



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Ernst Cassirer neokantystą? Między formą symboliczną jako istotą kultury a filozofią Immanuela Kanta

Author: Anna Musioł

Citation style: Musioł Anna. (2011). Ernst Cassirer neokantystą? Między formą symboliczną jako istotą kultury a filozofią Immanuela Kanta. W: D. Bęben, A. J. Noras (red.), "Filozofia Kanta i jej recepcja" (S. 199-215). Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Ernst Cassirer neokantystą? Między *formą symboliczną* jako istotą kultury a filozofią Immanuela Kanta

Anna Musioł

Intelektualna aktywność Ernsta Cassirera ma swe źródło w chętnym podejmowaniu przezeń tematów niełatwych, aczkolwiek inspirujących. Słynie on z samodzielnie stworzonej teorii, według której poznanie uchodzi za metodę symbolicznego przyswajania zjawisk siłą ludzkiego umysłu, a zatem: nie wiedza empiryczna, lecz prawdy wywiedzione z rozumu decydują o ludzkim poznaniu. Nie sposób ukryć faktu, że dla potwierdzenia własnej, tak postawionej tezy filozof kieruje się krytyczną oceną przekonań swego mistrza Hermanna Cohena¹, dla którego matematyka, będąc nauką czystą, niezapośredniczoną, determinuje możliwość poznawania rzeczywistości fizycznej. Czyniąc z *liczby* kategorię matematycznie rozumianego przyrodoznawstwa, Cohen manifestuje swój sprzeciw wobec poglądów pozytywistów, którzy gwarantem poznania czynią zwykle doświadczenie zmysłowe, psychiczne właściwości poznającego podmiotu, bądź też zacieśniają proces poznawczy do granic *teorii odbicia*².

¹ Prowadząc aktywne i twórcze życie naukowe związane z koniecznością zmiany miejsca pobytu, Cassirer dociera w 1894 roku do Berlina, gdzie spotyka Georga Simmela. Inspirowany jego wykładem na temat filozofii Kanta, zapoznaje się z pracami Hermanna Cohena i jego zwolenników. Później Cassirer uczęszcza także na seminarium organizowane przez Hermanna Cohena, a następnie pod jego naukową opieką pisze dysertację związaną z problemem teorii poznania w filozofii Descartes'a.

² Poznanie byłoby – w przypadku *teorii odbicia* – próbą wyrażenia, a jednocześnie odzwierciedlenia zewnętrznej, obiektywnej rzeczywistości. Cassirer traktuje prawdę w sposób nieprzedmiotowy, wolny od wszelkich reifikujących ucisków. Występuje tym samym przeciwko pozytywistyczno-materialistycznym upodobaniom. Proces poznania nie dotyczy – w ujęciu marburczyka – rzeczy, lecz jedynie relacji między rzeczami. Wiedza prawdziwa ujawnia się w wyniku poznania tychże relacji bądź praw, które owymi relacjami

Analogiczne stanowisko wobec poglądów neokantowskiej szkoły marburskiej zajmuje Cassirer. Filozof dokonuje własnej wykładni Kanta i – podobnie jak neokantyści – Kantowskie *opus magnum*, czyli *Krytykę czystego rozumu*, interpretuje w niepsychologicznym i nieantropologicznym duchu logiki³, wskutek czego racjonalne prawa stanowią właściwą treść badania naukowego, a formy naoczności i aprioryczne kategorie intelektu są – wybijającymi się ponad indywidualizm – logicznymi „uwarunkowaniami dostępu świadomości jednostkowej do świata obiektów”⁴. W dalszej kolejności, zgodnie z neokantowskim *parol*: „Kanta zrozumieć, znaczy wykroczyć poza niego”⁵, Cassirer zmierza do stworzenia takiej postaci teorii poznania, która przeciwstawiając się myśli empirycznej, będącej również antytezą doktryny pozytywizmu, akcentuje jednocześnie aprioryczny i twórczy charakter umysłu. Marburczyk inspirowany jest systemami filozoficznymi, które z jednej strony cenią aktywny, twórczy umysł, z drugiej zaś stosują taktykę wyraźnej dominacji podmiotu nad przedmiotem⁶. Dla-

kierują. Jak pisze Bolesław Andrzejewski: „Poprzez poznawanie relacji między rzeczami dochodzimy właśnie do wiedzy prawdziwej. Prawdziwie obiektywne są [...] nie rzeczy, lecz prawa będące wyrazem stosunków między przedmiotami”. Zob. B. A n d r z e j e w s k i: *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*. Poznań 1980, s. 38.

³ Logikę znamionuje – jak mniemał Bertrand Russell – niezależność od tego, co subiektywne, bądź ważność jej spełnia się w instrumentalnym zmyśle Johna Deweya. Ową niezależność tłumaczy Russell w doktrynie logicznego atomizmu, w której przekonuje, że świat stanowi zbiór prostych elementów (zdań atomowych), każda zaś inna zewnętrzna relacja przyjmuje postać relacji logicznej. Natomiast analizując stanowisko Deweya, filozof oponuje przeciwko instrumentalizmowi oraz pragmatyzmowi Peirce’a, zaprzeczając tym samym poznaniu przyjmującemu postać perspektywicznej projekcji. Zdaniem wielu komentatorów, szkoła marburska prezentowała *idealistyczny* sposób wykładni poglądów Immanuela Kanta i to też stanowiło główny przedmiot jej badań.

⁴ J. S ó j k a: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*. Warszawa 1988, s. 7.

⁵ Niniejsze stwierdzenie, którego autorem jest Wilhelm Windelband, nie jest jedynym nawoływaniem do powrotu do Kanta, przykładem służyć może także zdanie Heinricha Rickerta, który pisze, iż neokantyści, „dlatego że powrócili do Kanta, zarazem znacznie posunęli do przodu filozofię naukową”. To, jakże sugestywne, zdanie przemawia za nieodzownością i potwierdza nieodzowność uwzględnienia historycznego kontekstu, w którego ramach odczytujemy Kanta. Dlatego Hermann Cohen napisze: „[...] każdy przecież czyta swojego Kanta”. Zob. A. J. N o r a s: *Neokantyzm wobec Kanta. W: Pytania i perspektywy transcendentalizmu: w dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*. Red. A. J. N o r a s. Katowice 2006, s. 221.

⁶ Przykład takiego systemu filozoficznego mogą stanowić poglądy Leibniza. Filozof ten, jak wiadomo, choć ceni i poważa rolę doświadczenia w poznaniu, to jednak jest zdania, iż nie cała wiedza wywodzi się właśnie z niego. Są pewne idee wrodzone, istniejące w nas niezależnie od działania naszych zmysłów. Innymi słowy, doświadczenie jest w procesie poznania elementem koniecznym, lecz niewystarczającym, by ugruntować całe poznanie. Nie należy lekceważyć faktu, że racjonalista ten, wywodząc *prawdy pierwotne* z zasady tożsamości, krzewi pogląd o ich *apriorycznym*, koniecznym charakterze.

tego szczególnie cenny – w jego mniemaniu – staje się system filozoficzny koncyliarysty Leibniza.

