

*Жанна
Безп'ятчук*

УДК 141

КРИТИКА ТА ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ СИМВОЛІЧНИХ ФОРМ ЕРНСТА КАСИРЕРА ЯК ШЛЯХ ДО РЕАНІМАЦІЇ ГУМАНІЗМУ

Замість вступу

Німецький філософ першої половини ХХ сторіччя Ернст Касирер (1874–1945) зажив слави «останнього філософа культури». Він представляє гуманістичну інтелектуальну традицію, що спирається на віру в культуру як силу, яка вивільнює людський дух від тягот світу. Вона ґрунтована на традиціях та спадковості. У ХХ сторіччі постало достатньо теорій, які пропонували певне осмислення катастрофічної емпіричної реальності цього сторіччя: дві світові війни, Голокост, Голодомор, нацизм, сталінізм. Приміром, постструктуралізм робить наголос на тому, що ми не можемо зрозуміти цієї реальності крізь призму символу, що визволяє людину й дає їй свободу. Це можливе лише крізь призму концепції влади, владних відносин, які пронизують усі символічні репрезентації, наявні в культурі, породжуючи символічне домінування та символічне насильство, але аж ніяк не стан свободи та об'єктивації.

На противагу зосередженості на традиціях, спадковості, цілісності, культурних єдностях, символічних формуваннях, аналіз дискурсу, запропонований, приміром, Мішелем Фуко, наголошує розриви традиції, розпорошення, розсіяння, дискурсивну фрагментацію, культурні нерівності, символічну деформацію. На тлі цих тенденцій та сучасніших інтелектуальних уявлень критику культури Касирером можна сприймати як застарілу неокантіанську теорію, хоча після

© Ж. БЕЗП'ЯТЧУК,
2017

проходження певних історичних циклів її, навпаки, можна розглядати як альтернативу, особливо в її переосмислених, модернізованих версіях. Останні можуть поєднувати елементи як постструктуралізму, так і сучасніших теорій символів [Goodman, 1988]. Вони спираються на усвідомлення множинності значень у різних системах символізації. Якщо обмежити вивчення смислів, значень лише деконструкцією владних відносин, зокрема випадковості будь-яких їхніх основ, та аналізом дискурсивних розривів, гуманістична традиція повністю випала б із поля зору філософії та культури. Це призвело б до однобічності наукового та філософського процесів, позбавило б їх збалансованості та плюралізму думок. Отже, філософія символічних форм насамперед може відігравати роль відправної точки для оновлення та подальшого розвитку гуманістичних інтелектуальних традицій.

Філософія Ернста Касирера залишається предметом дискусій щодо можливостей її використання в сучасних дослідженнях значень у культурі, зокрема досліджень символів. Деякі автори переконані, що його філософський проект повністю вичерпаний [Свасьян, 2010; Мінаков, 2007]. Свасьян розглядає філософію символічних форм як «одне з останніх значних свідчень філософської традиції Заходу перед самим її кінцем». Мінаков (2007) відзначає, що неокантіанська філософія отримала своє завершення саме в проекті Ернста Касирера. Рікер (1965) критикує цього німецького філософа за надмірно широке визначення поняття «символу», що охоплює всі форми синтезу виражальних та інтуїтивних чуттєвих даних [Ricoeur, 1969].

Дослідниця Гамбурзького університету, де свого часу працював Ернст Касирер, Біргіт Рекі (2004) намагається оживити філософію Касирера. Згідно з її інтерпретацією, це не просто філософія культури, а філософія культури як праксису. Вона зосереджується на віднайденні етичних та моральних основ Касирерового підходу до символічних форм і доходить висновку, що він припускає можливість об'єктивності моральних суджень. Критерієм для об'єктивності в практиці є «єдність та універсальність» (*Einheit und Universalität*) [Recki, 2004: S.156]. Понад те, символ сам по собі має етичну силу звільнення [Skidelsky, 2011: p. 126].

Скідельський (2011) підкреслює, що в останні роки має місце запізніле визнання оригінальності філософії Касирера; відповідно, неможливо й надалі відкидати його лише як звичайного неокантіанця [Skidelsky, 2011: p. 49].

