

Przemysław Parszutowicz

Fenomenologia

form symbolicznych



Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii

Ernsta Cassirera

WYDAWNICTWO
IFiS PAN

rcin.org.pl/ifis

Fenomenologia form symbolicznych

Przemysław Parszutowicz

Fenomenologia form symbolicznych

Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii
Ernsta Cassirera

WYDAWNICTWO
IFiS PAN

WARSZAWA 2013
rcin.org.pl/ifis

*I know the pieces fit,
cuz I watched them fall away.*

[James Maynard Keenan, *Schism*, 2001]

Publikacja dofinansowana ze środków Wydziału
Zarządzania i Ekonomii Politechniki Gdańskiej

Recenzja wydawnicza
dr hab. Norbert Leśniewski

Projekt okładki
Marcin Fus

Redaktor
Barbara Gruszka

Copyright © by Author and Wydawnictwo IFiS PAN
Warszawa 2013

ISBN 978-83-7683-071-1

Wydawnictwo IFiS PAN
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72, tel. (22) 6572897
e-mail: publish@ifispan.waw.pl, www.ifispan.waw.pl

Spis treści

WYKAZ STOSOWANYCH SKRÓTÓW	9
WSTĘP	11
WPROWADZENIE – OD KRYTYKI POZNANIA DO FENOMENOLOGII KULTURY	17
1. LOGIKA FORM SYMBOLICZNYCH	47
1.1. Filozofia krytyczna jako filozofia kultury.....	49
1.1.1. Dwa źródła nauk o kulturze, czyli o naturalizmie i humanizmie.....	49
1.1.2. Logika nauk o kulturze.....	69
1.2. Filozofia form symbolicznych	88
1.2.1. Symbol i jego funkcje	88
1.2.2. System form symbolicznych	110
2. FENOMENOLOGIA FORM SYMBOLICZNYCH	127
2.1. Cassirer i pojęcie fenomenologii	129
2.1.1. Hegel i fenomenologia ducha.....	130
2.1.2. Natorp, Cassirer i krytyczne pojęcie świadomości	142
2.1.3. Husserl i problem intencjonalności	161
2.2. Cassirerowskie pojęcie symbolicznej pregnancji i jego inspiracje	169
2.2.1. Psychologia postaci i pojęcie pregnancji.....	169
2.2.2. Pojęcie „symbolicznej pregnancji” w systemie form symbolicznych.....	188
3. METAFIZYKA FORM SYMBOLICZNYCH	223
3.1. Cassirer i metafizyka	225
3.2. Pojęcie fenomenu bazowego	241
ZAKOŃCZENIE	259
BIBLIOGRAFIA	267

Wykaz stosowanych skrótów

ECW	E. Cassirer, <i>Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe</i> , hrsg. B. Recki, J. M. Krois, t. 1–26, Hamburg 1998–2009.
ECN	E. Cassirer, <i>Nachgelassene Manuskripte und Texte</i> , hrsg. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois, O. Schwemmer, t. 1–11, 18, Hamburg 1995–2011.
Esj	E. Cassirer, <i>Esj o człowieku. Wstęp do filozofii kultury</i> , przeł. A. Staniewska, Warszawa 1998.
KCR	I. Kant, <i>Krytyka czystego rozumu</i> , przeł. R. Ingarden, t. 1–2, Warszawa 1986.
Logika	E. Cassirer, <i>Logika nauk o kulturze. Pięć studiów</i> , przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2011.
Pojęcie formy symbolicznej	E. Cassirer, <i>Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych</i> , [w:] tenże, <i>Symbol i język</i> , przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995.
Problem symbolu	E. Cassirer, <i>Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii</i> , [w:] tenże, <i>Symbol i język</i> , przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995.
PSF1	E. Cassirer, <i>Philosophie der symbolischen Formen</i> , t. 1, <i>Die Sprache</i> , [w:] ECW11, Hamburg 2001.
PSF2	E. Cassirer, <i>Philosophie der symbolischen Formen</i> , t. 2, <i>Das mythische Denken</i> , [w:] ECW12, Hamburg 2002.
PSF3	E. Cassirer, <i>Philosophie der symbolischen Formen</i> , t. 3, <i>Phänomenologie der Erkenntnis</i> , [w:] ECW13, Hamburg 2002.
PSF4	E. Cassirer, <i>Philosophie der symbolischen Formen</i> , t. 4, [w:] ECN1, Hamburg 1995.
Schlipp	<i>The Philosophy of Ernst Cassirer</i> , red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
SF	E. Cassirer, <i>Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania</i> , przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008.
SMC	E. Cassirer, <i>Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945</i> , ed. and trans. by D.Ph. Verene, New Heaven and London 1979.
TWE	E. Cassirer, <i>O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania</i> , przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006.

Wstęp

Przez długi czas jedynym większym dziełem autorstwa Ernsta Cassirera dostępnym polskiemu czytelnikowi był *Esej o człowieku* w przekładzie Anny Staniewskiej. Dzięki temu autor ten znany jest w Polsce głównie jako filozof kultury i twórca filozofii form symbolicznych. Po dziś dzień tylko nieliczni znają jego prace historyczne czy analizy literatury i poezji niemieckiej, rzadka jest znajomość jego rozpraw poświęconych współczesnej fizyce – teorii względności i mechanice kwantowej czy też prac poświęconych krytycznym wykładniom rozwoju nauk biologicznych. Do niedawna rzadka była w naszym kraju nawet świadomość jego duchowej przynależności do neokantowskiej szkoły marburskiej. Tym bardziej rzadka jest wiedza o Cassirerowskiej fenomenologii czy też pracach poświęconych metafizyce – dokładniej zaś „fenomenom bazowym”. Wiedza ta dostępna jest stosunkowo od niedawna, dzięki przedsięwzięciom edytorskim: pierwszej edycji dzieł zebranych¹ oraz wydania niepublikowanej wcześniej, a obszernej i ważnej spuścizny rękopiśmienniczej². Dzięki temu nie tylko został uzupełniony obraz tego myśliciela, ale także pojawiły się nowe, czasami zaskakujące wątki i konteksty, zmuszające do zmiany utartych przekonań. W publikacjach coraz więcej miejsca poświęca się genezie filozofii Cassirera zwracając większą uwagę na jej powiązanie z mar-

¹ E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*. Herausgegeben von B. Recki. Bearbeitet von R. Becker, T. Berben, J. Clemens, M. Lukay, F. Plaga, C. Rosenkranz, R. Schmücker, M. Simon und D. Vogel. Bd. 1–26, Hamburg 1998–2009 [ECW].

² E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hamburger Ausgabe*. Herausgegeben von K. Ch. Köhnke, J. M. Krois und O. Schwemmer, Bd. 1–11, 18, Hamburg 1995–2009 [ECN].

burską szkołą neokantyzmu, ale także wskazując na jej heglowskie i goetheańskie, nie zaś głównie kantowskie, dziedzictwo; odkrywa się jej filozoficzne fundamenty, które pozwalają widzieć autora *Philosophie der symbolischen Formen* nie tylko jako historyka i teoretyka filozofii oraz kultury, lecz także jako twórcę oryginalnego systemu filozoficznego.