Chociaż punktu wyjścia filozofii marburskiej upatrywać należy w kantyzmie – zwłaszcza w dość osobliwym, bo znacznie przekształconym, odczytaniu krytyki rozumu spekulatywnego – to jednak znamiennych cech filozofii Cassirera poszukiwać można i należy także w filozofii przedkantowskiej⁷. Swoistość w ujęciu Kanta uwidacznia się w podejściu do problemu danych doświadczenia, czyli wrażeń, wzajemnej relacji czasu i przestrzeni oraz – co za tym idzie – w specyficznym wy tłumaczeniu Kantowskiej *Ding an sich*⁸. O ile w filozofii Kanta to, co aprioryczne, może istnieć w sposób czysty, wolny, niezależny, wręcz absolutny, choć bez treści zmysłowej jest *puste*, o tyle w filozofii Cassirera wrażenie zmysłowe nie może się ujawniać *poza* czy też *niezależnie* od form *apriorycznych*. Wrażenia te nie mogą być dane w oderwaniu od tego, co *a priori*. Niniejsze słowa stanowią potwierdzenie faktu, że chociaż Cassirer nie darzy pietyzmem Kantowskiej wykładni teorii doświadczenia, to jednak z wielkim uznaniem przyjmuje jego *aprioryzm*, co przejawia się w akcentowaniu czynnej roli intelektu, a zarazem w negowaniu istnienia wolnej od racjonalnego podmiotu rzeczywistości.

Za aprioryczne uchodzą – jego zdaniem – niezależne od doświadczenia, a stanowiące podstawę wszelkiego poznania, niezmiennie logiczne. Definiując poznanie aprioryczne, Cassirer pisze: „Poznanie nazywa się *a priori* nie jakoby leżało ono w jakimś sensie przed doświadczeniem, lecz ponieważ i jeżeli zawarte jest ono w każdym wartościowym sądzie o faktach jako konieczna przesłanka”⁹. Sąd taki zawiera w swej strukturze – w przekonaniu Cassirera – nie tylko składniki hołdujące zmianie, lecz również pewne stałe-niezmiennie w postaci czasu, przestrzeni bądź –

⁷ Neokantyzm marburski, choć kształtuje się zgodnie z duchem trzech Kantowskich *Krytyk*, koncentruje się nie tylko na transcendentalnej, krytycznej analizie matematycznego przyrodoznawstwa, ale także na etyce czy estetyce. Punktem źródłowym tej filozofii jest filozofia Kanta, ale w wyraźnym nawiązaniu do starożytnego myśliciela – Platona. Wyjątkowość tej interpretacji polega na pokazaniu Platońskiej idei jako bytu nie tylko metafizycznego.

⁸ O ile wywodzący się z neokantowskiej szkoły marburskiej Władysław Tatarkiewicz nazywa „rzecz samą w sobie” pojęciem granicznym, o tyle Kantowski antydualista Otto Liebmann uznaje aczasową i aprzeestrzenną interpretację tego pojęcia za niedorzeczną, choć obaj filozofowie stanowią intelektualną podporę skrajnego idealizmu. Podobnie rzecz ma się także z Hermannem Cohenem, który odrzucając Kantowską estetykę transcendentalną, nie odrzuca fundamentalnych warunków doświadczenia – czasu i przestrzeni. Cohen rezygnuje z apriorycznej realności czasu i przestrzeni, co oznacza, że ich *aprioryczność* pojęta jest jako ich pierwotność i źródłowość zarazem. W ten sposób są one zarówno formalnymi, jak i konstytutywnymi warunkami doświadczenia.

⁹ E. C a s s i r e r: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Berlin 1910, s. 357.

przywołanej już wcześniej – liczby¹⁰. Liczba – choć stanowi ważny, bo trwały, nieredukowalny element doświadczenia, gwarantujący poznawczą pewność – nie ma empirycznych znamion¹¹. Wyrażając się w czysto logicznej, sprawczej postaci, nie wymaga żadnych substancjalnych odniesień i jako taka wpływa na kształt powiązań poszczególnych myśli w umyśle. Tak swoiście zaznaczający się logicyzm i funkcjonalizm sprawiają, że liczba staje się wytworem ludzkiego ducha¹².

Nieprzeciętność i wyjątkowość myśli Kanta potwierdza widoczna rezygnacja filozofa z kroczenia drogą dogmatyzmu, co owocuje dorzuceniem przeżytych, nieaktualnych już formuł filozoficznej argumentacji, wkroczeniem na ścieżkę szeroko pojętego krytycyzmu i skoncentrowaniu filozoficznej refleksji na analizie poznającego i wartościującego podmiotu. Tak oto proces poznania ma się wyrażać w krytycznej analizie wrażeń, a otwarciu ulec ma także rozległy – jak się okazuje – horyzont badań transcendentalnych. W zaakcentowaniu znaczenia metody transcendentalnej leży punkt ciężkości filozoficznej refleksji marburskich myślicieli¹³.

Neokantowskie poglądy na metodę transcendentalną poczytywać należy za jednolitą podstawę wszelkiej pracy filozoficznej, ponieważ – niejako

¹⁰ Ernst Cassirer – w opozycji do Johna S. Milla – swój radykalny antypsychologizm wyraża również w odniesieniu do pojęcia liczby, której przyznaje czysty funkcjonalno-logiczny, niewspierający się na doświadczeniu charakter.

¹¹ „Nic nie można by pojąć o rzeczach ani w ich stosunku do siebie samych, ani do innych, gdyby nie było liczby i jej istoty” – podaje Cassirer w jednym z najważniejszych dzieł. Zob. E. Cassirer: *Substanzbegriff...*, s. 35.

¹² Zob. B. Andrzejewski: *Animal symbolicum...*, s. 31–33. Podobieństw w takim podejściu do próby i w samej próbie interpretacji zagadnienia liczby upatrywać należy także w filozofii R. Dedekinda oraz G. Fregego.

¹³ Metoda transcendentalna może uchodzić za spoiwo wiążące marburską myśl w jedną całość. Czyniąc metodę transcendentalną *centrum*, wokół którego toczą się wszelkie filozoficzne dysputy, marburczycy potwierdzają swój kantyizm. Warto w tym miejscu dodać, że w samym tylko neokantyzmie marburskim dokonuje się ważny przełom w poglądach, ujawniający się na linii: Cohen – Natorp. Efektom owego przełomu jest specyficzne, negatywne odniesienie do Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*, co uwidacznia się w odrzuceniu wszelkiej zmysłowości i nadaniu temu pojęciu znaczenia wyłącznie metodologicznego. Myślenie takie rozpoczął filozof i pedagog Paul Natorp. Charakterystyczna interpretacja *Krytyki czystego rozumu* polega na oddzieleniu *estetyki transcendentalnej* od *logiki transcendentalnej*, z wyraźnym zaakcentowaniem tej drugiej. Zdaniem marburczyków, kwestię czasu i przestrzeni Kant rozstrzyga znacznie wcześniej – w rozprawie z 1770 roku pod tytułem *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Rozprawa ta – wraz z wcześniejszą pracą poświęconą krytyce myśli Swedenborga, a zatytułowaną: *Marzenia jasnowidza objaśnione przez marzenia metafizyki* (1766) – należy do Kanta przedkrytycznego. Rozróżnienie jest szczególnie ważne, gdyż swą przynależność do neokantowskiej szkoły marburskiej potwierdza nie tylko najważniejsza trójka, czyli Lange, Cohen, Natorp, lecz również Ortega y Gasset, Borys Pasternak, Hans-Georg Gadamer oraz wybitna filozof polityki Hannah Arendt.