Деякі автори бачать потенціал для операціоналізації теорії символів Касирера [Langer, 1954; Hamburg, 1956; Feron, 1997; Janz, 2001]. Загалом вони фокусуються на визначенні об'єктивності та самовизволення людини *через* культуру та *в* культурі у філософії «останнього філософа культури» [Recki, 2004; Skidelsky, 2011].

Будь-яке строге та ясне мислення, з точки зору філософії Касирера, можливе лише завдяки символізму та семіотиці. Будь-який закон у широкому розумінні цього слова, тобто не лише в юридичному, ми сприймаємо

завдяки поєднанню в ньому загального та партикулярного [Свасьян, 2010: с. 74]. Це перші кроки до розуміння символічності у філософії Касирера.

Біргіт Рекі визначає його метод як «напівемпіричний», зауважуючи, що сам автор говорив про свою концепцію як про трансцендентальну філософію [Reski, 2004: S.45]. Важливою рисою філософії символічних форм є наявність історичного тла для будь-якого теоретизування. Його структурний аналіз тісно пов'язаний з його генетичним методом, а історія наукових проблем спирається радше на цілісний аналіз їхніх послідовних стадій розвитку, ніж на випадкові аналогії [Свасьян, 2010: с. 52]. Крім того, аналіз символічних форм поєднує гегелівський динамізм в осягненні змін та гусерлівський структурно-стабілізаційний підхід до досліджень репрезентацій, знаків та значень [Свасьян, 2010: с. 26].

Визначення символу та його якостей

З точки зору Касирера, для того, аби зрозуміти будь-який модерний символ, потрібно визначити його домодерне коріння [Skidelsky, 2011: p. 122]. Це стосується, зокрема, символізму в сучасній науці, мистецтві та медіа. Ферретті та Пірс пояснюють, чому так важливо й далі досліджувати символи в сучасній культурі: «Символ дає змогу світу оприятитися в єдності та співвіднесеності» [Ferretti, Pierce, 1989: p. 123].

Сам Касирер не дає жодного єдино правильного визначення символу, що б переходило з однієї його праці в іншу. Наведемо визначення символу в його творчості, сформульовані різними її дослідниками. Весь світ розуму визначений та оприятнений, репрезентований та уніфікований у конкретному осяжному символі [Ferretti, Pierce, 1989: p. 116]. Символи не належить сприймати як звичайні знаки, які відсилають до певної реальності за допомоги асоціації чи алегорії. Вони є силою, яка породжує власний світ та ним володіє [Hamburg, 1956: p. 40]. Свасьян пише про те, що символ у філософії Касирера можна визначити як «чуттєве втілення ідеального» [Свасьян, 2010: с. 16]. Будь-який символ у культурі варто розглядати радше як певну дію, ніж як фінальний і закінчений продукт. Це є важливий аргумент для операціоналізації цієї теорії символічних форм у типологію символів, що включає символи-процеси, символи-ситуації, символи-поняття, життєві символи [Langer, 1954; Hamburg, 1956]. Символи у Касирера означають чуттєві знаки та образи, які заміщають собою презентовані об'єкти та дані й формують репрезентацію певних понять та ідей завдяки миттєвій активності розуму, що підпорядковує партикулярне певним універсальностям [Verley, 2013: p. 12].

При цьому доречно розрізнити дві теорії символів у філософії Касирера: перша теорія розглядає символ як спонтанний прояв відносин між свідомістю та світом; друга теорія — це концепція символу як відтворення будь-якого типу та модальності символічної уяви з точки зору всіх інтелектуальних наслідків, пов'язаних із вираженням [Ferretti, Pierce, 1989: p. 110]. Таке поняття символу може бути корисним саме для сучасного аналізу символічних

репрезентацій, оскільки дає змогу охопити всю множинність символів: від матеріальних речей, як-от хрест чи прапор, та математичних формул до, при-міром, ситуацій насильства, вчиненого поліцією проти мітингувальників.