Niniejsza rozprawa ma za zadanie zrekonstruować i zinterpretować metodyczne tło całości myśli Cassirera. Sam jej twórca poświęcił mu niewiele systematycznych passusów. Już współcześni Cassirerowi badacze, w tym recenzenci jego prac, podziwiając z jednej strony jego imponującą erudycję, znajomość historii myśli i łatwość poruszania się po ogromnym materiale badawczym (włączając w to najnowsze nurty i osiągnięcia nie tylko filozofii, ale także szczegółowych problemów z zakresu sztuki, literatury czy nauk ścisłych), zwracali uwagę na brak bezpośredniego wykładu metodologii Cassirerowskiej filozofii i na – również niewystarczające ich zdaniem – ugruntowanie jego koncepcji jako całości³. Martin Heidegger na przykład, w swojej recenzji drugiego tomu *Philosophie der symbolischen Formen*, zwraca uwagę, że Cassirer mówi tam w sposób ogólny i „lewituje” w swych wywodach, nie poświęcając zbyt wiele miejsca na ugruntowanie swej koncepcji. Wyraża opinię, że krytyczna dyskusja z jego myślą będzie możliwa dopiero wówczas, „gdy zostaną wypracowane podstawowe pojęcia tego systemu i oparte na swych ostatecznych fundamentach”⁴.

Także dzisiaj pobieżna lektura dzieł Cassirera, zwłaszcza popularnego *Eseju o człowieku*, każe w nim widzieć raczej biegłego historyka idei niż twórcę filozoficznego systemu, w którym można znaleźć także motywy spekulatywne czy metafizyczne. Próba znalezienia i odtworzenia tych motywów stanowi jeden z celów niniejszej rozprawy. Ma ona także za zadanie, jeśli nie rozwiązać, to przynajmniej zasygnalizować i spróbować rozpatrzyć kilka problemów dotyczących

³ Por. np. B. Blanshard, *Review of An Essay on man by Ernst Cassirer*, „Philosophical Review” 54, 1945, s. 540.

⁴ Por. M. Heidegger, *Rezension von Ernst Cassirer*, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, „Deutsche Literaturzeitung” 21, 1928, s. 1011.

zarówno historycznej, jak i systematycznej genezy podstawowych pojęć i zagadnień poruszanych w myśli Cassirera. Tym samym porusza głównie problematykę metodyczną i logiczną – w tym bardzo szerokim rozumieniu logiki, które jest charakterystyczne dla myśli transcendentalistycznej w jej Cassirerowskiej modyfikacji, a którego wyjaśnieniu zostanie poświęcone sporo miejsca na dalszych stronach.

Metoda, jaką posługuje się Cassirer, została dość jasno wyłożona w pierwszym okresie jego twórczości, gdy idzie o filozofię nauk ścisłych – choćby w pochodzącej z 1910 roku jego pierwszej systematycznej pracy *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*⁵. Tam też możemy zapoznać się z mocno zakorzenioną w myśli Cohena i Natorpa teorią „logicznych podstaw nauk ścisłych”, stanowiącą kanon marburskiej modyfikacji Kantowskiego transcendentalizmu. Omawiana w niniejszej pracy koncepcja „późnego”, czyli dojrzałego i samodzielnego już Cassirera w dużej mierze korzysta z poczynionych tam ustaleń, jednak siłą rzeczy, ze względu na rozszerzenie zakresu obowiązywania, wprowadza szereg nowych pojęć, usprawnień i przekształceń, dzięki którym, zgodnie z często powtarzaniem przy okazji przywoływania myśli Cassirera zdaniem, „krytyka rozumu staje się krytyką kultury”⁶.

Fundamenty, o które dopomina się Heidegger, pojawiają się w zarysie głównie w trzecim tomie *Filozofii form symbolicznych* zatytułowanym *Fenomenologia poznania* oraz w pismach, których nie dane było opublikować Cassirerowi za życia, i które ukazały się dopiero wiele lat po jego śmierci. Tom ten można uznać za najważniejszy metodyczny przewodnik po jego teorii symbolizmu, omawiający te jej aspekty, które pełnią niejako rolę jej „silnika”, a które rzadko poruszane są w opracowaniach. W tej właśnie pracy Cassirer podjął próbę usystematyzowania podstawowych zasad i pojęć swej myśli. Nie jest to jednak zrobione w sposób wystarczająco przejrzysty, kontrowersji jest tam sporo, nieścisłości wiele, a niedomówień jeszcze więcej. Czę-

⁵ Wydanie polskie: E. Cassirer, *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008 (dalej jako: SF).

⁶ PSF1, s. 9.

ściowo luki wypełniają niedawno wydane pisma z *Nachlassu*. Stamtąd też głównie czerpano podczas pisania niniejszej pracy materiał do rekonstrukcji głównych mechanizmów wehikułu filozofii form symbolicznych. Tam też w pewnej mierze zostaje uzupełniona i dookreślona Cassirerowska teoria percepcji i znaczenia. Tam również filozofia ta przyjmuje postać „fenomenologii kultury” ugruntowanej w – co, jak się zdaje, nie odpowiada utrwalonemu obrazowi omawianego filozofa – oryginalnej, choć inspirowanej myślą filozoficzną Goethego, „metafizycznej” koncepcji „fenomenów bazowych”.

Pomimo znacznej liczby zapisanych przez Cassirera stronic (25 tomów dzieł zebranych i 18 tomów *Nachlassu*) trudno mówić o spójności i jednoznaczności jego filozofii. Poszczególne, ważne jak się zdaje, pojęcia są często niedopracowane, niewystarczająco wyjaśnione, przedstawione niejednoznacznie. Niektóre istotne fragmenty nigdy nie zostały opublikowane za życia Cassirera i nie wiadomo dziś, co było tego powodem, bowiem – jak choćby fragment dotyczący „fenomenów bazowych” – problematyka w nim zawarta nie pojawia się właściwie nigdzie indziej (pomijając niewielkie wzmianki w również należącym do *Nachlassu* tekście *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*) i odbiega sporo od utartego obrazu tego myśliciela. Fragmenty dotyczące jednego z najważniejszych systematycznych Cassirerowskich pojęć – pojęcia symbolicznej pregnancji – także nie stanowią motywu, który przewija się przez większość jego prac. Motyw ten został ujęty w jednym odrębnym rozdziale i właściwie, oprócz *Nachlassu*, nie pojawia się nigdzie indziej.

Rozprawa niniejsza w znacznej mierze opiera się na nieznanym wcześniej pracach Cassirera, które zostały opublikowane w ostatnim czasie w pierwszych tomach *Nachlassu* przez Wydawnictwo Felix Meiner Verlag, bądź w zbiorze wydanym przez Verene w Stanach Zjednoczonych w roku 1978. Rozważania tu prowadzone bazują przede wszystkim na dorobku Cassirera, który powstał podczas jego pobytu w Szwecji. Tak zwane szwedzkie lata⁷ stanowią dla rodziny Cassirerów okres wyjątkowo trudny, a jednocześnie niezwykle płodny dla twórcy

⁷ Zob. J. Hansson, S. Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Bern 2006.

*Filozofii form symbolicznych*⁸. Powstała tam duża liczba prac i szkiców, z których wiele – ponieważ nie zostały przezeń zabrane do USA w roku 1941 – ukazało się po jego śmierci, a niektóre dopiero niedawno ujrzały światło dzienne, bądź czekają na wydanie w ramach projektu publikacji jego spuścizny rękopiśmienniczej. Teksty, na których bazuje niniejsza rozprawa, stanowiące zupełnie nowy rozdział jego twórczości, powstały między rokiem 1934 i 1940, i ukazały się jako pierwsze sześć tomów jego spuścizny rękopiśmienniczej – niektóre dopiero w roku 2011.

Zamiarem autora była próba odsłonięcia mechanizmów filozofii form symbolicznych, nie zaś powierzchowna relacja z efektów badań jej twórcy. Ze względu na specyfikę i ogromny zakres materiałów nie było to zadanie łatwe. Po pierwsze, jak wspomniano, Cassirer rzadko zdaje relację z metody swych badań, a jeśli to robi, opatruje tę relację tak dużą ilością szczegółowych przykładów, rekonstrukcji historycznych i odniesień do myśli innych, że trudno wydobyć główne systematyczne motywy jego myśli. Po drugie, najczęściej używa do prezentacji własnych poglądów języka, który zaczerpnięty jest z istniejących tradycji czy koncepcji filozoficznych – stąd niekiedy trudno zrekonstruować jego własny. Sporą pomocą w realizacji tego zadania okazują się opublikowane niedawno notatki do wykładów, wstępne szkice późniejszych rozpraw, w których otrzymujemy, w co prawda nieuporządkowanej i niedoskonałej formie, ale za to pozbawiony retorycznych i polemicznych sformułowań, szkielet tej koncepcji, dzięki któremu można lepiej zrozumieć i przedstawić wiążące go zasady i pojęcia. I to właśnie stanowiło główny zamysł i cel niniejszej rozprawy.