ko na podstawie tej metody – dokonują oni prób samodzielnego traktowania problemów filozoficznych, co oznacza i potwierdza, że od samego początku filozofują w – mniej lub bardziej luźnym – nawiązaniu do myśli Immanuela Kanta. Potencjalny materiał, roszczący sobie pretensję do stania się wiedzą, rozpatrywany jest w odniesieniu do czynnej roli umysłu i zależny jest również od samej struktury podmiotu poznającego. Podmiot poznający korzysta z pojęć rozumu, jako symboli decydujących o takim, a nie innym powiązaniu wrażeń zmysłowych. Co więcej, neokantyści, w tym Cassirer, antycypują prymat poznania naukowego wspieranego metodą matematyczno-racjonalną, a zatem transcendentálną logiką¹⁴.

Obie szkoły neokantowskie wypracują stanowisko teoriopoznawcze, dokonując rozwinięcia naczelných idei Kantowskiej wersji *aprioryzmu*, wyrażającej się w postulatcie przekonującym, że – ponieważ już samo pojęcie rzeczy jest zwyczajnym tworem poznającego umysłu – nie sposób badać rzeczy samej, gdyż przed obliczem poznającego staje zwykle jedynie jej sens. Podmiot jedynie o niej domniemywa. Rzeczywistość umysłu staje się więc jedyną realnie poznawaną sferą. Dopiero tak rozumiana filozofia może sobie rościć pretensję do bycia filozofią naukową¹⁵. Stąd postulat ugruntowania wszelkich obiektywizacji, także tych dokonujących się w nauce, moralności czy w sztuce¹⁶.

Cassirer również domaga się ugruntowania wszelkich obiektywizacji, także w sferze nauki, moralności czy sztuki. Tym też tłumaczyć można dokonujący się w jego filozofii zwrot od teorii poznania ku filozofii kultury. Podejście to traktować należy właśnie jako owo wspomniane *wyjście poza Kanta*, który – jak wiadomo – ogranicza użycie rozumu teoretycznego wyłącznie do wymiaru matematycznego przyrodoznawstwa. Myśliciel podejmuje się zadania niebanalnego. Wyszukuje takich kategorii, które

¹⁴ W czterotomowym dziele z 1906 roku pt. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit* Cassirer przedstawia szkołę marburską jako kontynuatorkę tradycji nowożytnego racjonalizmu i aprioryzmu. W kwestii dokonania zwrotu w stronę historii filozofii na uwagę zasługują, twierdzą marburczycy: Platon, Mikołaj Kuzańczyk, Galileusz, Kartezjusz, Leibniz, Kant. Sympatię okazywaną przywołanym filozofom tłumaczy fascynacja metodą matematyczną, a zatem także logiką myślenia.

¹⁵ Por. B. J a s i e ń s k i: *Leksykon filozofów współczesnych*. Warszawa 1999, s. 37–39.

¹⁶ Marburczycy, jako kontynuatorzy Kanta, podkreślają naukowy charakter filozofii, argumentując swoje stanowisko trzema dowodami. Po pierwsze, poznanie naukowe powinno zostać poddane analizie metodycznej; po drugie, poznanie naukowe jest poznaniem o charakterze obiektywnym; wreszcie po trzecie, należy określić podstawy tak pojmowanego poznania naukowego. Tak mające się dokonać ugruntowanie poznania naukowego pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Cohen odrzuca empiryczną realność oraz dlaczego metoda transcendentálna, umożliwiając wgląd w *arche*, akcentuje obowiązywalność aksjomatów.

znajdują uprawomocnione zastosowanie w sferze kultury¹⁷. Korzysta z myśli Kanta, lecz pozostając także pod wpływem Einsteina czy Newtonskiego *Naturbegriff*, pyta między innymi: Jak jest możliwa kultura? Jak jest możliwa percepcja świata przez pryzmat kultury i w kulturze? O ile bowiem wielbione dotąd – zwłaszcza przez królewieckiego myśliciela – „przyrodoznawstwo nie jest prostym odzwierciedleniem przyrody, ale tworem ludzkiego umysłu [o tyle] kultura ludzka nie jest prostą kontynuacją świata natury, lecz ludzką kreacją, w której biologiczna natura człowieka okazuje się uległą”¹⁸. Ma to związek z funkcjonalną, a nie substancjalną wykładnią człowieka, a także z przekonaniem, że sfera funkcjonalna ludzkiego podmiotu rozszerza się nie tylko kwantytatywnie, ale – w wyniku odkrycia nowej, kulturowej metody dostosowania się do otoczenia – także kwalitatywnie. Funkcja spaja z sobą człony relacji „w prawie reprezentacji związku”¹⁹. W tym miejscu przywołać należy pewną wyróżnioną relację dwóch systemów, które utrzymują człowieka w jego somatyczno-fizycznym wymiarze, gdyż w znacznej mierze decydują o odbiorze bodźców otoczenia i reakcji na nie. Cassirer między Uexküllowską zależność *Merknetz* – *Wirknetz*²⁰ wprowadza – dane wyłącznie człowiekowi – trzecie ogniwo: system symboliczny. Znacznie poszerza w ten sposób sens, wartość i wymowę pojęcia *kultura*, oddając jej we władanie nowe zakresy. Odtąd jest w nią wliczana filozofia, religia, obyczaj, sztuka czy

¹⁷ Kultura, w której ukrywa się pierwotny akt ducha, domaga się – jak pisze za Cassirerem Paetzold – zrozumienia i udowodnienia. W sąsiedztwie czystej funkcji poznania działają funkcje artystycznego oglądu, myślenia językowego czy mityczno-religijnego, które decydują o kształcie świata i o ustosunkowaniu do świata. Początki takiego sposobu myślenia ujawniają się już w pracy *O teorii względności Einsteina: studium z teorii poznania*, gdyż jak pisze jeden z interpretatorów myśli Cassirera: „W obliczu teorii względności Einsteina Cassirer zażądał od filozofii systematycznej uwzględnienia i systematycznego rozważenia wszelkich »form symbolicznych«, a nie samej tylko nauki”. „Angesichts der Einsteinschen Relativitätstheorie fordert Cassirer von der systematischen Philosophie eine Berücksichtigung und relationale Betrachtung aller »symbolischen Formen«, nicht bloß der Wissenschaften”. H. Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg 1993, s. 39.

¹⁸ E. Cassirer: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Tłum. A. Stanięwska. Warszawa 1971, s. 12.

¹⁹ „Als Cassirer den Begriff zur Funktion erklärte, die die Glieder in einer Reihe von Relationen verband, erschien ihm diese Relation »F (a,b,c,...)« zuletzt als die Regel für die Repräsentation eines Zusammenhangs”. *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. H.J. Braun, H. Holzhey. Frankfurt am Main 1988, s. 21.

