

KATARZYNA HAMELA-DUDEK

DWA FILARY CASSIREROWSKIEJ  
KONCEPCJI KULTURY

Przedmiotem eseju jest koncepcja kultury Ernsta Cassirera oraz fundujące ją dwa filary: funkcjonalna teoria budowy pojęć i filozofia form symbolicznych. Teoria pojęć relacyjnych to efekt zmagania krytycyzmu z dogmatyzmem, czyli zastąpienie transcendentnej Arystotelesowskiej substancji immanentną funkcją sądzenia, która ma stanowić jedyną obiektywną i dostępną człowiekowi rzeczywistość. Synteza poznania wymaga jednak, by metodą krytyczną objąć wszelkie formy ludzkiego ducha, nie tylko poznanie przyrody, zwłaszcza że – jak Cassirer dowodzi w *Filozofii form symbolicznych* – wspólnym elementem wszystkich tych form jest symbol. Ostatecznie celem poznania staje się dla Cassirera sam człowiek i jego nieskończona zdolność kulturotwórcza. Środkiem zaś do tego jest duchowa autonomia – jedyne źródło samoograniczenia i samoświadomości.

---

13 lutego 1939 roku, w momencie bardzo szczególnym, bo na sześć miesięcy przed wybuchem drugiej wojny światowej, Ernst Cassirer – utytułowany „teoretyk poznania i systematyk wiedzy ludzkiej”<sup>1</sup> – wygłasza przed Akademią w Göteborgu referat *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*. Jest to moment przełomowy zarówno dla Europy, jak i samego Cassirera, przebywającego w Szwecji od 1935 roku jako profesor filozofii w Höögskola, po tym jak w 1933 roku został zmuszony do opuszczenia ojczystego kraju w związku z wejściem w życie tzw. paragrafu aryjskiego, dołączonego do „Ustawy o odrodzeniu stanu urzędniczego”, który rugował z życia publicznego Niemiec osoby pochodzenia żydowskiego. Cassirer, głęboko poruszony odmówieniem mu prawa do pracy – jak

---

<sup>1</sup> P. Parszutowicz *Wstęp tłumacza* [w:] E. Cassirer *Substancja i funkcja* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2008 s. 9.

to ujął – przy współtworzeniu kultury niemieckiej, złożył rezygnację ze stanowiska profesora w Hamburgu i na dwa lata wyemigrował do Oxfordu<sup>2</sup>, potem zaś do Szwecji. Jednakże aż do wyjazdu do Stanów Zjednoczonych w 1941 roku nigdzie w Europie ani on, ani jego rodzina nie mogli czuć się bezpiecznie. Zaciskająca się pętla nazizmu, który na jego oczach wcielał w życie absolutne idee Hegla i pochłaniał z mocą żywiołu już nie tylko skromne życie ludzkie, ale i całe narody, przyczyniła się także do przewartościowania jego podejścia do filozofii i jej roli. A także wyznaczenia jej, poza czysto spekulatywnymi celami, również celów praktycznych, a mianowicie – jak powtarza za Albertem Schweitzerem – stania na straży kultury oraz samej siebie, kiedy przyjdzie zmierzyć się z ideami uznającymi „rozum za dokonany, wpisany w absolutne prawa zdarzeń czy losu”<sup>3</sup>.

Wspomniany referat jest studium dwóch odmiennych źródeł filozofii kultury: naturalistycznego systemu uprzedmiotawiania człowieka oraz humanistycznego – czyniącego z człowieka oraz jego dyspozycji do „rozdzielania, sądzenia, wybierania”, a także „nadawania formy”, źródło samowyzwolenia, albowiem człowiek zdolny jest – jak pisał w *Boskim pierwiastku* Goethe – chwilę obdarzyć trwałością. Przedstawia w nim Cassirer dwie odmienne tradycje filozoficzne (naturalizm i humanizm), dwa odmienne stanowiska w kwestii roli, możliwości i zdolności człowieka do rozwijania swej wewnętrznej wolności oraz twórczości. Przede wszystkim zaś anonsuje, aktualny również obecnie, temat indywidualnej wolności, formy, w jakiej ma się ona wyrażać, oraz „obiektywnej ważności kultury”<sup>4</sup>. Zdaniem Cassirera, problem ten znajduje swoje rozwiązanie w rezydującej pośrodku wszelakich absolutyzmów przestrzeni humanizmu, wywodzącego się od osiemnastowiecznego klasycyzmu niemieckiego. Moc jego inspiracji leżała w dostrzeżeniu w człowieku Comeniusowskiej *capacitas infinita*<sup>5</sup> (nieskończonej zdolności) „nadawania formy”.