⁸ Szczegóły dramatycznej biografii Cassirera można znaleźć w: T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981; D. Gawronsky, *Cassirer: His Life and His Work*, [w:] Schlipp; H. Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt 1995. W języku polskim można na temat życia i twórczości Cassirera przeczytać w: H. Buczyńska-Garewicz, *Cassirer*, Warszawa 1963 oraz B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 13–23.

Fragmenty i tytuły tekstów cytowanych w pracy, jeśli to możliwe, przytaczane są w istniejących polskich przekładach. W pozostałych przypadkach tłumaczenie pochodzi od autora rozprawy. Niekiedy dla celów spójności kontekstowej cytowane przekłady nieznacznie zmieniono, zawsze jednak zostało to zaznaczone.

W pracy wykorzystano nieliczne, drobne fragmenty, które były już publikowane jako cząstkowe i wstępne wyniki badań w szkicach zarysowujących problematykę: *Logiczne podstawy nauk o duchu. O krytycznej filozofii kultury Ernsta Cassirera*, [w:] E. Cassirer, *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011; *Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera. Suplement: o metafizyce*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2011. Praca niniejsza wykorzystuje niektóre zawarte tam rozważania, jednak tutaj zostały one gruntownie zmienione i umieszczone w szerszych kontekstach.

Wprowadzenie – od krytyki poznania do fenomenologii kultury

Najbardziej oryginalny wkład Cassirera do filozofii światowej upatruje się w jego filozofii kultury uprawianej w duchu transcendentalizmu neokantowskiej szkoły marburskiej¹. Uchodzi on za filozofa, który dokonał aplikacji Kantowskiej nauki o warunkach możliwości przedmiotów doświadczenia (w jej marburskiej, Cohenowskiej interpretacji) do przedmiotów innych nauk – nie tylko matematyczno-przyrodniczych. Takie ujęcie jego myśli można zaprezentować jako „ewolucję neokantyzmu”².

Ewolucję tę da się przedstawić w następujących krokach: Cassirer studiuje w Marburgu, jednym z głównych ośrodków popularnej wówczas filozofii neokantowskiej³, pod okiem Cohena i Natopa

¹ Zob. np. E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996; H. Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*.

² W Polsce taką próbę jako jedyny dotąd podjął Bolesław Andrzejewski w pracy *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, jednak jego próba dziś już siłą rzeczy – ze względu na publikację nowych materiałów źródłowych, których istnienia autor ten nie był zapewne świadom i do których raczej nie miał dostępu – musi być uznana za nieaktualną i niekompletną, mimo bezspornej rzetelności ujęcia i przeprowadzenia zadania, które przed sobą stawiała.

³ Filozofia neokantowska przeżywa ostatnio w Polsce spory wzrost zainteresowania – szczególnie warte polecenia są wydane w zeszłym roku dwie bardzo obszerne prace poświęcone jej historii: A. Lisak, *Filozofia transcendentalna między Hegłem i Heideggerem. Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012 oraz A. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012. W rozprawach tych można znaleźć omówienia zarówno całego ruchu neokantowskiego w Niemczech przełomu XIX i XX wieku

filozofię transcendentálną⁴. Studiuję zwłaszcza pisma Kanta i Platona, później zgodnie z tendencją szkoły poszukuje śladów i zarodków myśli krytycznej w przedkantowskiej historii filozofii⁵, następnie według zaleceń Cohena i Natorpa poszukuje logicznych, transcendentálnych warunków możliwości współczesnych mu nauk ścisłych, wydobywając podstawowe zasady krytyki poznania i rozszerzając kantowską logikę sądów o logikę pojęć⁶. Po krytycznym wydaniu dzieł Kanta⁷ i napisaniu obszernej monografii o jego życiu i dziele⁸, około roku 1917 miał nastąpić zwrot w jego filozofii. Jest to jednak, co należy podkreślić, najlepiej używając do tego sformułowania Cassirera, zwrot *substantjalny*, nie zaś *funkcyjonalny* – a zatem zmiana przedmiotowego obszaru zainteresowań, nie zaś metody pracy. Ukazują się książki *Freiheit und Form* i *Idee und Gestalt* poświęcone historii niemieckiej literatury⁹ oraz pierwsze tomy jego najsłynniejszej pracy – *Filozofii form symbolicz-*

oraz filozofii szkoły marburskiej. Kompleksowe omówienie neokantyzmu można znaleźć także w: K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/Main 1986, najbardziej zaś wyczerpujące historyczne opracowanie filozofii szkoły marburskiej w: U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.

⁴ Por. D. Gawronsky, *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, [w:] Schlipp; H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York*, s. 4–11; B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 14–15.

⁵ Por. np. marburski doktorat Cassirera *Descartes Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis* (promocja w dniu 3 lutego 1900), potem wydany jako: *Einleitung: Descartes' Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*, [w:] tenże, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902, oraz pierwsze tomy *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, (t. 1, t. 2, t. 3), [w:] ECW_{2,3,4}. Zob. też B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 15.

⁶ Por. E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, [w:] ECW6 (wyd. pol.: SF). Zob. też B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 24–52.

⁷ Por. *Immanuel Kants Werke*, red. E. Cassirer, t. 1–10, Berlin 1922–1923.

⁸ E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, [w:] ECW8.

⁹ Tenże, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, [w:] ECW7 oraz tenże, *Idee und Gestalt. Fünf Aufsätze*, [w:] ECW9. Zob. także: B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 53–59.

nych¹⁰. Odtąd Cassirer koncentruje się na problematyce języka i mitu¹¹, wciąż jednak zdarza mu się poruszać ważne problemy filozofii nauki – teorii względności¹² czy mechaniki kwantowej¹³. Emigruje z faszyzowskich Niemiec, w Szwecji publikuje prace poświęcone metodologii nauk humanistycznych¹⁴, opracowuje myśl filozofów szwedzkich¹⁵ oraz pisze czwarty tom *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*¹⁶, który ukazuje się dopiero po jego śmierci. Po wyjeździe do Stanów Zjednoczonych publikuje *Esej o człowieku* – uzupełniający i popularyzujący jego filozofię form symbolicznych¹⁷. Przed śmiercią kończy pracę nad *Mitem państwa*¹⁸ – rozprawą z zakresu historii i teorii ideologii politycznych.

Powyższe kroki składają się na prosty i jasny obraz spójnej drogi myśliciela, który rozwija określoną ideę. W takim przedstawieniu w całej twórczości Cassirera ma według niektórych badaczy dojść do tylko jednej przemiany – przemiany „metodologii ilościowej w jakościową”¹⁹. Niniejsza praca wychodzi jednak ze stanowiska, że cały

¹⁰ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil. *Die Sprache*, [w:] ECW11; tenże, *Philosophie der symbolischen Formen*. Zweiter Teil. *Das mythische Denken*, [w:] ECW12.

¹¹ Por np. tamże oraz tenże, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995. Zob. także B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 86–141.

¹² E. Cassirer, *Zur Einsteinsche Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, [w:] ECW10 (wyd. polskie TWE).

¹³ Zob. tenże, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, [w:] ECW19.

¹⁴ Tenże, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, [w:] ECW24 (wyd. pol. *Logika*).

¹⁵ Tenże, *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart. Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts*, [w:] ECW21.