²⁰ *Merknetz* i *Wirknetz* to nic innego, jak tylko dwa systemy oddziaływań; mianowicie system receptorów i system efektorów, których zadanie polega na utrzymywaniu ludzkiego organizmu w funkcji życia. O ile jednak system receptorów odpowiada za odbiór bodźców z otoczenia, o tyle system efektorów jest własną, twórczą reakcją organizmu. Systemy te, sprzężone z sobą, solidarnie współdziałają. Ponadto ogniwo: *Merknetz* – *Wirknetz*, to zespół oddziaływań typowo animalnych, to znaczy stanowiących krąg funkcjonalny zwierzęcia.

nauka. Dziedziny te określa Cassirer mianem apriorycznych form symbolicznych, umożliwiających istnienie nauk humanistycznych jako nauk o kulturze²¹ i w różny sposób wchodzących w relacje z rzeczywistością. Intersubiektywna ważność formy czyni z niej podstawową kategorię, trzon rozumienia świata. Jej architektonika przybiera kształt *filozofii systematycznej*, której doskonałość zasadza się na znacznym wykraczaniu poza obszar rozważań gnoseologicznych.

Tak oto postęp ludzkości poszerza sieć symboli, która w miarę rozwoju myśli i doświadczenia staje się subtelniejsza i mocniejsza. Człowieka nie zajmuje – jak dotąd – problematyka takiego lub innego rozumienia noumenu, lecz – teraz – stosując symbol jako narzędzie, ustawicznie rozmawia on sam z sobą, ale i wchodzi w dialog z Drugim. Poza tym człowiek tak bardzo wikła się w wszelkie mityczno-religijne obrządki, formy językowe czy artystyczne, że nie jest już w stanie oglądać i poznawać świata bez udziału sztucznego środka w postaci symbolu. Pojęcie to czerpie Cassirer prawdopodobnie od Helmholtza bądź od jego ucznia Henryka Hertza, fizyka i autora *Zasad mechaniki*, który sądzi, iż zrozumienie rzeczywistości (świata) wymaga użycia – sztucznie stwarzanych – wewnętrznych symboli przedmiotów; przedmiotów istniejących na zewnątrz poznającego podmiotu²². Hertz uważa, że „wszelka refleksja przyrodoznawcza, wszelkie fizyczne tworzenie pojęć i teorii istnieje dzięki symbolicznemu aktowi”²³. Stanowisko niniejsze, traktujące matematykę w kategoriach nauki o znakach-symbolach, jest reakcją na reprezentowaną przez Brouwera i Weyla *matematykę intuicjonistyczną* i alternatywą dla niej. Pierwotnie problem symbolu rozstrzyga stosunek świata zmysłowego do świata inteligibilnego; innymi słowy, stosunek zjawiska do idei, co uwidacznia się już w spekulatywnej estetyce, począwszy od starożytnego Platona, a skończywszy na Heglu²⁴.

Czym zatem w poglądach Cassirera jest symbol i jaką odgrywa w nich rolę? Otóż ma on fundamentalne znaczenie w procesie poznawania, gdyż poznawanie ma – twierdzi filozof – właśnie zapośredniczony, chociaż nieobrazowy charakter. Dlaczego nieobrazowy? Poniekąd dlatego, że o ile

²¹ Filozof ten nie podziela poglądów Wilhelma Windelbanda, neokantysty badeńskiego, w sprawie podziału nauk na nomotetyczne i idiograficzne. W ramach rekompensaty badeńskie pojęcie wartości – głoszone przez Rickerta – Cassirer zastępuje kategorią symbolu.

²² Zob. B. A n d r z e j e w s k i: *Animal symbolicum...*, s. 39–40.

²³ E. C a s s i r e r: *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii*. W: *Symbol i język*. Tłum. B. A n d r z e j e w s k i. Poznań 2004, s. 50.

²⁴ Ibidem, s. 48. *Exemplum* symbolu może stanowić piękno, gdyż jest ono samo w sobie, w swym meritum rozdwojone. Owo rozdwojenie piękna objawia się w jego dosięganiu tego, co zmysłowe, i jednoczesnym wykraczaniu ponad zmysłowość.

obraz winien w sposób wiernopoddańczy przedstawiać poznawane obiekty, o tyle od symbolu takiej rzeczowej wierności się nie wymaga²⁵. Aktywność symbolotwórcza wzmocniona twórczą pracą świadomości żąda podobieństwa funkcjonalnego odtwarzającego nie tyle same poznawane statyczne rzeczy, ile stosunki wyróżniające się między nimi. Głosząc takie przekonanie, Cassirer wtóruje poglądom Hermanna von Helmholtza²⁶, który przypuszcza, że „każda właściwość albo jakość rzeczy nie jest w rzeczywistości niczym innym, jak tylko jej zdolnością do wywoływania pewnych oddziaływań na inne rzeczy”²⁷. Poza tym symbol zwykle coś wyraża, a dzieje się tak przez identyfikację z rzeczywistością; może w relacji reprezentacji zdroworozsądkowo *przedstawić coś* albo może również oddziaływać niezależnie, spontanicznie, samodzielnie, treścią swego znaczenia; tak dzieje się w przypadku działań znamienych dla poznania naukowego, którego podstawą nie jest – jak zdają się przekonywać pozytywiści – proste stwierdzenie faktu. Każdy fakt wymaga przyjęcia pewnych – mających kulturowy charakter – założeń teoretycznych, których wyrazem są czynności symboliczne.

Marburczyk, kierowany ożywioną dyskusją nad statusem nauk przyrodniczych, oscylującą między twórczością Goethego, teorią Newtona i Einsteina, sam wielokrotnie podejmuje się próby zdefiniowania wyrażenia *forma symboliczna*. Jednocześnie, owładnięty pragnieniem uprawiania filozofii na sposób systematyczny, a więc przy wykorzystaniu analizy aporetycznej jako wyrażającej się w problematyzacji i próbie wyzwolenia obrazu świata spod wszelkich jednostronnych prób jego wytłumaczenia, pisze: „Pod formą symboliczną winna być rozumiana każda energia ducha, przez którą duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnętrznie przypisana”²⁸. Przytoczone słowa potwierdzają *sui generis* trójaspektowość przejawiającą się

²⁵ W celu interpretacji pojęcia *symbol* Cassirer zasięga także wiedzy o sposobie jego realizowania się w sferze *sacrum*; w chrześcijaństwie, w liberalnej teologii protestanckiej. Powołując się na poglądy Adolfa von Harnacka, nazywa symbol *mysterium*, które stanowi alternatywę dla świeckiej sfery *profanum*, jako tego, co naturalne; a zatem oprócz znaczenia religijnego symbol może odnosić się też do sensu estetycznego.

²⁶ Hermann Ludwig Ferdinand von Helmholtz (1821–1894) jako filozof jest zdecydowanym zwolennikiem agnostycyzmu i Spencerowskiego organicyzmu. Szeroki horyzont jego zainteresowań nie pozwala mu pozostać obojętnym na problemy matematyczno-fizyczne.

²⁷ E. Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff...*, s. 406.