To, czego dokonuje człowiek, to obiektywizacja – pisze Cassirer – ogląd samego siebie ujęty w formę teoretyczną, estetyczną, etyczną [...]. Jednak owa *capacitas infinita*, zorientowana na nieskończone, posiada w sobie równocześnie silne samoograniczenie. Wszelka forma bowiem wymaga określonej miary i jako czyste zjawisko jest z nią ściśle powiązana<sup>6</sup>.

Ten istotny zwrot Cassirera ku etyce nie był przypadkiem, ale świadomym zabiegiem i efektem długoletnich studiów nad teorią poznania oraz kultury. Poprzedziło go wydanie wiele lat wcześniej rozprawy zatytułowanej *Substancja i funkcja*,

---

<sup>2</sup> K. Chrobak *Kultura a odpowiedzialność człowieka* „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2011 nr 56 s. 305–306.

<sup>3</sup> Tamże, s. 307.

<sup>4</sup> Tamże, s. 311.

<sup>5</sup> E. Cassirer *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury* K. Chrobak (tł.) „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2011 nr 56 s. 330.

<sup>6</sup> Tamże.

w której wyłożył logiczne podstawy nauk ścisłych<sup>7</sup>, oraz obejmującego trzy tomy dzieła *Filozofia form symbolicznych*<sup>8</sup> – przekształcającego krytykę rozumu w krytykę kultury. Obie te prace, wyznaczające kolejne etapy jego intelektualnej ewolucji (etap wczesnego i późniejszego Cassirera) i dopełnione dramatycznymi osobistymi przeżyciami, składają się na tzw. filozofię kultury Cassirera. „Jedność metody twórczenia pojęć” z *Substancji i funkcji* oraz rozszerzająca ją i pogłębiająca koncepcja symbolizmu zawarta w *Filozofii form symbolicznych* stanowią niejako dwa filary filozofii kultury, albo inaczej – filozofii ducha Ernsta Cassirera.

Wczesny Cassirer zasłynął jako najświetniejszy uczeń Hermana Cohena i Paula Natorpa, neokantystów z Uniwersytetu w Marburgu w Hesji, założycieli tzw. szkoły marburskiej. Szkoła ta rygorystycznie zawężyła przedmiot zainteresowania filozofii do krytyki poznania, zwłaszcza zaś syntetyzującej funkcji ludzkiego umysłu, bowiem jak pisał Cohen: „Sam idealizm [transcendentalny] dojrzewa do miana nauki dopiero wtedy, kiedy czyni swym obiektem nie rzeczy i procesy, także nie tego rodzaju świadomość, lecz naukowe fakty – fakty samej nauki”<sup>9</sup>. Neokantyści marburscy jako skrajni antyempiryści twierdzili, że poznanie naukowe, aby spełnić przesłankę ogólności i pewności, musi być wynikiem „czystego myślenia”. Jedyne aprioryczny charakter poznania wsparty na logicznych podstawach może dać gwarancję jedności i uniwersalności wiedzy. Filozofia w takim rozumieniu odstąpiła poznanie świata fizycznego naukom szczegółowym, sobie pozostawiając jedynie problem tego, jak jest on przez człowieka pojmowany. To nie świat „sam w sobie”, ten bowiem jest dla poznania niedostępny, albo dostępny jedynie w naiwnym, potocznym rozumieniu, ale jego naukowa interpretacja zawarta w prawach nauki stała się polem dociekań filozofii marburczyków. A to dlatego, iż – jak twierdzili – dysponujemy z całą pewnością jedynie stworzonymi przez siebie pojęciami świata, rzeczywistości czy wreszcie samych rzeczy, nie zaś ich „realnymi” odpowiednikami. To bowiem, co jest nam dane, to nie „rzeczy w sobie” – bierne substraty właściwości – jak pisał w *Substancji i funkcji*, ale postrzeżenia, czyli to, co nam się wydaje: suma faktycznych i potencjalnych sposobów działania przedmiotów<sup>10</sup>. Postrzeżenia natomiast, aby zostać „zmierzone”, muszą zostać przetransponowane w jakąś inną formę „bytu o określonej logicznej stałości i konieczności”<sup>11</sup>; potrzebują narzędzi ich interpretacji, czyli zgodnych z racjonalnymi prawami założeń teoretycznych<sup>12</sup>. W naukach przyrodniczych teorie przybierają określoną postać

---

<sup>7</sup> P. Parszutowicz *Logiczne podstawy nauk o duchu* [w:] E. Cassirer *Logika nauk o kulturze* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2011 s. 8.