¹⁶ Zob. tenże, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Vierter Band. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, [w:] ECW5.

¹⁷ Tenże, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, [w:] ECW23 (wyd. pol. *Esej*).

¹⁸ Tenże, *The Myth of the State*, [w:] ECW25 (wyd. pol. *Mit państwa*, Warszawa 2007, przeł. A. Staniewska).

¹⁹ Tak dorobek Cassirera interpretuje np. Bolesław Andrzejewski. Por. B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 53 i nast. We wstępie jego książki czytamy np. „Praca

dorobek ucznia Hermanna Cohena da się przedstawić jako spójną, płynną i konsekwentną realizację metodycznego planu, opartego na wszechstronnym wykorzystaniu wciąż tej samej – najszczerzej zaprezentowanej w pracy *Substancja i funkcja* – metody transcendentalnej, której, z jej istoty, nie można nazwać ani jakościową ani ilościową. Stąd wyżej sygnalizowany przełom w myśleniu Cassirera dotyczy tylko zmiany obszaru aplikacji tej samej metody, nie zaś zmiany metody. Możliwość takiego i nie tylko takiego zastosowania metody transcendentalnej Cassirera zresztą przedstawia już wcześniej (przed publikacją *Freiheit und Form*), zarówno w pismach metodologicznych (które pokazują metodyczne podstawy tej możliwości)²⁰, jak i w historycznych (które pokazują historyczne przykłady jej zastosowania)²¹. Nie da się zaprzeczyć, że mamy do czynienia z rodzajem

została podzielona na dwie główne części, odpowiadające dość dokładnie etapom krystalizowania się postawy filozoficznej Ernsta Cassirera. Podział ten powinien zarazem zaakcentować ewolucję, jaka dokonała się w jego poglądach filozoficznych w końcowych latach I wojny światowej. Przemiana ta polegała w głównej mierze na przewyżczeniu ograniczoności metody nauk matematyczno-przyrodniczych oraz na wykorzystaniu kantowskiego aprioryzmu do wyjaśniania wszelkich przejawów aktywności człowieka. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że był to jedyny zasadniczy przełom w sposobie myślenia Cassirera i w pracach napisanych po *Filozofii form symbolicznych* nie ma już wyraźnej ewolucji”. Tamże, s. 6–7. Jednak w opinii autora niniejszej pracy, jak również w świetle najnowszych badań i przedsięwzięć wydawniczych (zwłaszcza hamburskiej edycji dzieł wszystkich i spuścizny rękopiśmienniczej Cassirera) taki obraz nie daje się utrzymać. Jeśli już można mówić o „przełomie”, to dotyczy on nie tyle zmiany metody, ile raczej zmiany obszaru jej zastosowania. Idąc tym tropem można wskazać więcej „przełomów” w karierze naukowej Cassirera. Paetzold na przykład wskazuje także na zwrot od filozofii kultury do etyki oraz zwrot w stronę filozofii polityki. Por. H. Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, s. 157–222. Więcej na ten temat pisałem w: *Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera. Suplement: o metafizyce*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2011.

²⁰ Por. zwłaszcza SF, rozdz. 6 i 7 oraz TWE rozdział ostatni.

²¹ Bohaterami największej historycznej pracy Cassirera: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, która *de facto* jest przedstawieniem historycznej ewolucji filozofii transcendentalnej, są zarówno postaci tradycyjnie uznawane za filozofów, jak i fizycy, matematycy, astronomowie, a także poeci i malarze.

przełomu, jednak nie jest to przełom, który w jakiś sposób burzy i zmienia wcześniejsze dokonania autora *Filozofii form symbolicznych*. Przełom ten jest ich konsekwentnym rozwinięciem i tym bardziej je utwierdza, bowiem pokazuje uniwersalność metody transcendentalnej jako przydatnego narzędzia analiz we wszystkich (nie tylko zmatematyzowanych) dziedzinach duchowej działalności człowieka²².

* * *

Cassirer wychodzi jednak z całą pewnością z pozycji marburskiej, ta zaś nakierowana była głównie na badanie przedmiotowych warunków możliwości nauk przyrodniczych w szczególności zaś matematyki i fizyki, ale także biologii i chemii²³. W samym Marburgu jednak, zarówno Natorp, jak i Cohen zajmowali się przecież także psychologią²⁴ oraz badaniami historycznymi²⁵ i w każdej z tych dziedzin wykształcili swą własną metodę badawczą opartą na metodzie transcendentalnej, która znajdowała w nich swe specjalne zastosowanie. Za najważniejsze jednak można chyba uznać prowadzone w szkole systematyczne ba-

²² Uzasadnienie tej tezy zostało częściowo przedstawione już w: P. Parszutowicz, *Historia filozofii jako historia problemy poznania – propozycja Ernsta Cassirera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” t. 54, 2009; P. Parszutowicz, *Idea krytyki poznania w filozofii Ernsta Cassirera*, [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. M. Sojn, P. Parszutowicz, Warszawa 2011. Zob. też: P. Parszutowicz, *Filozofia jako krytyka poznania. O metodzie filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013 (w druku).

²³ Sztandarowe marburskie prace poświęcone tym tematom to choćby: Hermann Cohen, *Das Princip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, [w:] tenże, *Werke*, t. 5, Hildesheim 1984, Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Lipsk 1923, Nicolai Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Göttingen 1912, czy Ernst Cassirer SF.

²⁴ Zob. np. H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre psychologisch entwickelt*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie”, 1866; P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888; E. Cassirer, SF, rozdz. VIII: *O psychologii relacji*.

²⁵ Najśłynniejsze marburskie prace historyczne to oczywiście Cohena, *Kant's Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871, 1885 (wyd. pol. *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. A. Noras, Kęty 2012), Natorpa, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1903 oraz wspomniany już czterotomowy Cassirerowski *Das Erkenntnisproblem...*

dania nad istotą metody krytycznej, którą w tym ośrodku nazywano krytyką poznania.

Ta część twórczości Cassirera, która była nakierowana głównie na budowanie zrębów „krytyki poznania”, nie stanowi co prawda głównego przedmiotu niniejszej pracy i przedstawiono jej najważniejsze ustalenia w odrębnym miejscu²⁶, jednak bez przynajmniej skrótowej jej prezentacji trudno będzie zrealizować podstawowy jej cel. Marburska filozofia Cassirera wywodzi się z tradycji idealizmu i w opinii jej twórców jest bezpośrednią kontynuacją tejże tradycji mającej swój początek już od Parmenidesa przez Platona, później Kartezjusza i Leibniza, aż po Kanta. Jej główne założenia metodyczne można streścić w następujących punktach: 1/Prymat pojęcia relacji nad pojęciem substancji; 2/ Prymat pojęcia całości nad pojęciem części; 3/Prymat pojęcia systemu nad pojęciem agregatu; 4/ Prymat pojęcia poznania (przedmiotu) nad pojęciem bytu (substancji).

Swą przynależność do duchowego dziedzictwa szkoły marburskiej Cassirer pokazuje już oczywiście przeprowadzając interpretację dzieł klasyków takich jak Kartezjusz czy Leibniz, w duchu charakterystycznym dla szkoły, a zatem, przede wszystkim, przez pryzmat teorii poznania, po drugie zaś traktując większość swych wielkich poprzedników jako „prekantystów”, którzy zmierzają do realizacji transcendentalistycznego ideału poznania swoimi własnymi, często pokrętnymi drogami. Z pewnością można mówić o specyficznym marburskim stylu uprawiania historii filozofii²⁷, który, choć jest, jak się zdaje, tendencyjny i wybiórczy, jest także cenny poznawczo i oryginalny.