²⁸ „Unter einer »symbolischen Form« soll jede Energie des Geistes verstanden werden, durch welche ein geistiger Bedeutungsgehalt an ein konkretes sinnliches Zeichen geknüpft und diesem Zeichen innerlich zugeeignet wird”. E. Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs*. Darmstadt 1969, s. 175. Niniejsza definicja jest jedną z pierwszych (pochodzi z 1921 roku) prób sprecyzowania tego wyrażenia.

w traktowaniu symbolu jako znaku sensualnego, którego treść stanowi – manifestująca się za pośrednictwem *energii ducha* – „duchowa zawartość znaczenia”²⁹. Energia ta wiąże w jedno sens i znak.

Zaprezentowany fragment regulujący i precyzujący znaczenie wyrażenia *forma symboliczna* nie jest jedynym sposobem jego wyjaśnienia. Forma jest duchową orientacją i z tej przyczyny Carl H. Hamburg wyszukuje – co najmniej – kilka innych jej znaczeń. Oto formą symboliczną może stać się zamiennie: funkcja symboliczna; to, co symboliczne lub sam symbol; w dalszej kolejności – filozofia, sztuka, mit, religia, nauka czy technika, aczkolwiek nie oznacza to, że pojęcie formy symbolicznej nie może być używane także – zdaniem Hamburga – w znaczeniu liczby, czasu i przyczynowości³⁰. Pierwotnie wyrażenie to objaśniane było w kantowskim duchu matematycznego przyrodoznawstwa, z czasem jednak taka interpretacja wydaje się niewystarczająca. Ponadto oprócz pojęcia *forma symboliczna* w filozofii marburczyka funkcjonuje inny, synonimiczny termin techniczny: *symbolische Prägnanz*³¹. Termin ten przyjmuje kształt fenomenologicznej idei, która decyduje o transcendentálnym wymiarze filozofii Cassirera. To czyste *a priori*, za którego sprawą Cassirer ujawnia dyferencję myśli Kanta i Husserla. Spośród grona współczesnych fenomenologów nie tylko głos Husserla jest tutaj wart uwzględnienia, gdyż *symbolische Prägnanz* adaptuje na swój użytek także fenomenologiczna myśl Maurice Merleau-Ponty’ego oraz Arona Gurwitscha³². To usprawiedliwia

²⁹ „Diese Definition umfaßt drei Aspekte. Erstens geht es um ein »sinnliches Zeichen«. Zweitens wird in dem Zeichen ein »geistiger Bedeutungsgehalt« transportiert. Drittens ist die Rede von der »Energie des Geistes«. Por. H. Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung...*, s. 45. Ponieważ w przytoczonej definicji pojawia się termin *znaczenie*, warto w tym miejscu nadmienić, że krytyczny Cassirer patrzy nań przez pryzmat semiotyki neopozytywisty Moritza Schlicka. Niniejszy filozof, współzałożyciel Koła Wiedeńskiego, oponuje przeciwko metafizyce, która zwykle rozważa to, co wymyka się logiczno-matematycznej analizie.

³⁰ Heinz Paetzold wyznaje pogląd, jakoby Cassirera semiotyka formy symbolicznej pozwalała osadzić go w tradycji semiotycznej (dokładniej: spekulatywnej retoryki): Charles W. Morris – Charles S. Peirce. Pogląd swój wspiera argumentacją dotyczącą pojęcia znaku, który z konieczności winien wchodzić w relacje z innym znakiem, a w konsekwencji prowadzić do zderzenia znaczenia obu znaków. Tak rozumiana zależność potwierdzać będzie panujący w szkole marburskiej relacjonizm, a także koherencyjną i krytyczną zarazem definicję prawdy.

³¹ Pojęcie to pojawia się po raz pierwszy w tomie trzecim *Philosophie der symbolischen Formen*, aczkolwiek ideę owego pojęcia wyczuwa się już w tomie pierwszym Cassirerowskiego dzieła życia.

³² Zob. J.M. Krois: *Problematik, Eingenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*. In: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen...*, s. 21–26.

tych, którzy – podobnie jak Helmut Kuhn bądź John M. Krois – nadają Cassirerowi przydomek *kulturowego fenomenologa*³³.

Jakakolwiek wyjaśniana próba analizy form symbolicznych domaga się zawsze określenia samego pojęcia *symbol*. Ten bowiem nie mógłby urastać do rangi i roli emblematu rzeczywistości – należy on wyłącznie do człowieka jako interpretatora treści świata – gdyby nie wiązał się z problemem Prawdy. Symbol ma swój początek w pytaniu o to, gdzie, w całym systemie duchowych orientacji, ma swe miejsce filozofia i jaki jest jej przedmiot? Czy symboliczna forma może stać się jej właściwym przedmiotem, filozofia zaś ogólną teorią rozumienia świata? Cassirera teoria form symbolicznych, której źródeł upatrywać należy mimo wszystko w Kantowskiej metodologii nauk przyrodniczych, podkreśla swoistość człowieka, czyniąc go bezpośrednim wytwórcą przedmiotów kultury. A zatem kwestią domagającą się rozważenia jest także Cassirerowskie ujęcie problemu kultury. Sugerując się uwagą Johna Kroisa, formę symboliczną należy uznać za matrycę rzeczywistości kulturowej. Jest ona bowiem dziedziną rozumnej działalności ludzkiego indywiduum, wyrażającą się w czynności wytwarzania zarówno materialnych, jak i ponadmaterialnych artefaktów. Staje się dynamicznym centrum interpretacji, a także niewyczerpanym rezerwuarem sensu (*Sinn*) i sferą realizacji wartości duchowych. W tym miejscu filozof wtóruje poglądom antynaturalistów, potwierdzając, że człowieka nie można zredukować do wyłącznie przyrodniczych, biologiczno-psychicznych uwarunkowań. „Człowiek dostosowuje się do otoczenia w sposób [szczególny, nieznanym zwierzętom – A.M.], bowiem nie reaguje bezpośrednio na bodźce otoczenia, lecz między sobą a środowiskiem tworzy nową, złożoną z wytworów kultury rzeczywistość – system symboliczny”³⁴.

Tym samym Cassirer potwierdza antropologiczny sposób interpretacji kultury i kulturotwórcze powołanie człowieka, a pozwalając mu wyjść poza granice rzeczywistości potocznej, potwierdza, że człowiek – niejako za sprawą swego rozumu – bytuje w obszarze form symbolicznych, czyniąc siebie kreatorem ponadbiologicznych wartości niematerialnych. Byt ludzki realizuje się w rzeczywistości, przybierając kształt zwierzęcia tworzącego symbole, powszechnie zwanego: *animal symbolicum*, co – z kolei – może zostać poczytane za objaw ludzkiej racjonalności. Dzięki niej poznaje on siebie, buduje własną godność, a za jej sprawą formuje pole wzajemnych relacji, porozumiewania się, międzyludzkiej komunikacji. Cassirerowska wiedza o kulturze lokuje – stojącego na straży warto-

³³ Zob. M. Bał-Nowa k: *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*. Kraków 1996, s. 46–47.

³⁴ *Filozofia współczesna*. Red. Z. Kuderowicz. T. 2. Warszawa 1990, s. 230.