Характеристики символу у філософії Касирера можуть бути підсумовані як «загальне усвідомлення індивідуальної чуттєвої реальності, артикульованої у системі автономних та повних ідеальних знаків, які відіграють роль репрезентантів чуттєво сприйнятого порядку, але їхня природа є суто значеннєвою, вони не прикріплені до жодного чуттєвого елементу чи репрезентанта, оскільки їхня місія — підтримувати поняттєві відносини між матеріальними об'єктами за допомоги чистого розуму» [Feron, 1995: р. 23]. Важливо встановити різницю між концептуальним символом та інтуїтивною реальністю: знак не має справу з річчю як такою, він відіграє роль її представництва й заміщає її, він є «маскою», за якою ховається об'єктивна реальність [Feron, 1995: р. 159–160]. Однак, згідно з іншими інтерпретаціями символізму філософії Касирера, «маска» — це і є об'єктивна реальність, а об'єктивна реальність — це і є «маска» [Skidelsky, 2011]. Це означає, що об'єктивна реальність є частиною змісту думки: разом із ним вона постає, разом із ним і зникає.

Поява, існування та поширення будь-якого символу мають бути виправдані тим значенням, яке він несе. Це його первинне та головне покликання. Зчитуваність значення конституює засадову властивість будь-якого символічного вираження [Feron, 1997: р. 175]. Це значення зазвичай має регулярний характер. Символізація є процесом переходу від випадковостей до регулярностей [Feron, 1997: р. 188–189]. Завдання символу в цьому процесі — гарантувати передання смислу регулярностей.

Окремий символ містить посилання на «більш універсальне поєднання чи закон цілого» [Skidelsky, 2011]. Позачасові закони є ключовим поняттям, потрібним для розуміння людського досвіду [Dewey, 1929]. Кінцевий наслідок таких законів — це їхнє застосування; їх використовують як методи для регулювання нестабільного потоку унікальних ситуацій.

Янц пропонує чітко розрізнити два типи знаків у філософії Касирера: знаки речей та знаки порядку [Janz, 2001: р. 237]. Цікаво зіставити цей підхід із визначенням символів Імануїлом Кантом. Він розрізняє символ, з одного боку, та інтелектуальне поняття — з іншого; останнє не можна розглядати як різновид символу. Кант визначає символи як образи речей (*Anschauung*), як уявлення про них [Кант, 1999]. Знаки, згідно з Кантом, не є символами, оскільки не мають самодостатнього значення. Символ — це непрямий засіб розуму, сформований за принципом аналогії. Тим, хто у своїх висловлюваннях послуговується занадто великою кількістю символів, бракує понять в їхньому мисленні. Отже, Касирер відходить від кантіанського підходу до символізації. Тоді як для Канта символ — це лише етап на шляху до концептуалізації реальності, то для Касирера та його послідовників символ сам по собі — це вже концептуалізація реальності.

Для того щоб провести чітку лінію розмежування між знаком та символом у філософії символічних форм, перший можна визначити як чуттєвий інструмент розуму, другий — як духовний інструмент пізнання. Якщо символ уможливорює надання значень, то знак забезпечує їхню матеріальну фіксацію та заміщення відсутнього об'єкта [Janz, 2001: р. 166–167].

Автори, які досліджують символізм Касирера, відзначають важливість для його теорії символу певного «центру стабільності» у концептуалізації символічної репрезентації [Hamburg, 1956; Feron, 1997].

Цей центр створює вісь, яка залишається осторонь від «коливань ефемерних позірностей тут і зараз» [Feron, 1997: р. 166]. Гамбург формулює це як розрізнення між постійними та плінними чуттєвими даними. Ці дані розділені на відносно постійні та відносно змінні; останні тяжіють до перших як до своїх центрів, мов певні властивості, що прив'язуються до речей, які вони характеризують [Hamburg, 1956: р. 65]. Отже, будь-який символ репрезентує розмаїття чуттєвих даних, і деякі з них набувають постійного характеру та певної форми.

