дильтею, Г. Зиммелю, О. Шпенглеру, А. Бергсону. При этом сам Кассирер отрицает свою близость этому взгляду, поэтому остается в рамках рациональных категорий. Он пишет: «...познание всего духовного обречено на выбор между двумя крайностями. Мы должны решить, будем ли искать субстанциальность духа в его чистой первозаданности, которая предшествует любым формам опосредования, или хотим погрузиться в богатство и многообразие этих опосредований. Кажется, лишь первый подход позволяет прикоснуться к истинному ядру жизни, внутренне простому и замкнутому в самом себе, тогда как при втором перед нами развертывается зрелище многообразных проявлений духа, которое, однако, чем глубже мы в него погружаемся, тем больше напоминает пустой спектакль, превращаясь в череду отблесков, лишенных самостоятельной реальности и сущности. Создается впечатление, будто пропасть между этими крайностями»

ми непреодолима никакими усилиями опосредующего мышления, целиком стоящего на одной из сторон противоположности: идя всё дальше в направлении чисто знакового, символического, мы безвозвратно отлучаем себя от первооснов интуиции» [10, с. 46]. Но, делая выбор между символическим и интуитивным познанием, Кассирер всё же делает выбор в пользу первого, объясняя это тем, что возврат к мистике не является решением.

Философы жизни настаивали на познании действительности как она есть, т. е. не выхватывая из нее отдельные элементы, а рассматривая жизнь как поток, который нужно постигать в его динамике. По мнению философов жизни, на это способна только интуиция. И эта концепция – полностью альтернативный подход к кризису проекта модерна. Его ответ – отход от рациональности и возвращение к внутреннему постижению мира, потому что оно способно проникнуть в глубины явлений, но к тому же способно работать с явлениями, представляющими пестроту и многообразие, т. е. с явлениями социальной жизни. Такой подход останется в философии культуры в виде работ Ф. Ницше, О. Шпенглера и других, но не станет научно признанным.

Возвращаясь к проблеме образования понятий, стоит заметить, что для Кассирера и логическая, и метафорическая формы познания равны. Они равноправны и самоценны. В своей общности они представляют разные формы схватывания действительности, дополняющие друг друга, открывающие более полную картину мира. Каждая символическая форма создает свой особый образ действительности. Сама жизнь, получается, раскрывается перед человеком в большей степени, когда он рассматривает ее с разных сторон.

### **Выводы**

Э. Кассирер – философ своего времени, в центре его исследования проблемы культуры и методологии ее исследования. В попытке решить их философ приходит к пониманию, что проект модерна исчерпал себя и требует изменений. Он предлагает расширить понятие рациональности и в таком расширенном виде сделать его основным для понимания мира. Символ становится для него ключом, расшифровкой мира, но символ может выражать себя в разных формах: язык, миф, искусство, наука и др. Они по-разному перерабатывают опытные данные, но это лишь позволяет воспринять мир в его полноте. Научная парадигма при такой позиции не является определяющей, рациональность приобретает и иные воплощения. Подход Кассирера – это лишь одна из немногих попыток выйти из кризиса модернизма, более серьезным ответом станет эпоха постмодернизма, еще больше утверждающая множественность, переписывающая идеалы научности и знания.