ści – człowieka w wymiarze podmiotu kultury. Immanentny kulturze *byt* przyjmuje postać *czynu*, dzięki temu kultura traktowana jest jako proces tworzenia i kreacji. Wiąże się to także z krytykowaną przez myśliciela substancjalną definicją człowieka, zamykającą go w biernej, niezmiennej i zamkniętej ontycznie strukturze. Stwierdzenia te potwierdzają słowa Cassirera, który wyznaje: „[...] nie możemy określić człowieka na podstawie żadnego tkwiącego w nim elementu, który stanowiłby jego istotę metafizyczną, ani też na podstawie żadnej wrodzonej zdolności czy instynktu, które dałyby się u niego stwierdzić w drodze obserwacji empirycznych”³⁵.

Prawdziwym wyrazem *człowieczeństwa* jest działanie, co *przemawia* za słusnością i potwierdza słusność funkcjonalnej definicji człowieka. Każda z możliwych form symbolicznych, które wymienia Cassirer, stanowi część składową działania. Nie jest to jednak spontaniczna, lecz w pełni zracjonalizowana postać aktywności, która jako taka pozostaje pod wpływem reguł form symbolicznych. Reguły te tworzone są na wzór Kantowskich, apriorycznych kategorii intelektu. To potwierdza, że Cassirer – wprowadzając koncepcję intersubiektywnych form symbolicznych – korzysta z koncepcji *aprioryzmu*, z matrycy Kantowskich kategorii oraz z czystej naukowej wiedzy w próbie eksplikacji wiedzy o kulturze. Stwierdza, że w sferze działania form symbolicznych – niezależnie od tego, czy będzie to język, religia, sztuka czy nauka – indywidualny podmiot ludzki projektuje własną rzeczywistość symboliczną, która „pozwała mu rozumieć, interpretować, formułować i organizować [...] doświadczenie”³⁶. Naukowość form symbolicznych wyraża się w regulacji czynności intelektu oraz w tworzeniu obrazów jako swoistych – systematyzujących doświadczenie – konstruktów intelektu³⁷.

Na drodze historycznych badań tworów kultury oraz teoretycznej analizy czynności kulturowych zachodzi proces wyodrębniania się kolejno form symbolicznych. Każda z możliwych, wymienianych przez Cassirera form jest demonstracyjnym sposobem prezentacji kreatorskich zdolności podmiotu. Filozofia form symbolicznych stanowi systematyczny dyskurs wykraczający poza granice teorii poznania. Formy symboliczne odnajdują swe źródło w micie jako ekspresji rozumienia, choć wraz z mitem za równie pierwotne uchodzą: język i technika, przez które przenika mityczny *Lebenswelt*. Cassirerowska architektonika filozofii form symbolicznych ma początek w *czuciu* mitycznym. Mít stanowi pierwotny i niezniszczalny składnik ludzkiej cywilizacji, w którego materii tkwią źródła innych posta-

³⁵ Ibidem, s. 232.

³⁶ E. Cassirer: *Esej o człowieku...*, s. 349.

³⁷ Zob. *Filozofia współczesna...*, s. 233–234.

ci form symbolicznych. Jego rzeczywistość buduje – uważa filozof – dramat antagonistycznych względem siebie sił, w tym zwłaszcza uczuć i emocji³⁸. Tu działa także uwikłany w sieć *udziałów* i *wyłączeń* skrajnie społeczny człowiek pierwotny, który kieruje się zwykle „ogólnym poglądem na życie”, a nie logiką. Społeczna, wręcz wspólnotowa funkcja mitu jest niepodważalna, dzięki niemu bowiem jednostka znamionuje własną potrzebę odstąpienia i nieakcentowania własnej indywidualności, by utożsamić się z życiem wspólnoty. Mit jest myśleniem adogmatycznym. Człowiek pierwotny, określając swoją rzeczywistość przyrodniczo-fizyczną, nie spogląda na nią czysto praktycznie ani teoretycznie, lecz *sympatycznie*, co potwierdza wcześniejsze założenie o jego przeżywaniu świata³⁹. W micie świadomość „staje się więźniem bezpośredniego wrażenia”, gdyż znamionną jego cechą jest bliskość podmiotu i przedmiotu. Chociaż mit trąci pozorem i nieautentycznością, nie sposób wykluczyć, że mityczna wyobraźnia „implikuje akt wiary”. Wiara w rzeczywistość jego przedmiotu pozwala mu przetrwać. Jego strukturę stanowi z jednej strony pojęcie, z drugiej zaś – postrzeżenie⁴⁰. Analogicznie w dążeniach naukowych teorii – także mit poszukuje jedności, niestety, wbrew nauce opiera się on – stwierdza Sójka – wyłącznie na mocy zmysłowej bezpośredniości. Nie dana, lecz stwarzana mityczna bezpośredniość ma charakter kreatywny. Chociaż mit zawiera się w granicach czystego i pozornie bezrefleksyjnego oglądu naocznego, to jednak skrywa się w nim kreatywna, aktywna siła kształtująca otoczenie. Wiadomo jednak, że świat mitu nie rządzi się ani relacjami, ani prawami naukowymi. Jest to odmienna od naukowej forma myślenia, której rzeczywistość staje się sensowna i rozumiała dzięki wierze w oddziaływanie sił magicznych, co też staje się bezpośrednim motywem oddzielającym mit od religii⁴¹. Chociaż inicjalnie Cassirer sądzi, że związek między magią i religią należy do najbardziej niejasnych, to jednak wkrótce stwierdza, że – w przeciwieństwie do mitu – religia akcentuje wolność i indywidualność jednostki, tylko w ten,

³⁸ Kulminacyjną formą mitu jest faszyzm. W nim bowiem główną rolę odgrywa emocjonalna, a nawet irracjonalna, niekierowana siłą rozumu integracja pojmowana jako utożsamienie jednostki ze społeczeństwem.

³⁹ Zob. J. S ó j k a: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera...*, s. 53–82.

⁴⁰ Zob. E. C a s s i r e r: *Esej o człowieku...*, Warszawa 1997, s. 137–151.

⁴¹ Przykładem, znakomicie ukazującym to, czym mogło wzruszać oraz inspirować myślenie mityczne, jest Jamesa G. Frazera model ewolucji kulturowej, będący rozwinięciem pomysłu Johna Lubbocka, L.H. Morgana czy E.B. Tylora. Kulturowa ewolucja, o której piszą przywołani antropologowie, wyraża się w różnych poziomach fazowości, począwszy od magicznego typu kultury, którego odpowiednikiem był stan dzikości, przez, implikujący stan barbarzyństwa, religijny typ kultury, a skończywszy na nowożytno-europejskim typie kultury, którego odzwierciedleniem jest nauka-cywilizacja.