Касирер (1910) протиставляє поняттю «функції» поняття «сутність». Його критика пізнання є принаймні частково історією боротьби між цими двома поняттями. Сутність — ключове поняття метафізики. Касирер шукав фундаментальне поняття, що дало б змогу зосередитися радше на іманентному смислі, ніж на трансцендентному бутті. У результаті цих пошуків він дійшов поняття «функції» з його наголосом на відношеннях [Cassirer, 1910]. Свасьян висновує, що таким чином він розв'язує довічну філософську дихотомію між об'єктом і суб'єктом і навпаки, зосереджуючись на відношеннях між ними, а не на них самих.

Як наголошує Скідельський, «символізм не є чорним склом, що відмежовує нас від реальності, якою вона є “сама по собі”; це медіум, усередині якого будь-яка можлива реальність і постає» [Skidelsky, 2011: р. 162–163]. Це якраз той момент, коли і виявляється, що «маска — це і є реальність, а реальність — це і є маска». У цьому символічному світі людина є *animal symbolicum*. Скідельський також відзначає, що визнання символічних відношень як засадничих у культурі дає змогу віддати їм належне, долаючи таким чином обмеження та детермінізм сцієнтизму [Skidelsky, 2011: р. 148]. Касирер постає проти математичного догматизму Марбурзької школи, з якої він вийшов.

Карл Гамбург звертає увагу на те, що поняття «символічної форми» Ернст Касирер уживає в трьох різних значеннях [Hamburg, 1956: р. 58]:

1. Символічна форма як «символічне» в найзагальнішому значенні.
2. Символічна форма позначає множину наявних культурних форм, а саме: міф, релігію, мову, мистецтво, науку.
3. Символічна форма є втіленням символічних відношень між простором, часом, числами та причинністю, які формують сферу об'єктивності.

Найповніший перелік символічних форм, згідно з Ернстом Касирером, охоплює мову, міф, релігію, науку, мистецтво, історію, технологію, мораль, право [Recki, 2004; Paetzold, 1995].

Касирер розрізняє три модальні форми символічного висловлення (*Entäußerung*): вираження (*Ausdruck*), уявлення (*Darstellung, Anschauung*) та концептуалізацію (*Bedeutung*) [Cassirer, 1929: S. 99]. Ці форми визначають функціональні відношення між чуттєвими даними та їхнім значенням. Виражальна модальність (функція вираження) означає, що зовнішні події мають переважно фізіогномічні властивості та висловлюються в рамках емотивно-афективної перспективи погляду на світ [Hamburg, 1956: p. 63]. Вираження є актом екстеріоризації думки та почуттів [Janz, 2001: p. 208]. Янц пропонує дещо іншу класифікацію символічних функцій: вираження, репрезентація та сигніфікація. Сигніфікація у цьому сенсі є поняттєвим синонімом концептуалізації. Варто також зважити на те, що репрезентацію та уявлення можна розглядати як еквівалентні функції висловлення.

Функція уявлення (*Anschauung*) передбачає чіткішу полярність між чуттєвим та смислом [Hamburg 1956: p.65]. Якщо будь-яке вираження, згідно з Касирером, включає *презентацію* якісного сприйняття, то *репрезентація* певного об'єкта з'являється тоді, коли згадана вище полярність стає помітною та осяжною. Ця репрезентація проявляє себе в культурі у різних формах: від художніх картин до репортажів у медіа.

Третій рівень функціональних відносин між чуттєвими даними та смислом постає тоді, коли чистий розум продукує поняття, роблячи відношення між чуттєвими даними та їхнім смислом відкритими для світу, натомість на рівні уявлення вони були ще закритими й менш зрозумілими. Концептуальна репрезентація охоплює широкий спектр символічних операцій: встановлення еквівалентностей, трендів, переліків, статистичну гомогенізацію та узагальнення, абстрагування тощо. Власне, всім цим опікується наука.