Cassirer zaczyna swoją systematyczną pracę na rzecz „marburskiej doktryny” dopiero spory czas po opuszczeniu Marburga przedstawiając swe pierwsze duże teoretyczne dzieło – *Substancja i funkcja*. Praca ta zaczyna od krytyki tzw. dogmatycznej koncepcji pojęć – nazywanej też substancjalną i usiłuje wykazać, że dotychczas

²⁶ P. Parszutowicz, *Filozofia jako krytyka poznania. O metodzie filozofii Ernsta Cassirera*.

²⁷ Zob. na ten temat: P. Parszutowicz, *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*.

wszystkie pojęcia, które miały szczególne znaczenie dla rozwoju nauk i które stymulowały jej rozwój, były rozumiane w sposób, odbiegający od rozumienia charakterystycznego dla tradycji arystotelesowsko-scholastycznej. Sporo miejsca poświęca tam metodzie abstrakcji charakterystycznej dla obu wymienionych podejść. Tradycyjny, krytykowany przez Cassirera model, formułował pojęcia na sposób *agregatywny* oddzielając od rzeczy ich tzw. własności istotne. W modelu „dogmatycznym”, jak nazywano go wówczas w Marburgu, własności przynależały do rzeczy na stałe, zatem te z rzeczy, które dysponowały podobnymi zestawami własności, były wyodrębniane z poznawanej całości jako pewne pojęcia. Pojęcia te, co stanowi jeden z głównych zarzutów Cassirera, tworząc piramidę pojęć coraz bardziej ogólnych – pomijających własności, które na kolejnych poziomach abstrakcji uznawane zostawały za „nieistotne” – coraz bardziej odrywały się od określanej rzeczywistości i swą ogólność okupywały coraz mniejszą zawartością treści. Taka abstrakcja przeprowadzana jest w sposób arbitralny, niemający wiele wspólnego z poznawczymi celami i funkcjami, jakie poszczególne pojęcia mają pełnić w strukturze danego systemu teoretycznego. W odróżnieniu od tego Cassirer proponuje *funkcjonalne* podejście do budowy pojęć naukowych, które wychodzi od pojęcia własności jako relacji do innych przedmiotów tego samego systemu a zatem, odwołując się np. do praktyki badawczej – reakcji, jakie poszczególne elementy systemu wywołują na innych elementach, konkretnych wychyleniach igły instrumentu pomiarowego, szczególnej barwie odczynnika czy śladzie oddziaływania jakiejś cząstki, dzięki któremu w ogóle możemy stwierdzić jej istnienie. Tak rozumiana własność pozwala na budowanie pojęć, które mimo swego zanurzenia w rzeczywistości mogą jednocześnie zostać rozszerzone na nieskończoną liczbę przypadków. Tutaj także możemy mówić o abstrakcji, ale będzie to abstrakcja całkowicie odmiennego typu:

Akt abstrakcji nie jest nastawiony na oddzielanie jakichś rzeczowych cech, lecz mierza do tego, byśmy uświadomili sobie *sens* określonej relacji niezależnie od wszystkich pojedynczych przypadków zastosowania. [...] Abstrakcja działa tutaj faktycznie jako uwolnienie; oznacza ona logiczną *koncentrację* na związku relacyjnym jako takim,

z pominięciem wszystkich psychologicznych okoliczności towarzyszących, które nie stanowią jednak żadnego rzeczowo-konstytutywnego momentu tego związku²⁸.

Pojęcie nie jest w takim ujęciu jedynie arbitralnym i ustalonym odgórnie nagromadzeniem własności, lecz systemem funkcji wiążących określane pojęcie z innymi pojęciami tego samego systemu uzasadniania. Takiej koncepcji nie grozi popadnięcie w skrajny konstruktywizm ze względu na zanurzenie w systemie logiki transcendentalnej, nie zaś tylko logiki formalnej. Gdybyśmy mieli do czynienia z tą drugą ewentualnością, wówczas można tworzyć systemy spekulatywne, oparte na koherencji poszczególnych pojęć zgodnie z zasadami tworzącymi ich system. Tutaj jednak każda zasada i każde pojęcie musi legitymować się rozumianym po kantowsku określonym odniesieniem przedmiotowym – umocowaniem w apriorycznych warunkach możliwości przedmiotowości w ogóle.

Koncepcja pojęć niesie ze sobą także konieczne zmiany w rozumieniu podstawowego pojęcia filozoficznego, za jakie, przynajmniej od Arystotelesa może uchodzić pojęcie substancjalności. W Cassirerowskim ujęciu filozofii transcendentalnej *substancja* (w rozumieniu rzeczowym) musi ustąpić miejsca przedmiotowości (w rozumieniu funkcjonalnym)²⁹. Poszczególne aspekty jakiejś „rzeczy” składają się na wspólny przedmiot, ale wymagają jednolitej funkcji, za pomocą której takiego złożenia da się w ogóle dokonać. Substancja jest w koncepcji transcendentalizmu marburskiego jedynie, a może raczej aż, jedną z kategorii, dzięki której przedmioty zyskują trwałość i niezmienność. Jest jednak funkcją poznania, nie zaś jedną z cech rzeczy, lub tym bardziej, jej metafizyczną podstawą. W koncepcji tej otrzymujemy pojęcie przedmiotu poznania, które jako jedyne jest w stanie zapewnić spójność jego naukowego obrazu. W rozprawce Cassirera poświęconej teorii względności czytamy:

²⁸ SF, s. 59.

²⁹ Więcej na ten temat: P. Parszutowicz, *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancjalności i problem syntezy a priori*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56, 2011.

[...] to, co różne nauki nazywają ‘przedmiotem’ (*Gegenstand*) nie jest czymś ustalonym raz na zawsze i danym w sobie, lecz że zawsze zostaje najpierw określone przez obowiązujące w danym momencie stanowisko poznawcze. Stosownie do zmian tego idealnego stanowiska powstają dla myślenia rozmaite klasy i rozmaite systemy obiektów (*Objekten*). [...] Każda nauka p o s i a d a swój przedmiot jedynie poprzez fakt, że w y d o b y ł a go z jednolitej masy tego, co dane, za pomocą określonych właściwych jej form pojęciowych. Przedmiot matematyki różni się od przedmiotu mechaniki, przedmiot abstrakcyjnej mechaniki różni się od przedmiotu fizyki itd. – ponieważ we wszystkich tych naukach zawarte są inne pytania poznawcze, inne sposoby odnoszenia się wielości do jedności pojęcia oraz porządkowania i zarządzania wielością przez tę jedność³⁰.

Innymi słowy, zdaniem Cassirera, przyjęcie substancjalności jako podstawy przedmiotowości wyklucza logiczną spójność poznania (jak się to ma do metafizycznej jedności świata, jest odrębnym zagadnieniem), natomiast przyjęcie przedmiotowości jako fundamentu substancjalności pozwala na zachowanie logicznej spójności nieskończonego świata na zasadzie funkcji obejmującej nieskończoną liczbę elementów za pomocą jednej wspólnej im wszystkim zasady. W zależności od tego, w którą stronę będziemy postępować, ten sam proces poznania rozumiany jako proces określania przedmiotów doświadczenia będzie nam się jawić bądź jako jednoczący (w przypadku nauk będziemy mieli do czynienia z tendencją „wielkiej unifikacji”), bądź też jako specyfikujący (w przypadku nauk będziemy mieli do czynienia z tendencją wyodrębniania się nowych obszarów nauki).

Już z powyższych kilku zdań można wydobyć to, co dla dalszych rozważań będzie stanowiło najważniejszy motyw. W skrócie można go określić jako prymat myślenia s y s t e m o w e g o n a d a g r e g a t y w n y m – zatem prymat całości nad częściami, przy czym całość jest rozumiana zawsze jako system funkcji, nie zaś jak o nagromadzenie elementów³¹. Zasady rządzące całością są zawsze immanentne, zatem

³⁰ TWE, s. 13.