Литература

1. Теория метафоры: сборник статей / вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной. – М.: Прогресс, 1990. – 512 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция. – М.: Кучково поле, 2006. – 384 с.
3. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. – М.: Печатное дело Ф.Я. Бурче, 1910. – Кн. 2. – С. 1–14.
4. Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. Т. 1. Введение в науки о духе: Опыт полагания основ для изучения общества и истории / под ред. А.В. Михайлова и Н.С. Плотникова; пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 727 с.
5. Доброхотов А. Телеология культуры. – М.: Прогресс-Традиция, 2016. – 528 с.
6. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. Т. 1. Философия культуры. – М.: Юрист, 1996. – 671 с.
7. Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 5 / под ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – 418 с.
8. Кант И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8 / под ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. – 720 с.
9. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
10. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2002. – 398 с.
11. Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие субстанции и понятие функции. – М.: Гнозис, 2006. – 400 с.
12. Кассирер Э. Избранное. Логика наук о культуре. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 400 с.
13. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории; Автобиография. – М.: Наука, 1980. – 486 с.
14. Кроче Б. Антология сочинений по философии: история, экономика, право, этика, поэзия. – СПб.: Пневма, 1999. – 480 с.
15. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – СПб.: Республика, 1998. – 413 с.
16. Свидерская М.И. Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII–XIX веков. – М.: Галарт, 2010. – 928 с.
17. Тойнби А.Дж. Постижение истории. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.
18. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
19. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: Наука, 1993. – 593 с.
20. Штампка П. Социология социальных изменений. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 416 с.
21. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Республика, 1994. – 528 с.

Статья поступила в редакцию 28.11.2019.

Статья прошла рецензирование 16.12.2019.

DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.2.2-399-417

## INTERPRETATION OF RATIONALITY IN THE E. CASSIRER'S PHILOSOPHY OF CULTURE

**Gaydukova Daria,**

*Graduate Student of Faculty of Philosophy,*

*Lomonosov Moscow State University,*

*27-4 Lomonosovskiy Ave., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation*

ORCID: 0000-0002-0269-7687

IRID: 85405385

drakulita94@gmail.com

### Abstract

This article is about the rationality concept in the Ernst Cassirer philosophy of culture. The need for such understanding was made conditional for the philosopher upon the modern project (Enlightenment project). One of the key ideas around which the project was built is rationality. However, it is this concept that begins to be rethought and criticized at the turn of the XIX and XX centuries. Narrow sense of rationality raises the problem of substantiating humanitarian knowledge and embedding it in a scientific paradigm. A number of philosophers have attempted to resolve this issue. Two ways were outlined – a categorical break with the established tradition (for example, the intuitive approach) and work within the framework of the tradition (expanding the concept of rationality with the intention of including more cultural phenomena in it). The neo-Kantian Ernst Cassirer belongs to the followers of the second approach.

The concept of symbolic form, that he developed, allows us to build a new plural idea of the rationality. In his opinion, each cultural phenomenon has its own rationality. This view of the problem makes it possible to talk about humanitarian knowledge as scientific, that is, fit into the framework set by the New Time. Cassirer did not develop a complete system, but outlined important guidelines for cultural research. In particular, he especially singled out two categories of the humanities, such as form and style. In addition to them, the philosopher divided two ways of forming concepts: logical-discursive and linguistic-mythological (metaphorical). Cassirer's approach was one of the few, his desire for multiplicity in the future will become the defining sign of a new era – the Postmodern.

**Keywords:** rationality, the modern project, the humanities, E. Cassirer, symbolic forms.

### Bibliographic description for citation:

Gaydukova D. Interpretation of Rationality in the E. Cassirer's Philosophy of Culture. *Idei i idealy = Ideas and Ideals*, 2020, vol. 12, iss. 2, pt. 2, pp. 399–417. DOI: 10.17212/2075-0862-2020-12.2.2-399-417.