Переосмислення теорії Касирера

Один з найбільш детальних та ґрунтовних варіантів критичного переосмислення філософії Ернста Касирера можна знайти в книзі Сьюзан Лангер «Філософія у новому ключі» (*Philosophy in a New Key*), що вперше була опублікована 1942 року. Вона сама визначила цю свою працю як дослідження символізму розуму, ритуалу та мистецтва. Авторка розглядає символізм як механізм продукування значень із розпорошених та розрізнених чуттєвих даних. «Філософія у новому ключі» охоплює такі теми, як дискурсивні та презентаційні форми символічної сигніфікації, вербальна мова, «життєві символи як коріння таїнства та міфу», «значення в музиці» та «матерія значення». Тож Касирера критикували за туманність його дефініцій та занадто широке визначення концепції символу [Рікер, 1965], натомість Лангер подає ретельне, чітке опрацювання базових понять, потрібне для здійснення будь-якого емпіричного аналізу символів. Втім, робить вона це, відштовхуючись саме від філософії символічних форм.

Людина потребує символізацій, тобто одним із її базових видів діяльності є посилання на речі, людей, події, які відсутні [Langer, 1954: p. 24, 32].

Вона концептуалізує символи як «інструменти для уявлення про об'єкти», які дають змогу утримувати події, факти, ситуації, процеси в пам'яті для пізніших посилань на них, осмислення, порівнянь, запам'ятовування, проживання. Для того, щоб збагнути, як Лангер доходить такого визначення, варто розглянути її концепцію знаку та символу. Так, знак у її філософії розглядається як трикомпонентне явище: він складається зі знаку як такого, об'єкта (предмет, подія, умова), які він позначає, та суб'єкта, що є посиланням на щось поза межами об'єкта (минуле, майбутнє, контекст подій тощо) [Langer, 1954: p. 46]. Знак та об'єкт об'єднані разом. Суб'єкт вступає у відносини з ними як окрема одиниця, що окремо взаємодіє з кожним із них: зі знаком як таким та з його об'єктом.

Засадова відмінність між знаком та символом полягає у тому, що перший анонсує свої об'єкти, а другий спонукає нас над ними замислюватися [Langer, 1954: p. 49]. Знаки поєднуються з об'єктами; символи — з уявленнями, які відповідають об'єктам. Отже, типовий знак-функція складається із суб'єкта, знака та об'єкта. Будь-який символ складається із чотирьох компонентів: суб'єкта, символу, уявлення та об'єкта [Langer, 1954: p. 52]. Існує три різні типи значень символу, згідно з теорією Лангер: денотація, конотація та сигніфікація. Вони не є взаємозамінюваними.

Денотація — це буквально значення символу. Конотація — це імпліцитне асоціативне значення. Сигніфікація — це значення, яке символ регулярно виражає, воно має концептуальну, а не асоціативну природу. Найпростішим прикладом денотації є «конвенційне висловлення почуття, ставлення». Як тільки об'єкт денотований, він може бути втриманий. Отже, все інше з ним співіснує, контрастує, конфліктує або гармонізує [Langer, 1954: p. 93, 110].

Крім того, Лангер розрізняє поняття та уявлення. Об'єкт може супроводжуватися, завдяки символізаціям, широким спектром уявлень про нього, але всіх їх може об'єднати лише одне-єдине поняття. Якщо люди у своїй комунікації апелюють до різних уявлень, за якими, однак, криється те саме поняття, та сама чиста ідея, вони порозуміються. Власне, символ і покликаний висловити й донести до людей певне поняття. Втім, коли людина стикається із символом, вона схильна «одягнути його чисту ідею, його поняття в шата особистого, персонального уявлення» [Langer, 1954: p. 58].

Лангер радить шукати символи там, де презентується певний об'єкт, звуки, дії, що не мають жодного практичного значення й покликані спровокувати певну емоційну відповідь [Langer, 1954: p. 94]. Екстраполяція почуттів у зовнішні об'єкти — це перший крок до їх символізації та пізнання. При цьому мова слугує радше цілям формулювання уявлень та перетворення досвіду на поняття, ніж комунікації поміж людьми. З цієї точки зору, мовлення за своєю природою є переважно символічним.

Філософ розрізняє два типи символізму: дискурсивний та недискурсивний, а саме презентаційний. Дискурсивний символізм є загальним та універсальним, він актуалізується при обробці конкретних чуттєвих даних.