<sup>8</sup> Za IV tom uważa się wydany po śmierci Cassirera zbiór jego szkiców i artykułów pt. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, podając [za:] P. Parszutowicz *Logiczne podstawy...* wyd. cyt. s. 9.

<sup>9</sup> H. Cohen *Das Prinzip der Infinitesimal – Methode Und Seine Geschichte* Hildesheim 1984 s. 146.

<sup>10</sup> E. Cassirer *Substancja...* wyd. cyt. s. 197.

<sup>11</sup> Tamże, s. 299.

<sup>12</sup> W. Ostwald *Vorlesungen über Naturphilosophie*, cytuję [za:] E. Cassirer *Substancja...* wyd. cyt. s. 197.

dzięki matematycznemu instrumentarium, za pomocą którego się je wyraża. Z znaczeniem jednak, iż treści pojęć matematycznych, np. pojęcia liczby czy figury, a z zakresu fizyki: masy, siły czy atomu, mogą być w pełni uchwycone dopiero wówczas, gdy „myśl odzwyczai się od poszukiwania ich zmysłowego odbicia w przedmiotach fizycznych”<sup>13</sup>. Również postęp nauk ścisłych w dużej mierze odbywa się dzięki temu, iż „materia, którą zajmuje się jedynie nauka, nie istnieje nigdzie jako «percepcja», lecz zawsze tylko jako «koncepcja»<sup>14</sup> wspomagana głównie matematycznymi symbolami, a to dlatego, iż intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie nadaje”<sup>15</sup>. Jednakże wyrzeczenie się przez naukę mnogości i barwności bezpośrednich wrażeń skutkuje tylko pozornie zubożeniem treści, zostaje bowiem – jak Cassirer pisze – zrekompensovane jednością, zwartością i bogactwem powiązań poszczególnych elementów, wcześniej jawiących się jako niepołączone i niemające związku ze sobą. Błędem byłoby jednak uznawać zachodzące pomiędzy różnymi elementami prawidłowości za immanentnie do nich należące. Albowiem ład, o którym mowa, nie tkwi w elementach jako takich, lecz w „relacji szeregu, którą są powiązane i z której wynika także cały ich specyficzny charakter”<sup>16</sup>.

Cassirer jest zatem kontynuatorem podstawowych założeń teoriopoznawczych szkoły marburskiej z jej panlogizmem, antypsychologizmem i odrzuceniem tradycyjnej metafizyki. Co więcej, rozwinął je we właściwy sobie sposób w pracy *Substancja i funkcja*, której zasadniczym przedmiotem była krytyczna teoria budowania pojęć – ukształtowana w oparciu o klasyczną arystotelesowską koncepcję ufundowaną na pojęciu substancji, ale i w opozycji do tej koncepcji. Badania Cassirera z zakresu filozofii matematyki i logiki doprowadziły do ujawnienia problemów (zwłaszcza dotyczących pojęcia szeregu i granic) wymagających przeanalizowania „samej funkcji pojęcia”, które okazało się na gruncie logiki niedostatecznie wyjaśnione przez tradycyjną logiczną teorię tego pojęcia, zwłaszcza że z pozoru jedynie matematyczny problem objął swym zasięgiem całość nauk ścisłych i wywołał konieczność odwołania się do wiedzy bardziej ogólnej; umieszczenia go w szerszym kontekście poznawczym. A to dlatego, iż pytanie o pojęcie jest pytaniem wywołującym szereg dodatkowych kwestii (takich jak relacja myśli i bytu czy też poznania i rzeczywistości), które muszą być rozpatrywane systemowo, nie zaś w izolacji od siebie, bowiem tylko w ten sposób – zdaniem Cassirera – możemy zachować intelektualną jedność, a co za tym idzie uchwycić jedność świata.

Pojęcie substancji, tak istotne ze względu na pokładane w nim od wieków nadzieje na bycie niewzruszoną, samoistną zasadą rzeczywistości, w filozofii transcendentnej zostaje zredukowane zaledwie do apriorycznej podstawy możliwości wydawania sądów; przestaje być podstawą metafizyczną, pozostaje zaledwie lo-

<sup>13</sup> E. Cassirer *Substancja...* wyd. cyt. s. 86.

<sup>14</sup> Tamże, s. 179.

<sup>15</sup> I. Kant *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* B. Bornstein (tł.) Warszawa 1993 s. 107.