a nie inny sposób stającej się sprzymierzeńcem bóstwa, w które wierzy⁴². Ponadto, o ile mit kojarzy się z magią, a ta ze zlepkiem zabobonów, które zdradza ludzka ciekawość, o tyle religia to najgłębszy wyraz ideałów moralnych. Religie zakładają etykę; natomiast zadaniem takich wyższych etycznych religii jest odkrycie w człowieku „religijnego poczucia zobowiązania, które [...] jest wyrazem nowego pozytywnego ideału wolności człowieka”⁴³. Inną oznaką niezależności człowieka ustanawia filozof także sferę wyrazu artystycznego. Dlatego sztuka⁴⁴ to kolejny – wymieniany przez Cassirera – przykład formy symbolicznej, który – za sprawą twórczego i spontanicznego ludzkiego ducha – kształtuje sposób odniesienia człowieka do otoczenia. Paradoksalnie Cassirer koncepcję sztuki, w tym jej wartość, interpretuje w nawiązaniu do myśli starożytnego greckiego filozofa Platona. Mimo iż w myśl jego poglądów sztuka rozplywa się w chaosie materiału zmysłowego, z którego trudno było czerpać wiedzę pewną, to jednak – jak sądził marburczyk – głoszona przezeń teoria idei daje natchnienie sztuce różnych nurtów i okresów artystycznych. Jako poparcie tego sformułowania mogą służyć słowa: „Teraz, od czasów renesansu powstaje nowa forma estetyki i teorii sztuki, która, bazując sama na Platonie i stale się na niego powołując, wywalcza także światu sztuki teoretyczne i systematyczne »usprawiedliwienie«, odmówione mu przez Platona”⁴⁵.

Zdaniem Cassirera, sztuka *spełnia się* w interpretacji obiektywnej, stanowiąc *mimesis* przedmiotów – jak to było w koncepcji Arystotelesa; albo – jak głosili Rousseau, Herder czy Goethe – stanowi ją interpretacja subiektywna, polegająca nie na opisie, lecz na „ekspresji napięć emocjonalnych”, czyli zaangażowaniu wnętrza indywidualnego podmiotu. Tak rozumiana sztuka przejawia się jednak nie tylko w wewnętrznych ekspresjach artystycznie czynnego podmiotu, ale ma również zdolność kształtowania rzeczywistości. Sztuka, jako że wiąże się nade wszystko ze sferą emocjonalną człowieka, pozostaje w bliskim związku z historią, gdyż wiedza historyczna opiera się na ukazywaniu ludzkich dramatów, konfliktów, napięć czy dążeń. Jedna i druga skupiają się na człowieku i jego naturze, dlatego Cassirer w pewnym miejscu pisze, że sztuka i historia to potężne narzędzia dające sposobność do tego, by *wejrzeć* w głąb ludzkiej natury, zbadać jednostkę i stać się podłożem penetracji kultury.

⁴² Zdaniem wielu antropologów, należy porzucić próbę sprowadzania magii i religii do wspólnego mianownika, gdyż psychologiczne źródła obu form są różne, wręcz sprzeczne i niesprowadzalne do siebie.

⁴³ E. Cassirer: *Esej o człowieku...* Warszawa 1971, s. 190.

⁴⁴ Sztuka swą samodzielność, niezależność i wartość zyskuje – zdaniem Cassirera – dopiero za sprawą Immanuela Kanta, w jego *Krytyce władzy sądowniczej*. Dotąd, jeśli istniała w ogóle jakaś sztuka, to istniała ona na sposób *gnoseologia inferiori*.

⁴⁵ B. Andrzejewski: *Animal symbolicum...*, s. 143.

O ile ekspresja człowieka wyraża się w *takiej czy innej* formie artystycznej, o tyle dyskurs filozoficzny domaga się języka. Podobnie jak poezja i nauka, także filozofia odzwierciedla się w języku. Jest on pierwszą z wyróżnionych form symbolicznych, w których Cassirer dokonuje eksploracji Kantowskiej wersji *aprioryzmu*⁴⁶. Oprócz inspiracji Kantem i jego – noszącym intelektualne znamiona – *aprioryzmem* pojawiają się również odniesienia do Wilhelma von Humboldta intelektualno-emocjonalnej teorii języka⁴⁷. W interpretacji Humboldta język, którego źródłem jest akt mowy, stanowi wytwór wewnętrznej, duchowej siły ludzkiego indywiduum, co pozwala zredukować jego naiwne, wyłącznie realistyczne znaczenie⁴⁸. Nie jest on raz ustanowionym, sztywnym tworem, lecz w strukturze jego zachodzą ciągłe zmiany. Jego istota – ze względu na nieumiejętność wyrażenia wprost i opierania się na niejasnym afekcie – tkwi w metaforyczności. Owo *nie wprost* mówienie nakazuje analizować przejawiającą się w języku duchową pracę, aktywność. Cassirer nazywa Humboldtowską koncepcję języka mianem *energeii*. Dlatego metodę interpretacji świata, którą wyraża metafizyczna opozycja tego, co subiektywne, i tego, co obiektywne, zastępuje niezapośredniczona, czysta korelacja transcendentna. W jego epistemologicznych poglądach dany w fenomenie przedmiot poznania „nie przeciwstawia się poznaniu w postaci zewnętrżności i czegoś »spoza«, lecz jest umożliwiony, uwarunkowany i ukonstytuowany tylko przez kategorie poznaniu właściwe”⁴⁹. Subiektywny zatem z natury język staje się środkiem, za którego pośrednictwem wrażenia zmysłowe zyskują formę, za której pomocą mogą zostać zobiektywizowane. Zobiektywizowania tego dostarcza aktywna praca świadomości, co tym bardziej potwierdza Humboldtowską interpretację języka, wedle któ-

⁴⁶ Pozytywny osąd nad Cassirera rozumieniem problemu języka wydaje M. Urban, który docenia zwłaszcza umiejętność łączenia kwestii językoznawczych z kwestiami filozoficznymi.

⁴⁷ Źródłem antropologicznego językoznawstwa i jego empirycznych analiz szukać należy w rozważaniach J.G. Herdera, J.G. Hamanna, a zwłaszcza W. Humboldta. Akcentowany przez nich „system gramatyczny języka” decyduje o opisie świata. Zdaniem Humboldta, „gramatyka jest bliższa duchowej swoistości narodów niż leksyka”. Dowód potwierdzający stanowią, według Antoniny Kłoskowskiej, prace F. Boasa, E. Sapira czy Benjamina Lee Whorfa. Jak pisze Kłoskowska, „Humboldt wprowadził związane z organicznością pojęcie wewnętrznej formy języka, specyficznej dla każdego języka i stanowiącej ekspresję ducha mówiącego nim narodu, a zarazem tego ducha kształtującej”. Zob. A. K ł o s k o w s k a: *Encyklopedia kultury polskiej. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze*. Wrocław 1991, s. 104–105.

⁴⁸ „Mit der Wendung »Energie des Geistes« bezieht sich Cassirer auf Wilhelm von Humboldts Unterscheidung von Sprache im Sinne von »Ergon« und »Energiea«. Por. H. P a e t z h o l d: *Ernst Cassirer...*, s. 45.