³¹ Na temat pojęcia systemu w filozofii Cassirera zob.: M. Bösch, *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Würzburg 2004. Zob.

wywodzą się z wzajemnego powiązania poszczególnych momentów relacji, nie są zaś nigdy transcendentne wobec całości – nie gromadzą elementów ze względu na arbitralne kryterium, niebiorące pod uwagę specyfiki części. Miarą obiektywności jest tu zawsze immanentna korelacja pomiędzy częściami danego systemu (które są częściami jedynie jako argumenty relacji a nie zaś uprzednio „istniejącymi” elementami), nie zaś jakiś absolutny wzorzec – substancja w ukutym przez marburczyków znaczeniu dogmatycznym. Na stronach *Substancji i funkcji* Cassirer następująco opisuje takie podejście:

Nie odnosimy tutaj przedstawień do absolutnych przedmiotów, lecz różne częściowe wyrażenia jednego i tego samego ogólnego doświadczenia służą sobie wzajemnie za probierz. Pytamy, co każde doświadczenie częściowe oznacza dla całości doświadczenia – i to znaczenie określa miarę jego obiektywności. Ostatecznie nie chodzi więc o to, czym określone doświadczenie ‘jest’, lecz o to, co ono ‘jest warte’, to znaczy, jaka rola przypada mu jako pojedynczej cegiełce w strukturze całości³².

Owa systematyczność obejmuje wszystkie poziomy poznania – od poszczególnych pojęć, przez teorie, aż po formy poznania uzależnione od modalności rodzajów syntezy, zwane przez Cassirera formami symbolicznymi, a, jak ma przekonać także niniejsza praca – również podstawowy poziom organizacji fenomenologów. Stąd też główny cel „krytyki poznania” można określić następująco: ma ona, jak pisze Ernst Cassirer,

znaleźć stanowisko leżące p o n a d tymi wszystkimi formami, a jednak, z drugiej strony, nieleżące na zewnątrz nich; stanowisko, które pozwoli objąć całość tych form jednym spojrzeniem i usiłujące w tym spojrzeniu ujawnić wyłącznie immanentny stosunek, w jakim pozostają względem siebie wszystkie te formy, nie zaś stosunek, jaki mają one do jakiegoś zewnętrznego, ‘transcendentnego’ bytu lub zasady³³.

też: P. Parszutowicz, *The Idea of Transcendental Philosophy in the Light of the Kantian Aggregate and System Opposition*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 58, 2013 (w druku).

³² SF, s. 275–276.

³³ PSF1, s. 12.

Powyższe zręby Cassirerowskiej koncepcji, mogące zostać wpisane w doktrynę marburską, stanowią jedynie wyrwaną z kontekstu część, która już w początkowym okresie twórczości tego myśliciela była dużo bardziej złożona i skomplikowana, obejmując nie tylko problematykę pojęć, poznania przedmiotowego czy logicznych podstaw nauk ścisłych, lecz także załączki wątków składających się później na jego filozofię kultury. Cassirer jednak postępował systematycznie i rzeczywiście starał się nie tylko domykać pewne problemy w swych opracowaniach, lecz także śledzić rozwój nauk szczegółowych i na bieżąco komentować je, stosując w ich badaniu metodę przedstawioną w *Substancji i funkcji*. Szybko reagował na nowe rozwiązania i propozycje w obrębie nauki, na nowe sposoby wiązania różnorodności w jedność – śledził dokonania fizyków, matematyków, psychologów i fenomenologów, antropologów i etnografów, historyków i biologów, historyków i teoretyków sztuki. I choć rzeczywiście najwięcej miejsca poświęcał z początku problematyce pojęć naukowych – a zatem mechanizmom o b i e k t y w i z a c j i poznania, był świadom konieczności rozwinięcia także drugiej strony – strony fenomenalnej – a zatem zbadania mechanizmów rekonstrukcji s u b i e k t y w n o ś c i.

* * *

Relacje Ernsta Cassirera ze szkołą marburską oraz problem stosunku zarysowanej powyżej koncepcji do jego późniejszych, oryginalnych dokonań, stanowią przedmiot licznych rozważań i kontrowersji. Jak już wspomniano, często jego dorobek rozpatrywany jest w oderwaniu od dorobku szkoły i stosunek ten jest wzmiankowany jedynie jako „uprawienie filozofii kultury z pozycji neokantowskich”. Stosunkowi temu poświęcono wiele publikacji. Tutaj krótko zajmiemy się problemem rzekomego odejścia Cassirera od pozycji marburskich, które niektórzy badacze interpretują jako zmianę metodologii.

Cassirera, jak wiemy z relacji jego żony, nurtował problem jego własnego stosunku do swego marburskiego nauczyciela Hermanna Cohena. Zawilości tej relacji miał nadzieję wyjaśnić przygotowując swą własną biografię intelektualną przy okazji publikacji wielkiego, a opu-

blikowanego już po jego śmierci, poświęconego mu i ostatecznie niezawierającego tego tekstu, tomu pod redakcją Schlicka w serii „Library of Living Philosophers”. Miał powiedzieć: „w końcu będę mógł wyjaśnić innym moje relacje z Cohenem. Zarówno moje przywiązanie do niego, jak i późniejsze rozluźnienie stosunków było bardzo ważne”³⁴. Cassirer blisko przyjaźnił się Cohenem w trakcie pobytu w Marburgu (na co według niektórych komentatorów oprócz wspólnych zainteresowań i wspólnego wyobrażenia na temat stylu uprawiania filozofii, miało mieć wpływ także ich żydowskie pochodzenie)³⁵; później zaś często spotykali się i intensywnie korespondowali. Cohen miał czynić starania, by pomóc Cassirerowi w zatrudnieniu na marburskiej Phillipinie, śledził potem jego karierę, Cassirer zaś darzył swojego nauczyciela zawsze wielkim szacunkiem, czemu dał wyraz choćby w artykule *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*³⁶.

Można wyraźnie oddzielić specyficzne rozumienie transcendentalizmu u wszystkich trzech najważniejszych przedstawicieli szkoły³⁷. Z czasem różnice te stawały się coraz wyraźniejsze – zainteresowania Cohena, Natorpa i Cassirera ostatecznie poszły w zupełnie inne strony i trudno teraz powiedzieć, czy ich dorobek z tzw. „późnych okresów” można zaliczyć ze względów merytorycznych do dorobku szkoły marburskiej. Poglądy nauczycieli Cassirera – Hermanna Cohena i Paula Natorpa – także ewoluowały od wyjątkowo ścisłej „logistycznej”, jak wtedy mówiono, filozofii krytycznej. Pierwszy z nich pod koniec życia znacząco zmienił orientację filozoficzną skłaniając się w stronę filozofii religii i stając się jedną z ważniejszych postaci nurtu filozoficznego

³⁴ T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, s. 94.

³⁵ Zob. np. D. Gawronsky, *Cassirer: His Life and His Work*, [w:] Schlipp, s. 8; S. Schwarzschild, *Judaism in the Life and Work of Ernst Cassirer*, „Il Cannocchiale” 1–2, (1991).

³⁶ E. Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, [w:] ECW9.