<sup>16</sup> E. Cassirer *Substancja...* wyd. cyt. s. 58.

giczną. Jednakże zrzeczenie się absolutności rzeczy nie oznacza – jak Cassirer wyjaśnia w swoim studium poświęconym teorii względności Einsteina – wyrzeczenia się obiektywności poznania<sup>17</sup>. Trwałej podstawy określania, której poszukują nauki, nie można znaleźć w „tak zwanych rzeczach – podkreślał Natorp – lecz w stałych relacjach pomiędzy rzeczami”<sup>18</sup>. Cassirer jest w tym względzie jeszcze bardziej stanowczy; zwraca naszą uwagę na to, iż również sama obiektywność nie może być absolutna: jest stopniowalna, ponieważ jest jedynie momentem, punktem odniesienia, z którego dany problem jest rozważany. Dlatego też sens doświadczenia, poglądu czy stanu rzeczy nie zostaje odczytywany przez to, czym on „jest”, ale jaka jest jego „wartość” (rola) w odniesieniu do całej struktury poznania. Obiektywność wyznaczana jest zatem każdorazowo w postaci relacji ważności czy sensu, zachodzącej pomiędzy odnoszącymi się do siebie wzajemnie poszczególnymi częściami całości. W takim ujęciu „obiektywność” istnieje w ścisłym logicznym powiązaniu z pojęciem „subiektywności”, bez możliwości odrębnego ich rozpatrywania; stanowiąc bowiem element szeregu, mogą jedynie w takiej formie być rozpatrywane. Oba te pojęcia, jako wpisane w szerszy problem, a mianowicie – przeciwstawienia obszaru ducha obszarowi rzeczy, byłyby w tradycyjnym ujęciu właśnie „objaśniane za pomocą dwóch źródłowo odrębnych czynników, które miałyby oddziaływać w sobie i dla siebie”<sup>19</sup>. Zostałyby one zatem na tyle skutecznie rozdzielone, że żadne z nich nie byłoby w stanie podtrzymać swego „istnienia”. Teraz jednak takie pojęcia, jak subiektywny, obiektywny, myśl, byt, ale także przedmiot i podmiot, tożsamość, sprzeczność, muszą zostać rozpatrzone na nowo w oparciu o założenia teorii pojęć funkcjonalnych (idealnych), a tym samym utracić swoje metafizyczne znaczenie. Pojęcia te istnieją, a raczej współistnieją, ze względu na znajdujące się pomiędzy nimi powiązanie. Występowanie zaś tej relacji jako wyrazu aktywnej formy myślenia nie byłoby możliwe bez specyficznej struktury, „która pozostawiałaby poza ich szczegółowym charakterem, a przez to poza ich jakościowym przeciwieństwem”<sup>20</sup> – ten zaś moment, niepowiązany z żadnym z konkretnych organów zmysłowych, stanowi „pewną podstawę dla jedności świadomości”. Cassirer podsumowuje to następująco:

właściwa rola pojęcia nie polega na tym, że dzięki niemu abstrakcyjnie i schematycznie „odwzorowywana” jest pewna dana różnorodność, lecz na tym, że zawiera ono w sobie prawo relacji, przez które dopiero zostaje stworzony nowy i jedyny związek tej różnorodności, taka forma łączenia doświadczenia ukazuje się jako taka, która zmienne „wrażenia” przekształca w stałe „przedmioty”. Najogólniejszy wyraz „myśli” jest więc faktycznie taki sam, jak najogólniejszy wyraz „bytu”<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Tenze *O teorii względności Einsteina* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2006 s. 56.

<sup>18</sup> P. Natorp *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* Leipzig 1923 s. 42.

<sup>19</sup> E. Cassirer *Substancja...* wyd. cyt. s. 305.

<sup>20</sup> Tamże, s. 321.

<sup>21</sup> Tamże, s. 284.

A to dlatego, że pojęcie rzeczy zostaje sprowadzone do naczelnego pojęcia porządkującego doświadczenie<sup>22</sup>.