Недискурсивний символізм є індивідуалізованим. Він стимулює нас виводити загальні значення з окремих випадків. Дискурсивність — це послідовне прогресування значень. Презентаційний символізм характеризується одномоментністю (*simultaneity*) та «зчитується» зі значення Цілого, охопленого одночасно [Langer, 1954: p. 78, 232].

Приклади дискурсивного символізму ми знаходимо в мові, яка має спроможність втілювати поняття не лише речей, але й речей у комбінаціях та ситуаціях [Langer, 1954: p. 62]. Лангер називає їх «ситуаціями-поняттями» та «символами-ситуаціями». Натомість презентаційні символи мають переважно візуальну форму. Вони можуть означувати цілі комплекси понять так само, як і дискурсивні символи, але презентуються одномоментно, а не послідовно. Таким чином, відношення, закладені в їхній структурі, охоплюється завдяки єдиному акту споглядання [Langer, 1954: p. 75]. Домінантною рисою презентаційних символів є те, що багато понять можуть бути стиснуті в тотальності одного-єдиного вираження без подання їхніх окремих частин.

Лангер вирізняє ще один окремий різновид символів — життєві символи (*life-symbols*), які вона визначає як такі, що «презентують базові факти людського існування, сили народження, досягнень та смерті» та «втілюють головні ідеї життя та смерті, людини та світу» [Langer, 1954: p. 122, 124]. Ці символи стають найціннішим інтелектуальним здобутком людства, даючи йому загальні орієнтири в природі, суспільстві та існуванні в його найширшому розумінні; їх можна назвати символами світогляду (*Weltanschauung, world view*) та символами погляду на життя (*Lebensanschauung, life view*). Такі символи створюють те, що можна назвати «ментальним якорем» [Langer, 1954: p. 236]. Філософ знаходить приклади таких символів у релігійних таїнствах та міфології. До цього аналізу різних типів символізму авторка додає музику як символічний простір ірраціональності ментального життя та одночасно логічне вираження нелогічних людських почуттів [Langer, 1954, p. 176–177]. Лангер дала поштовх для подальших досліджень символізму загалом та філософії символічних форм зокрема.

Цікаво, що найближчим до Ернста Касирера з-поміж теоретиків символізму другої половини ХХ сторіччя вважають Нельсона Гудмена, що представляє аналітичну філософію [Paetzold, 1995: S. 185]. Він сам порівнює свої філософські завдання з тими, які ставив перед собою Ернст Касирер. У той час як останній вивчає розвиток міфу, релігії, мови, мистецтва та релігії у рамках крос-культурного дослідження, Гудмен подає приклад аналітичного дослідження символів та символічних систем, підкреслюючи, що різні символічні «світи» можуть формуватися в різний спосіб [Goodman, 1988: p. 5].

Гудмен не допускає того, що вся множинність версій різних «світів» може бути редукована до одного. Іншими словами, немає нічого нейтрального, універсального за всіма версіями різних «світів» [Goodman, 1988: p. 5]. Отже, завдання дослідника цей автор вбачає в тому, щоб вивчати способи організації різних «світів», не витрачаючи даремно час на пошук їхнього

універсального начала. Гудмен закликає досліджувати значення символів, а також їхні якості та властивості [Goodman, 1988: р. 12].

Автор робить наголос на тому, що сприйняття без уявлення є сліпим, натомість уявлення без сприйняття є порожнім, що на практиці означає те, що зміст без форм зникає. Так, можуть існувати слова, не використовувані при творенні жодного зі світів людської культури, але жоден цей світ не може бути створений без слів та інших символів [Goodman, 1988: р. 6]. У такому сенсі творення «світу» (*world making*) починається зі слів, що вже доступні. Отже, Гудмен підкреслює, що творення «світу» визначається відношеннями між словами, а не тим, як він породжує нові слова [Goodman, 1988: р. 7]. Можна провести паралелі між цим підходом та взаємовпливами й взаємопроникненнями різних символічних форм.