³⁷ Niektóre popularne podręczniki omawiają dorobek szkoły marburskiej zbiorczo, nie różnicując poglądów jej przedstawicieli. Szczegółową charakterystykę Cohena, Natorpa i Cassiera, akcentującą ich oryginalność można znaleźć np. w: H. Holzhey, *Ursprung und Einheit*, [w:] tenże, *Cohen und Natorp*, t. 1, Basel 1986 oraz w: A. Lisak, *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem*.

zwanego filozofią dialogu³⁸. Natorp zaś zajął się określeniem roli i miejsca psychologii w myśli krytycznej³⁹, a pod koniec życia zajął się konsekwencjami, jakie niesie ze sobą marburskie stanowisko teoriopoznawcze w dziedzinie moralności i filozofii społecznej. Jego *Vorlesungen über praktische Philosophie*, które ukazały się już po jego śmierci, pokazują mistycyzujący charakter jego myśli, a wydany dopiero w 1958 roku rękopis jego wykładów *Philosophische Systematik*, pokazuje, że Natorp daleko odszedł od myśli szkoły marburskiej⁴⁰. „Wydaje się, że pękła tam wzniesiona przez Cohena w krytycznej ostrożności – pisze Cassirer w eseju poświęconym postaci młodszego ze swych marburskich nauczycieli – i którą wznosił on przy stanie filozofii swych czasów, kiedy chciał ją uwolnić od roszczeń niemethodycznej spekulacji i sprowadzić ją na wymaganą przez Kanta ‘pewną drogę poznania naukowego’”⁴¹. Nowe czasy i nowa sytuacja w filozofii wymagały po prostu nowych rozwiązań i metod, którym sprawny swego czasu mechanizm szkoły marburskiej nie był w stanie już sprostać.

Gdy idzie o dorobek marburczyków, który należy do kanonu szkoły, spory, o których możemy się dowiedzieć z korespondencji między filozofami, obejmowały właśnie szczegółowe rozwiązania teoretyczne dotyczące rozumienia transcendentalizmu. W przypadku Cassirera i Cohena owe różnice i kontrowersje dotyczyły stosunku do lansowanej przez Cohena szczególnej roli metody nieskończono-

³⁸ Zob. np. jego *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Berlin 1919. na ten temat por. E. Cassirer, *Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum*, [w:] ECW18. Na ten temat zob. W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011.

³⁹ Zob. np. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritische Methode*, Tübingen 1912.

⁴⁰ Tenże, *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp*, Hamburg 1958. Zob. też jego pracę *Vorlesungen über praktische Philosophie* (Erlangen 1925). Na ten temat zob. też: J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998; E. Cassirer, *Paul Natorp (24. Januar 1854 – 17. August 1924)*, [w:] ECW16; Ch. Wolzogen, *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg 1984.

⁴¹ E. Cassirer, *Paul Natorp (24. Januar 1854 – 17. August 1924)*, [w:] ECW16, s. 217.

ściowej i rachunku różniczkowego w ugruntowaniu metody transcendentalnej⁴², co nie wzbudzało dużego entuzjazmu pozostałych przedstawicieli szkoły. Na tym tle miało podobno dojść do oburzenia Cohena wywołanego ukazaniem się pierwszej systematycznej książki Cassirera – *Substancji i funkcji*. Książka ta, w której mamy pierwszą próbę przedstawienia własnych filozoficznych poglądów przez Cassirera i która, mimo tego, że ukazała się ponad dziesięć lat po opuszczeniu przez jej autora Marburga, od razu zaczęła uchodzić i chyba uchodzi do dzisiaj za wykład „marburskiego transcendentalizmu”, przez Cohena przyjęta została ponoć chłodno właśnie ze względu na to, że brak w niej poparcia dla Cohenowskich pomysłów kontynuacji kantowskiej filozofii teoretycznej⁴³.

Mimo wspomnianych różnic bezsporne jest jednak, że Cassirer bardzo dużo zawdzięcza swoim marburskim nauczycielom i że w pewnym sensie pozostał wierny głównym założeniom krytyki poznania do ostatniej swej książki. Cohena broni stanowczo i odważnie⁴⁴ w trakcie słynnej debaty z Heideggerem, popularyzuje jego dokonania w Stanach Zjednoczonych⁴⁵. Obu swym nauczycielom poświęca pośmiertne artykuły, w których podkreśla nie tylko ich zasługi filozoficzne, lecz także wagę ich bezpośredniego wpływu na swą własną karierę i kulturę filozoficzną⁴⁶. Bardzo często powołuje się na ich prace, poświęca im miejsce w czwartym tomie swego *Erkenntnisproblem*⁴⁷ oraz hasła „neokantyzm” przygotowanym na potrzeby czternastego wydania Encyklopedii Britannica⁴⁸. Jednak żaden z tych tekstów, co podkreśla

⁴² Zob. H. Cohen, *Das Princip...*

⁴³ Zob. U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang...*, s. 342.

⁴⁴ Odwaga ta była potrzebna ze względu na społeczno-polityczne tło debaty, ta bowiem odbywała się między Żydem i sympatykiem narodowego socjalizmu niedługo po ostrych atakach prasowych na akademicką kadrę pochodzenia żydowskiego. Na ten temat zob. mój artykuł: *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” nr 1 (61), 2007.

⁴⁵ E. Cassirer, *Hermann Cohen, 1842–1918*, [w:] ECW24.

⁴⁶ Zob. przywoływany już artykuł *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie* oraz *Paul Natorp. 24. Januar 1854 – 17. August 1924*, [w:] ECW16.

⁴⁷ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 1, [w:] ECW2, s. 12–13.

⁴⁸ Tenze, [Beiträge für die *Encyclopaedia Britannica*], [w:] ECW17, s. 308–341.

trafnie John Michael Krois, nie daje odpowiedzi na pytanie o stosunek filozofii marburskiej do filozofii form symbolicznych⁴⁹.

Interesujący nas tu stosunek wczesnego „marburskiego” dorobku Cassirera do tzw. „późnej” jego filozofii, przez którą rozumie się symboliczną filozofię kultury (jej fenomenologię), nie da się chyba jednak, jak już wspomniano, sprowadzić do prostego przejścia między „metodologią ilościową i jakościową”. Niektórzy badacze, tak jak np. przywoływany Krois, najważniejsze znamię tego przejścia widzą w odmiennym rozumieniu metody transcendentalnej, która ewoluuje od „krytyki poznania” ku „teorii znaczenia”, co ma być rodzajem „zwrotu lingwistycznego” w filozofii Cassirera⁵⁰. Także Jürgen Habermas za jego największe dokonanie uznaje przeprowadzenie „zwrotu semiotycznego” w Kantowskiej filozofii transcendentalnej⁵¹.

I rzeczywiście możemy za podać za nimi przykłady takiego zwrotu – jednak to, czy oznacza on jednak zmianę rozumienia metody transcendentalnej i przełom w filozofii Cassirera, czy też stanowi niejako naturalną konsekwencję jej rozwoju, po prostu kolejny krok jej opracowywania, jest, jak sądzę, sprawą interpretacyjnego podejścia, zgodnie z którym można potraktować myśl interesującego nas filozofa. Tak czy inaczej, wyraz owej zmiany obszaru problemowego Cassirer daje już w przedmowie do *Filozofii form symbolicznych*, w której

zamiast badać jedynie ogólne założenia naukowego poznawania świata, trzeba przejść do tego, by oddzielić od siebie rozmaite podstawowe formy ‘rozumienia’ świata i każdą z nich ująć możliwie precyzyjnie w jej swoistej tendencji i jej swoistej duchowej formie⁵².

⁴⁹ J. M. Krois, *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 97, nr. 4, 1992, s. 398.

⁵⁰ „Wraz z *Filozofią form symbolicznych* Cassirer doszedł do takiego ujęcia swej filozofii, które później znane było jako zwrot lingwistyczny lub semiotyczny”. Tamże, s. 440.

⁵¹ J. Habermas, *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i Biblioteka Warburga*, [w:] tenże, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2004, s. 17.

⁵² PSF1, s. VII.