Przedstawione tutaj, w wielkim skrócie, poglądy Cassirera zawarte w rozprawie *Substancja i funkcja* stanowią metodologiczną podstawę dalszej jego twórczości. Jest tak, ponieważ dokonująca się na jej stronach rewizja dotychczasowego podejścia do jednego z najważniejszych pojęć w filozofii zachodniej, zastępująca transcendentną substancję immanentną funkcją, pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Cassirer rozbija bowiem twardą skorupę absolutu, izolującą dotąd składniki rzeczywistości w ich samotnym byciu dla siebie. Zabieg ten przywraca porządek i sens w postaci relacji, na której „opiera się jedność i ciągłość powiązania jakiejś różnorodności”<sup>23</sup>. Odejście od absolutnego bytu przesuwają punkt ciężkości ku „świadomości konstytuującej jego sens”<sup>24</sup>. Odtąd nic, co jest dostępne ludzkiemu poznaniu, nie zostanie odrzucone poza system wiedzy jako mniej istotne. W krytycznym ujęciu, uzyskując logiczną gwarancję całości bytu rozumianego jako przedmiot możliwego doświadczenia, rzeczywistość przedstawia się jako system możliwych punktów odniesienia, ujętych w karby jednej syntetyzującej zasady. Takie podejście dało Cassirerowi asumpt do poszerzenia pola działalności krytyki poznania na inne obszary wiedzy niż tylko filozofia teoretyczna czy nauki ścisłe, czyniąc z niej docelowo „antropologię kultury”. Myśliciel sam przyznawał w dziele wyznaczającym kolejny etap jego twórczości, czyli w *Filozofii form symbolicznych*, że pisząc *Substancję i funkcję*, zdał sobie sprawę, iż „był matematyczno-przyrodniczy w ujęciu i interpretacji idealistycznej nie wyczerpuje całej rzeczywistości, ponieważ nie obejmuje bynajmniej całej aktywności i spontaniczności ducha”<sup>25</sup>.

Myśl tę Cassirer wyczerpująco rozwija w wydanej w latach dwudziestych *Filozofii form symbolicznych*, wpisując się tym samym pozytywnie w trwający na przełomie XIX i XX wieku spór o kształt oraz możliwość usankcjonowania refleksji innej niż matematyczno-przyrodnicza. W swojej bogato egzemplifikowanej pracy Cassirer otwiera horyzont poznawczy filozofii krytycznej na całokształt aktywności ludzkiego ducha. Co istotne, w procesie tym nie dochodzi do degradacji czy umniejszenia ważności nauk matematycznych oraz przyrodznawstwa, a jedynie do zniesienia ich nadrzędności i umieszczenia na tej samej płaszczyźnie wraz z naukami humanistycznymi, określanymi odtąd przez Cassirera jako nauki o kulturze czy szerzej – nauki o duchu. Dla nich to właśnie konstruuje swą oryginalną metodologię – „logikę nauk o kulturze”, czyli tzw. logikę transcendentną, która – w przeciwieństwie do logiki formalnej – „odnosi się do przedmiotów, nie zaś do samych form myślenia”<sup>26</sup>. Wprawdzie nie zawsze jest tak precyzyjna jak logika matematyczna, niemniej jej immanentną cechą jest docieranie do wszelkich prawi-

<sup>22</sup> Tamże, s. 298.

<sup>23</sup> Tamże, s. 176.

<sup>24</sup> J. Sójka *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera* Warszawa 1988 s. 22.

<sup>25</sup> E. Cassirer *Philosophie der symbolischen Formen* t. 1: *Die Sprache*, cytuję [za:] P. Parszutowicz *Logiczne podstawy...* wyd. cyt. s. 9.

<sup>26</sup> P. Parszutowicz *Logiczne podstawy...* wyd. cyt. s. 8.

dłowości, metod obiektywizacji oraz porządkowania. Od tego momentu, na potrzeby powołanego przez siebie symbolizmu, Cassirer rozszerza zakres głównych założeń Kantowskiego aprioryzmu i – co istotniejsze – wprowadza własne rozwiązania w postaci różnorodnych oraz zmiennych form apriorycznych<sup>27</sup>. To, co u Kanta było czynnikiem niezmiennym – aprioryczne formy naoczności i kategorie intelektu – u Cassirera zyskuje na wielopostaciowości. O ile Kant wyłącznie w nauce upatrywał źródło aprioryzmu, o tyle u Cassirera „analiza aprioryzmu polega nie tylko na badaniu logicznych warunków poznania, ale uwzględnia również zmienność tych warunków”<sup>28</sup> – wprowadza on bowiem analizę historyczną, natomiast obszarem działania aprioryzmu obejmuje całość kultury społeczeństwa. Kultury, która nie jest dla niego li tylko obszarem tryumfu ludzkiego ducha, spontanicznego kreatora idealnych przedmiotów, gwarantujących nam pewność, lecz stanowiących zarazem nieprzeniknioną granicę naszego poznania. Kultura, wskazuje za Giambattistą Vi-kiem, to obszar, na którym rozwiązany zostaje ten historyczny dylemat w postaci „dzieł ludzkiej kultury” posiadających:

nie tylko pojęciowo pomyślany, ale także całkowicie określony, indywidualny i historyczny byt. Wewnętrzna struktura tego bytu jest jednak dostępna dla ludzkiego ducha, ponieważ on sam jest jej twórcą. Mit, język, religia, poezja: są obiektami, które są właściwie dostosowane dla ludzkiego poznania<sup>29</sup>.