⁴⁹ J. S ó j k a: *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera...*, s. 111.

rej język to *energeia*. Poza tym, wywodząc swą koncepcję języka z poglądów Maxa Müllera, uważającego, że mit to tylko wtórny produkt języka, Cassirer przyrównuje mit i język do dwóch różnych od siebie pędów, wyrastających z tego samego korzenia. Należy wspomnieć, że symptomatyczną cechą języka jest jego fazowość przejawiająca się w *ekspresji mimicznej*, w której – niemającemu jeszcze znaczenia – słowu towarzyszy gest, ale przysługuje mu także realny, wręcz substancjalny charakter; *ekspresji analogicznej*, w której słowo nie obcuje z rzeczywistością bezpośrednio, aczkolwiek stanowi *mimesis* rzeczywistości, oraz *ekspresji symbolicznej*, w której ujawnia się właściwy *sens* lingwistyczny w postaci dźwięku i znaczenia. Każdy język ma własną strukturę intelektualną, której można nadać miano humanistycznego współczynnika „odniesień przedmiotowych wyrażień”⁵⁰. Cassirera sposób rozumienia języka przyjmuje kształt myślenia językowego.

Można pokusić się o stwierdzenie, że efektem intelektualnej pracy filozofa jest próba spojrzenia na człowieka jako na *całość-totalność* obejmującą nie tylko jego zdolności intelektualne, ale także wszelkie inne sfery życia. W związku z tym wyjątkowe jest jego rozumienie nauki. Cassirer przestaje podkreślać jej priorytetowe znaczenie i hegemoniczny – w odniesieniu do innych form ujmowania rzeczywistości – charakter. Uwydatnia specyfikę nauki, nadając jej możność tudzież umiejętności wykorzystywania *czystego* rozumu. Faktem będzie również to, że na miano nauki zasługują wyłącznie matematyka i przyrodoznawstwo; a dzieje się tak, gdyż znamioną cechą tychże jest aprioryzm przyjmujący postać twórczych operacji rozumu, dokonujących się – nie gdzie indziej, jak tylko – wewnątrz poznającego podmiotu. Myśliciel wystrzega się uprawiania filozofii podporządkowanej metafizyce. Nie wkracza w „świat metafizyki; świat, który w przeważającej części został zbudowany [...] za pomocą pojęcia substancji i przyczynowości, dokonuje [on jedynie – A.M.] zwrotu ku »przjawisku«”; wyłącznie taka droga „może nas doprowadzić do rozwiązania”⁵¹. „Świat metafizyki – pisze Maria Bal-Nowak – zbudowany, zdaniem Cassirera, za pomocą pojęć substancji i przyczynowości i przez nie opanowany, a więc metafizyki, która chce być ontologią, nie może dać zadowalającego rozwiązania *Leib-Seelen-Problem*”⁵². Postrzeganie świata powinno mieć zatem symboliczną – wyrażającą się w przedstawianiu i znaczeniu – formę.

Struktura symbolu wydobywa na jaw aprioryczną podstawę nauk humanistycznych. Symbol jest narzędziem budowania sygnitywnych relacji

⁵⁰ Por. *ibidem*, s. 112–121.

⁵¹ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. Bd. 3. Berlin 1929, s. 27.

⁵² M. Bal-Nowak: *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*. Kraków 1996, s. 55.

między podmiotem a rzeczywistością. Będąc nośnikiem ponadfizycznych – indywidualnych dla danej dziedziny – materialnych i sensualnie uchwytnych treści, staje się wołaniem humanistyki. Staje się prośbą o uczłowieczenie człowieka i możliwość jego autoemancypacji⁵³. Formy symboliczne rozważane w filozofii traktują o człowieku w kulturze, który jako taki właśnie – wsadzony niejako w świat kultury – obcuje z symbolami, dzięki czemu zyskuje własną samoświadomość i zdolność komunikacji. Cassirer, sądząc, że język, sztuka, technika, obyczaj, prawo składają się na szeroko rozumianą kulturę, radykalizuje Kantowskie impulsy, ale tym samym „przekracza [...] horyzont [czystego] neokantyzmu⁵⁴. Symbol bywa także rozumiany jako inkarnacja sensu. Jest drogą ku cywilizacji. To w nim manifestuje swój udział binarna opozycja: kultura – cywilizacja. Podkreślając wpływ symbolu na kształt życia, filozof czyni człowieka istotą nie tyle projektującą symbole, ile skazującą się także na konieczność wzięcia za nie odpowiedzialności; a zatem także zobowiązań wobec duchowego wymiaru życia. Rozłożenie akcentów na różnych płaszczyznach, uwzględniających też duchową energię przenikającą świat, potwierdza tylko antynaturalizm Cassirera. *Fundamentum divisionis* budowy świata stanowi duch. Jego energia uwalnia i odkodowuje znaczenie i sens pojedynczego symbolu. Wszelka forma symboliczna realizuje swój potencjał właśnie za sprawą owego znaczenia; znaczenia, którego jest nosicielką. Symbol przybiera postać – koniecznego w procesie gnoseologicznym – idealnego tworu umysłu, umożliwiającego poznanie rzeczywistości. W niej właśnie wyraża się dynamiczna aktywność ludzkiego ducha, która jest świadomością niemającą żadnej treści i formy. Stanowi jedynie projektujące *działanie*. Takie ujęcie świadomości wiąże się z jawnym odrzuceniem tradycji filozoficznej, która przyznaje jej wyłącznie stałą, ontyczną strukturę⁵⁵. Nowatorstwo Cassirerowskiego stanowiska wyraża się

⁵³ Tym też tłumaczyć można swoisty Cassirerowski antynaturalizm. O ile bowiem w nurcie naturalistycznym podmiot determinuje zewnątrzna, przypadkowa rzeczywistość fizyczna, o tyle Cassirer, czyniąc odwołania do wyższych wartości kulturowych, skutecznie się przed zarzutem naturalizmu broni. Również Kmita umieszcza marburczyka w obszarze antynaturalizmu jako *intuicjonizmu intelektualistycznego*. Jak twierdzi Andrzejewski, przekonania Ernsta Cassirera pozostają w wielu punktach zbieżne z wyobrażeniami J. Burckhardta, co też dowodzi jego antypozytywistycznej orientacji intelektualnej. Zob. B. A n d r z e j e w s k i: *Animal symbolicum...*, s. 85.

⁵⁴ „Indem Cassirer mit »Kultur« den Mythos, die Sprache, die Kunst, die Religion, die Technik, die Sitte, das Recht usw. Meint, radikalisiert er neukantische Impulse und überschreitet damit zugleich den Denkhorizont des Neukantianismus”. H. P a e t z h o l d: *Ernst Cassirer...*, s. 40. Por. *Materialen zur Neukantianismus-Diskussion. Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, ihrer Vorläufer und Kritiker*. Hrsg. von H.-L. O l l i g. Stuttgart 1982.

⁵⁵ Por. M. B a l - N o w a k: *Mit jako forma symboliczna...*, s. 48–53.

w silnym akcentowaniu czynnego, funkcjonalnego charakteru człowieka i rzeczywistości. Tu jednak należy nadmienić, że intelektualna synteza nie stanowi wyłącznej postaci poznawczego kształtowania rzeczywistości. To bowiem umysł zwykły wprowadzać ład w przedmiot i rozpatrywać go zawsze zależnie od apriorycznych kategorii umysłu, o których traktuje w swej filozofii Kant⁵⁶.

⁵⁶ B. Andrzejewski: *Animal symbolicum...*, s. 31–37.