Гудмен визначає кілька способів, в які створюються «світи»: компонування, декомпонування, зважування, упорядкування, видалення, доповнення та деформування. Компонування чи декомпонування «світів» консолідується за допомоги символів: назв, картинок, речей, жестів [Goodman, 1988: р. 8]. Зважування означає, що два світи можуть послуговуватися тими самими символами, але вони матимуть різну значимість для творення кожного з них [Goodman, 1988: р. 8–10]. Приміром, дим на війні, що здіймається після пострілів з артилерійської зброї, має інше значення, ніж дим над купою спаленого осіннього листа. Упорядкування, власне, означає укладення певного порядку символів. Творення одного світу з іншого зазвичай включає видалення певного застарілого символічного матеріалу та доповнення за рахунок нового [Goodman, 1988: р. 14]. Деформування у творенні «світів» Гудмен розглядає або як коригування, або як викривлення.

На продовження критики культури Касирером цей філософ формулює свою головну мету як критику творення «світів». Те, що Касирер розглядає як дослідження різних символічних форм виражального, інтуїтивного та концептуального пізнання реальності, Гудмен інтерпретує як різні версії «світів». Гудмен продемонстрував, що ідеї Касирера можуть бути переосмислені в рамках сучасної аналітичної філософії. Творчість Ернста Касирера стає стимулом для його аналітичного вивчення символів.

Переосмислення філософії символічних форм, сучасніше за те, що запропонував Нельсон Гудмен, можна знайти в праці «Ернст Касирер, епістемологія третього шляху» (2001) Наталі Янц. Вона пропонує розрізняти два типи символів у його філософії: *символ-продукт* та *символ-процес* [Janz, 2001: р. 160]. Касирер сам дав привід для жорсткої критики власних теоретизувань, наповнивши їх двозначними й нечіткими формулюваннями. Він говорить про символи і як про інтуїтивні, і як про когнітивні процеси, і як про фінальний результат духовної енергії, і як про мислення людини. Янц намагається впорядкувати ці різні визначення, запроваджуючи поняття символу-продукту як означувального знака та символу-процесу як уявлення, що надає значення реальності як процесу.

Символи-продукти та символи-процеси можна розглядати як пасивні та активні символи, відповідно [Janz, 2001: р. 162]. Будь-який символ-продукт є матеріальною, фізичною річчю. Іншими словами, це поняття може охоплювати все, що асоціюється із символами на рівні здорового глузду: малюнки, музичні мелодії, назви, поетичні образи, історичні ландшафти, зброю, книги, хімічні елементи, математичні формули тощо. Головною функцією символу-процесу є структурування великих масивів чуттєвих даних, що розгортаються в часі.

Для того щоб пізнати символ-поняття, потрібно зосередитися на відношеннях між об'єктом і поняттям, а також між уявленням (інтуїцією) та сигніфікацією. Зв'язок об'єкта з його поняттям та зв'язок уявлення із сигніфікацією може бути визначений як генетичний, а зв'язок поняття з об'єктом і сигніфікацією — як функціональний [Janz, 2001: р. 245]. Іншими словами, уявлення, зосереджуючись на об'єкті реальності, забезпечує аналіз чуттєвих даних, а сигніфікація, прагнучи домогтися формування поняття, синтезує інтуїтивні осяяння. Сигніфікація робить експліцитними предмети, що є імпліцитними в уявленнях (інтуїції). Це базове розуміння будь-якого процесу символічної концептуалізації, що має універсальне значення та валідність. Воно допомагає пізнати наукове формулювання символів-понять. Янц наголошує, що для Кассирера концептуальні відношення не є простою абстракцією спільних рис низки феноменів. Це закон їхнього співвідношення [Janz, 2001: р. 241]. Концептуальний розум, чистий розум, є особливим випадком символічного розуму.