W ten oto sposób Cassirerowski motyw jedności poznania znalazł, poza logicznym, również swoje historyczne umotywowanie; w filozofii starożytnych Greków syntezę tę reprezentuje – jego zdaniem – pojęcie „logosu”<sup>30</sup>, natomiast w renesansie – humanizm. Oczywiście metoda badawcza obejmująca pozostałe sfery „aktywności ducha”, takie jak język, sztuka, religia czy mit, miała pozostać niezmienną, jednakże z zaznaczeniem, iż w każdej z wymienionych dziedzin przybierze ona odmienną, znajdującą samodzielne uzasadnienie postać. Rozwinięta w ten sposób „systematyka różnych postaci wiedzy w ostatecznym rozrachunku okazuje się mieć charakter symboli rzeczywistości”<sup>31</sup>. A to dlatego, iż wraz z pojawieniem się zdolności myślenia, jak wyjaśnia Cassirer w *Eseju o człowieku*, odpowiedź człowieka na bodźce płynące ze środowiska następowała po pewnej zwłoce<sup>32</sup>. Owo opóźnienie – szczególny sposób ustosunkowania się do świata fizycznego – zostało wyrażone przez człowieka w formie symbolicznej, w postaci rozszerzenia rzeczywistości o nowy duchowy wymiar, będący jednocześnie miarą ludzkiej aktywności

---

<sup>27</sup> H. Buczyńska *Cassirer* Warszawa 1963 s. 45.

<sup>28</sup> Tamże, s. 45–46.

<sup>29</sup> E. Cassirer *Logika nauk o kulturze* P. Parszutowicz (tł.) Kęty 2011 s. 36–37.

<sup>30</sup> Tamże, s. 32.

<sup>31</sup> P. Parszutowicz *Wstęp tłumacza* [w:] E. Cassirer *Substancja...* wyd. cyt. s. 17.

<sup>32</sup> E. Cassirer *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury* A. Staniewska (tł.) Warszawa 1998 s. 68–69.

i kreatywności. Z punktu widzenia metafizyki oraz „teorii dwóch substancji” moment ten oznaczał nieprzekraczalny dualizm duszy i ciała, tego, co zewnętrzne, i tego, co wewnętrzne:

[...] dwie ściśle od siebie oddzielone sfery bytu. [...] „Subiektywność” i „obiektywność” stanowią sfery dla siebie; a analiza jakiejś określonej duchowej formy wtedy dopiero wydaje się udana i zakończona, kiedy wyjaśnimy, do której z obu sfer owa forma należy. Mamy tu do czynienia z albo-albo, z „tu” albo „tam”. [...] Ujęcie krytyczne rozwiązuje tę a l t e r n a t y w ę, ukazując tkwiący tu dialektyczny pozór<sup>33</sup>.

Albowiem tzw. bezpośredniość życia to nic innego jak wciąż „stająca się” forma ducha. Dopiero nasza zdolność rozumienia – niesprowadzająca się tylko do odbierania i przetwarzania struktury rzeczywistości, ale też zawierająca w sobie „swobodną aktywność ducha”<sup>34</sup> – wyzwala nas z biologicznego przymusu natychmiastowej odpowiedzi, więzienia fizjologii. Człowiek nie ucieka z niego, burząc jego mury – pisze Cassirer – lecz stając się ich świadomy<sup>35</sup>. W takim ujęciu wszelkie dzieła ludzkie są specyficznym medium poznawczym, „drogą prowadzącą nas do samych siebie”.

Dlatego też Cassirerowski symbolizm miał w swym założeniu obejmować całość różnych form symbolicznych, czyli apriorycznych syntez. Nie każdy rodzaj myślenia jest – zdaniem Cassirera – przywilejem nauki, ale każdy zawiera w sobie twórczy potencjał zdolny do poszerzania naszej wiedzy. Mit, sztuka, język, nauka są równoprawnymi formami poznania, posiadającymi właściwą im strukturę logiczną i zdolność do organizacji doświadczenia, choć nauka czyni to w sposób najbardziej świadomy. Cassirer dokonuje podziału form symbolicznych według ich jakości (tzn. różnych typów związków i relacji) oraz modalności. Do tych pierwszych zalicza: czas, przestrzeń, przyczynowość, rzecz i jej właściwości; do form modalnych natomiast wymieniane już: mit, sztukę, naukę, język, religię. Różnice występujące między poszczególnymi modalnościami leżą w odmiennym ujmowaniu przez nie kategorii jakościowych, co znaczy tylko tyle, że tak w sztuce, nauce, jak i religii występują czas, liczba, przestrzeń, jednakże w każdym przypadku inaczej są pojmowane<sup>36</sup>. W założeniu symbolizm miał zatem badać poznawczy aspekt twórców kultury, określać „charakterystykę poszczególnych typów syntez”<sup>37</sup> oraz relacje pomiędzy nimi, nie zajmował się natomiast samymi danymi empirycznymi. Te ostatnie, choć szeroko przytaczane przez autora symbolizmu, służą raczej zobrazowaniu niż uzasadnieniu takiej, a nie innej typologii form symbolicznych. To stąd biorą się zarzuty o niedostateczne uzasadnienie logiczne i empiryczne form wyróż-

<sup>33</sup> Tenże *Logika...* wyd. cyt. s. 55.