### References

1. Arutyunova N.D., Zhurinskaya M.A., eds. *Teoriya metafory* [The Theory of Metaphor]. Compiled by N.D. Arutyunova. Moscow, Progress Publ., 1990. 512 p.
2. Bergson H. *L'Évolution créatrice*. Paris, 1907 (Russ. ed.: Bergson A. *Tvorcheskaya evolyutsiya*. Moscow, Kuchkovo pole Publ., 2006. 384 p.).
3. Windelband W. Kulturphilosophie und Transzendentaler Idealismus. *Logos*. Moscow, Pechatnoe Delo F.Ya. Burche Publ., 1910, bk. 2, pp. 1–14. (In Russian).
4. Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Bd. 1 [Complete Works. In 6 vol. Vol. 1. Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History]. Duncker & Humblot, Leipzig 1883 (Russ. ed.: Dil'tei V. *Sobranie sochinenii*. V 6 t. T. 1. *Vvedenie v nauki o dukhe: Opyt polaganiya osnov dlya izucheniya obshchestva i istorii*. Moscow, Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 727 p.).
5. Dobrokhoto A. *Teleologiya kul'tury* [The Teleology of Culture]. Moscow, Progress-Traditsiya Publ., 2016. 528 p.
6. Simmel G. *Izbrannoe*. V 2 t. T. 1. *Filosofiya kul'tury* [Selected. In 2 vol. Vol. 1. Philosophy of Culture]. Moscow, Yurist Publ., 1996. 671 p. (In Russian).
7. Kant I. *Sobranie sochinenii*. V 8 t. T. 5 [Complete Works. In 8 vol. Vol. 5]. Ed. by A.V. Gulyga. Moscow, Choro Publ., 1994. 418 p. (In Russian).
8. Kant I. *Sobranie sochinenii*. V 8 t. T. 8. [Complete Works. In 8 vol. Vol. 8]. Ed. by A.V. Gulyga. Moscow, Choro Publ., 1994. 720 p. (In Russian).
9. Cassirer E. *Izbrannoe. Opyt o cheloveke* [Selected. Essay on Human]. Moscow, Gardarika Publ., 1998. 784 p. (In Russian).
10. Cassirer E. *Philosophie der Symbolischen Formen* Bd. 1. *Die Sprache*. Berlin, 1923 (Russ. ed.: Kassirer E. *Filosofiya simvolicheskikh form*. T. 1. *Yazyk*. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2002. 398 p.).
11. Cassirer E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin, 1910 (Russ. ed.: Kassirer E. *Poznanie i deistvitel'nost'. Ponyatie substantzii i ponyatie funktsii*. Moscow, Gnozis Publ., 2006. 400 p.).
12. Cassirer E. *Izbrannoe. Logika nauk o kul'ture* *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Erlanger, 1942 (Russ. ed.: Kassirer E. *Logika nauk o kul'ture*. Moscow, St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 400 p.).
13. Collingwood R.G. *Ideya istorii; Avtobiografiya* [The Idea of History. An Autobiography]. Moscow, Nauka Publ., 1980. 486 p. (In Russian).
14. Kroche B. *Antologiya sochinenii po filosofii: istoriya, ekonomika, pravo, etika, poeziya* [The Anthology of the Works on Philosophy: History, Economics, Law, Ethics, Poetry]. St. Petersburg, Pnevma Publ., 1999. 480 p.
15. Rickert H. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft]. St. Petersburg, Respublika Publ., 1998. 413 p.).
16. Sviderskaya M.I. *Prostranstvennye iskusstva v zapadnoevropeiskoi khudozhestvennoi kul'ture XIII–XIX vekov* [The Spatial Arts in Western European Artistic Culture of the 13<sup>th</sup> – 20<sup>th</sup> Centuries]. Moscow, Galart Publ., 2010. 928 p.

17. Toynbee J. *A Study of History*, 1934–1961 (Russ. ed.: Toinbi A.Dzh. *Postizhenie istorii*. Moscow, Rol'f Publ., 2001. 640 p.).
18. Heidegger M. *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [The Time and the Being. Essays and Lectures]. Moscow, Respublika Publ., 1993. 447 p. (In Russian).
19. Spengler O.A.G. *Der Untergang des Abendlandes* [The Decline of Europe]. München, C.H. Beck, 1918–1922 (Russ. ed.: Shpengler O. *Zakat Evropy*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993. 593 p.).
20. Sztompka P. *Sotsiologiya sotsial'nykh izmenenii* [The Sociology of Social Change]. Moscow, Aspekt Press Publ., 1996. 416 p. (In Russian).
21. Jaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [Vom Ursprung und Ziel der Geschichte]. Moscow, Respublika Publ., 1994. 528 p. (In Russian).

The article was received on 28.11.2019.

The article was reviewed on 16.12.2019.