Таким чином, впродовж більш ніж півсторіччя, що минуло від смерті Ернста Кассирера, його ідеї так чи так розвивалися й розвиваються далі. Його широке розуміння символічного та символу стає відправною точкою для авторів, які прагнуть здійснити власну операціоналізацію, типологізацію, чіткіше дефінування символів у культурі, при цьому не погоджуючись ототожнювати їх виключно з матеріальними, фізичними об'єктами реальності. Іншими словами, процеси, ситуації, поняття мають таку саму символічну природу, як і певні фізичні, матеріальні об'єкти. Кассирер розкриває символічну природу людського мислення, що прагне знайти опертя в традиції. Розрив із традицією чи її монополізація та владне зловживання нею не нівелюють самого прагнення до свободи, яке людина намагається реалізувати в культурі. Саме цей безконечний процес руху до свободи й далі легітимізує гуманізм як інтелектуальну традицію. У цьому розумінні філософію символічних форм можна розглядати й поза рамками класичного неокантіанства.

ДЖЕРЕЛА

- Мінаков, М.А. (2007). *Історія поняття досвіду*: Монографія. Київ: Парапан, 380 с.
Свасьян, К.А. (2010). *Філософія символічних форм Э. Кассирера*. Москва: Академический проект, 256 с.
Cassirer, E. (1922). *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig, Berlin: Teubner, 320 S.

- Cassirer, E. (1929). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Vol.3. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 602 S.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 318 S.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der symbolischen formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 608 S.
- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 459 S.
- Dewey, J. (1929). *Experience and nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd, 443 p.
- Ferretti, S., Pierce, R. (1989). *Cassirer, Panofsky and Warburg: symbol, art and history*. Yale University press, 304 p.
- Goodman, N. (1988). *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 148 p.
- Hamburg, C.H. (1956). *Symbol and reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. Hague: Martinus Nijhoff, 172 p.
- Janz, N. (2001). *Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie*. Paris: Kim, 422 p.
- Langer, S.K. (1954). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. The New American Library, 248 p.
- Paetzold, H. (1995). *Ernst Cassirer von Marburg nach New York: Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 240 S.
- Recki, B. (2004). *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Akademie-Verlag, 223 p.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais de l'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 500 p.
- Skidelsky, E. (2011). *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton: Princeton University Press, 316 p.
- Verley, X. (2013). *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*. Process Studies, 209 p.

Статтю одержано 15.03.2017

REFERENCES

- Minakov, M.A. (2007). *The history of the notion of experience: Monograph*. [In Ukrainian]. Kyiv: Parapan. [= Мінаков 2007].
- Svasyan, K.A. (2010). The philosophy of symbolic forms of E. Cassirer. [In Russian]. Moscow: Academic project. [= Свасьян 2010].
- Cassirer, E. (1922). *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Leipzig, Berlin: Teubner, 320 S.
- Cassirer, E. (1929). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*. Vol.3. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 602 S.
- Cassirer, E. (1923). *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 318 S.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der symbolischen formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Vol.2. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 608 S.
- Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag, 459 S.
- Dewey, J. (1929). *Experience and nature*. London: George Allen & Unwin, Ltd, 443 p.
- Ferretti, S., Pierce, R. (1989). *Cassirer, Panofsky and Warburg: symbol, art and history*. Yale University press, 304 p.
- Goodman, N. (1988). *Ways of World Making*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 148 p.
- Hamburg, C.H. (1956). *Symbol and reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer*. Hague: Martinus Nijhoff, 172 p.

- Janz, N. (2001). *Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie*. Paris: Kim, 422 p.
- Langer, S.K. (1954). *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art*. The New American Library, 248 p.
- Paetzold, H. (1995). *Ernst Cassirer von Marburg nach New York: Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 240 S.
- Recki, B. (2004). *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Berlin: Akademie-Verlag, 223 p.
- Ricoeur, P. (1969). *Le conflit des interprétations. Essais de l'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 500 p.
- Skidelsky, E. (2011). *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton: Princeton University Press, 316 p.
- Verley, X. (2013). *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*. Process Studies, 209 p.

Received 15.03.2017

Безп'ятчук, Жанна — кандидат філософських наук, докторантка Докторської школи Національного університету «Києво-Могилянська академія».

Bezpyatchuk, Zhanna — candidate of sciences (philosophy), competitor for doctor's degree at the Doctor's school of the National University "Kyiv Mohyla Academy".