<sup>34</sup> Tenże *Die Philosophie der symbolischen Formen* t. 1: *Die Sprache* Darmstadt 1956 s. 16.

<sup>35</sup> Tenże *Logika...* wyd. cyt. s. 50.

<sup>36</sup> Tenże *The philosophy of symbolic forms* t. 2: *Mythical thought* London 1957.

<sup>37</sup> H. Buczyńska Cassirer wyd. cyt. s. 42.



nionych przez Cassirera<sup>38</sup>. Niemniej jednak wskazanie przez filozofa form jakościowych jest podziałem logicznym, który przez wprowadzenie dodatkowo form modalnych – „historycznych” – zostaje wzbogacony o element zmienności. Dzięki temu zabiegowi udało się rozwiązać zarówno kwestię ciągłości (jedności kultury) – określone formy stale i niezmiennie występują w każdej z dziedzin, jak i zmienności (różnorodności) – te same formy poddawane są modyfikacji w kolejnych fazach rozwoju kultury. Praca nad symbolizmem – jak Cassirer pisał – służyła uwolnieniu się od wszelkich uprzedzeń i teoriopoznawczych dogmatów tudzież zrozumieniu specyfiki „języka” każdej z dziedzin, każdego rodzaju ekspresji, i określeniu znaczenia, jakie wnosi ono do „gmachu wspólnego świata”<sup>39</sup>. Jego podstawą miał być natomiast moment zespolenia elementu zmysłowego, formalnego i indywidualnego (osobistej ekspresji) – manifestujący się w konkretnym dziele kultury, które przełamując dualizm ducha i natury, staje się pełnowymiarowym obrazem rzeczywistości<sup>40</sup>.

Symbolizm jednakże to nie tylko strukturalno-historyczna metoda poznawcza twórców kultury, ale również sposób „kształtowania określonych treści myślowych”<sup>41</sup>, a także ich przekazywania. Stąd wywodzi się późniejsze Cassirerowskie określenie człowieka jako *animal symbolicum*, czyli tego, którego unikalną umiejętnością jest tworzenie symboli, kultury, syntetycznych obrazów świata. Ta immanentnie ludzka właściwość sprawia, że wszystkie czyny czy materialne wytwory człowieka nie są wyłącznie materialne, zawsze noszą w sobie piętno jego wyobrażeń, pojęć, pragnień czy odciskających się w umyśle odwiecznych tradycji.

Człowiek w „formach symbolicznych” – pisze Cassirer – [...] rozwiązał w pewnym sensie zadanie, którego przyroda organiczna jako taka nie była w stanie rozwiązać. „Duch” dokonał tego, czego nie mogło dokonać „życie”. To, czego indywidualna chęć, co czują, co myślą, nie pozostaje zamknięte w nich samych; obiektywizuje się to w ich dziele<sup>42</sup>.

Twórczy akt „zagęszczony w bycie” – dzieło – jest swoistym przekroczeniem tego, co indywidualne, mocą wywoływania u innych tego, czym żyje jego twórca, a zarazem jest tym, co indywidualne. To wzajemne przenikanie się w dziele przeciwstawnych tendencji sprawia, że staje się ono kwintesencją wszelkich procesów zachodzących w kulturze – naprzemiennego dzielenia i łączenia, syntezy i analizy, heraklitejskiej drogi w górę i drogi w dół, aktywności i pasywności. Zrozumienie takiego stanu rzeczy wymaga samopoznania, wzbudza zaś poczucie odpowiedzialności za tę dwuznaczną moc wyzwalamą się ze wszystkich ludzkich dzieł. Kwestia odpowiedzialności przewija się stale w twórczości Cassirera; zarówno w jego kon-

---

<sup>38</sup> Szerzej o tym zob. tamże, s. 43–44.

<sup>39</sup> E. Cassirer *Logika...* wyd. cyt. s. 66.

<sup>40</sup> Tamże, s. 67–68.

<sup>41</sup> H. Buczyńska *Cassirer* wyd. cyt. s. 76.

<sup>42</sup> E. Cassirer *Logika...* wyd. cyt. s. 142.

cepcji kultury, jak i człowieka. A przemawia do nas z tym większą siłą, że budowana jest w oparciu o naoczne doświadczenia przemocy, wojny i ideologicznego reżimu, będącego wcieleniem najwznioślejszych dzieł ducha, jakże jednak jednostronnie, powiedzielibyśmy za Cassirerem, metafizycznie ujętego.

Tak oto powróciliśmy do początku tych rozważań, a mianowicie do wygłoszonego w roku 1939 referatu *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, w którym Cassirer wyraża przekonanie, iż prawdziwa jedność poznania rozpoczęła się w momencie, kiedy logika ośmieliła się wkroczyć na obcy dla niej dotąd obszar kultury, obierając za cel poznania nie przyrodę, lecz samego człowieka. I kiedy przewyżczony został – jak podaje za Herderem – dogmat tyranii rozumu, który aby triumfować, „musiał ujarzmić i stłumić wszystkie inne psychiczne i duchowe siły człowieka”<sup>43</sup>. Kwestie te Cassirer rozwija w obrębie wymienionych powyżej, a wzajemnie uzupełniających się teorii pojęć funkcjonalnych oraz filozofii form symbolicznych, stanowiących tytułowe dwa filary filozofii kultury. Zaznacza jednak, że rozwój kultury jest możliwy jedynie w warunkach nieustannej czujności wobec samej siebie, ciągłego samowyzwalania filozofii i człowieka z ograniczeń wynikających z pragnienia pewności, absolutnych rozstrzygnięć czy łatwych odpowiedzi. „Nowy humanizm”, stanowiący według Cassirera jądro kultury, czy nowoczesny humanizm, jak powiedzielibyśmy dziś, nie jest jednak patrzaniem na człowieka przez pryzmat jego uwarunkowań, lecz przez pryzmat jego potencjału, tego, co wyraża ludzką naturę najpełniej, czyli nieskończonej zdolności kreacji formy i przestrzeni dla dalszego działania. Dopiero w nieskrępowanym z góry określonymi możliwościami czynie ludzkim<sup>44</sup>, swobodnej ekspresji ducha ludzkiego, ujawnia się świadomość wolności, ale i jej nieodłączna towarzysząca – odpowiedzialność za własne działania. Nieskończoność wyrazu i moment skupienia zawierający się w konkretniej formie to zarazem metafora równowagi, balansowania pomiędzy skrajnościami. Skrajności zaś, dominacja myślenia mitycznego bądź też czysto racjonalnego, z których żadne ujmowane samo w sobie nie jest gwarantem postępu i wolności duchowej, jak pokazała historia życia samego Cassirera i dzieje jego narodu, prowadzą do czegoś zupełnie przeciwnego. Dopiero człowiek jako funkcjonalna całość, we wszystkich swych aspektach, zmiennych i napięciowych, a jednak współzależnie występujących, może mówić o swojej pełni.

Tym, co kultura obiecuje człowiekowi, i tym, co może mu jedynie dać, nie jest szczęśliwość – objaśnia Cassirer – lecz „bycie godnym szczęścia”. Jej celem nie jest urzeczywistnianie szczęścia na ziemi, lecz urzeczywistnianie wolności, prawdziwej autonomii, która nie oznacza technicznego panowania człowieka nad przyrodą, lecz moralne panowanie nad samym sobą<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 38.

<sup>44</sup> E. Cassirer *Naturalistyczne...* wyd. cyt. s. 340.

<sup>45</sup> Tenże *Logika...* wyd. cyt. s. 122.

## TWO PILLARS OF CASSIRER'S PHILOSOPHY OF CULTURE

The subject of this essay is Ernst Cassirer's concept of culture and the two pillars being its foundation: functional theory of construction of the concepts and the philosophy of symbolic forms. The theory of relation concepts is a result of a struggle between critical philosophy and dogmatism, in other words, it replaces the transcendental Aristotle's substance with the immanent function of judgment, which is to be the only objective and available reality to a man. Synthesis of knowledge, however, requires that the critical method cover all form of human spirit, not only the understanding of natural science. Especially since, as shown in the Cassirer's *Philosophy of symbolic forms*, the common element in all this forms is a symbol. Finally, the purpose of cognition becomes for Cassirer the man himself, as well as his inexhaustible capacity to create culture. Measure to this is the spiritual autonomy – the only source of self-restraint and self-consciousness.

*Katarzyna Hamela-Dudek* – e-mail: [khamela@gmail.com](mailto:khamela@gmail.com)