Tę różnicę między poznaniem a rozumieniem należy spróbować wyjaśnić nie tylko odwołując się do zmiany obszaru problemowego, lecz do wyjścia poza ściśle naukowy paradygmat wyjaśniający. Cassirer kieruje się tu wyraźnie w stronę hermeneutyki i rzeczywistości w swych „późnych” pismach używa tego pojęcia⁵³. Chodzi mu o strukturę rozumienia obejmującą także, ale nie tylko, struktury wyjaśniania w sensie pojęciowym. Choć Cassirer, jak nieco dalej zostanie pokazane, krytykował Diltheyowską koncepcję „Geisteswissenschaften” oskarżając ją o psychologizm, to w gruncie rzeczy wyznacza sobie w powyższym fragmencie ten sam cel – rekonstrukcję struktur obiektywizacji wytworów ducha ludzkiego na każdym poziomie: na poziomie ekspresji, przedstawiania i czystego znaczenia⁵⁴, czyli trzech głównych funkcji świadomości symbolicznej. W swojej pracy *Was ist „Subjectivismus”?* Cassirer pisze, że jedyne, co możemy badać,

to przedmiotowe znaczenie, jakie otrzymują rozmaite funkcje, z których zbudowane jest nasze poznanie empiryczne. Bowiem każda z nich: uczucie, postrzeżenie, pojęcie i sąd posiadają takie znaczenie. Każde postrzeżenie jest postrzeżeniem czegoś, każdy sąd odnosi się do jakiegoś określonego, obiektywnego stanu rzeczy, który chce ustalić⁵⁵.

Wykroczenie poza ramy marburskiej krytyki poznania w stronę ogólnej teorii znaczenia nie jest i nie może być wykroczeniem poza logikę poznania przedmiotowego, poza, jak chce Krois, metodę transcendentálną⁵⁶, bowiem przedmiotowość poznania nie polega na zmatematyzowanej,

⁵³ Zob. także, *Symbolische Formen. Zu Band IV.*, [w:] ECN1, s. 206.

⁵⁴ Na temat relacji Cassirer – Dilthey zob. np: H. Schmitz, *Von der „Kritik der historischen Vernunft“ zur „Kritik der Kultur“*. *Über die Nahe der Projekte von Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*, Würzburg 2006; *Dilthey und Cassirer, Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, red. Th. Leinkauf, Hamburg 2003. Zob. też: R. A. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantian: On the Conceptual Distinctions between Geisteswissenschaften and Kulturwissenschaften*, [w:] *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, red. R. A. Makkreel, S. Luft, Indiana University Press 2010.

⁵⁵ E. Cassirer, *Was ist „Subjectivismus”?*, [w:] ECW22, s. 202.

⁵⁶ J. M. Krois, *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, s. 439.

ściślejszej formie ujmowania przedmiotu. Mamy tutaj do czynienia z rozszerzeniem tej samej metody, a właściwie z rezygnacją z ograniczenia narzuconego w Marburgu w stosunku do domniemanej „źródłowej intencji Kanta”. Jak dowiadujemy się choćby z zachowanego protokołu słynnej debaty w Davos między Cassirerem i Heideggerem, wychodzimy tu, wraz z tym pierwszym, w stronę problematyki rozumienia i komunikacji, nie zaś tylko jednostronnie pojmowanej teorii przedmiotów matematycznego przyrodoznawstwa. Cassirer odnosząc się do własnego stosunku do filozofii Cohena i przedstawiając specyfikę swojego ujęcia transcendentalizmu, miał na wspomnianej debacie powiedzieć:

Pozostaję przy kantowskim postawieniu pytania o to, co transcendentalne, w takiej formie jak formułował je ciągle Cohen. To, co istotne w metodzie transcendentalnej widział on w tym, że metoda ta rozpoczynała od faktu. [...] Rozpoczynać od faktu, aby pytać o możliwość tego faktu, ciągle zawężoną, kiedy przedstawiał on ciągle matematyczne przyrodoznawstwo jako to, co właściwie problematyczne. Kant nie stosuje tego ograniczenia. Lecz ja pytam o możliwość faktu języka [podkreśl. – P. P.] Jak to się dzieje, jak można pomyśleć, że możemy się porozumieć od *Dasein* do *Dasein* za jego pośrednictwem?⁵⁷

Metoda transcendentalna zostaje rozszerzona o element rekonstruktywny, w którym punktem wyjścia jest także fakt rozumiany jako fenomen. Nie poprzestajemy tu jednak jedynie na warunkach możliwości konstrukcji przedmiotowości, lecz odnosimy się także do „drugiej strony” procesu poznawczego, do warunków możliwości rekonstrukcji subiektywności. Ten motyw, jak pokażemy później, Cassirer zaczerpnął z psychologii Paula Natorpa.

Tak zorientowany rozwój myśli Cassirera doskonale widoczny jest w dwóch jego pismach, które pokazują jego własną wizję i świadomość zadania oraz rozwoju filozofii. Chodzi mianowicie o rozprawkę z 1913 roku – zatem wczesną wydaną niepełną trzy lata po ukazaniu się *Substancji i funkcji*, czyli rozpatrującą tę problematykę z pozycji marburskich – zatytułowaną *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen*

⁵⁷ E. Cassirer, M. Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” nr 17, 1994, s. 25.

der *Logik*⁵⁸ oraz pracę z roku 1927 – zatem napisaną w trakcie prac nad trzecim tomem *Filozofii form symbolicznych* – pod niemal tym samym tytułem i opublikowaną w tym samym roczniku: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*⁵⁹. Oba dość obszerne artykuły streszczają niejako Cassirerowską wizję filozofii, w szczególności zaś teorii poznania. Podczas gdy pierwszy z artykułów definiuje główne zadanie filozofii w opozycji do Scylli psychologizmu, jako jednego z głównych zagrożeń krytyki poznania⁶⁰, drugi z nich przeciwstawia się Charybdzie metafizyki, głównie w odniesieniu do filozofii Nicolaia Hartmanna. Krytykując tę ostatnią odwołuje się także do dyskutowanej w tekście pierwszym psychologii, której nie rozpatruje już jako psychologizmu – takiego odczytania Kantowskiej krytyki rozumu, które upatruje sedna metody transcendentalnej w psychofizjologicznych uwarunkowaniach podmiotu poznającego. Rozpatruje ją jako specyficzną „logikę duszy”, teorię struktury świadomości i teorię budowania wspólnoty znaczeń, zdecydowanie oddzieloną od psychologizmu. Zarówno marburczycy z Natorpem na czele, jak i Edmund Husserl, poświęcili w swych pracach sporo miejsca na krytykę tak rozumianego transcendentalizmu po to, by wydzielić obszar czystej fenomenologii. Do tej ostatniej odwołuje się Cassirer w swych wysiłkach zagospodarowania całości obszaru znaczeń, którego tylko niewielka część była dotąd przedmiotem zainteresowania jego i innych przedstawicieli szkoły marburskiej. Ta część, którą eksplorowali Cohen, Natorp i młody Cassirer, stanowiła sferę wzorcową i przejrzystą ze względu na ścisłość i powtarzalność praw nią rządzących, jednak z tego samego względu nie była ona w stanie objąć przedmiotów oraz fenomenów bardziej złożonych i subtelnych.

⁵⁸ ECW9, pierwodruk: „Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart (1. Jahrg.)”, Berlin 1913, s. 1–59, wydanie polskie: *Teoria poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011.

⁵⁹ ECW17, pierwodruk: „Jahrbücher der Philosophie. Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart (3. Jahrgang)”, Berlin 1927, s. 31–92.

⁶⁰ Na temat Cassirerowskiej krytyki psychologizmu zob. P. Parszutowicz, *Marburska filozofia krytyczna wobec psychologizmu*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” nr 23, 2011.

Wspominany cały obszar znaczeń Cassirer określa także jako teorię poznania czy też jego krytykę, jednak rozszerzoną o element intuitywny, który, jak wiadomo, w szkole marburskiej został odsunięty na bok i całkowicie wcielony w obszar poznania rozumowego, obszar czystej myśli. We wcześniejszym tekście o teorii poznania (1913) Cassirer charakteryzuje ją jako obszar teoretycznych sensów, które związane są z pojęciem poznania i pojęciem prawdy, i który należy „naprawić” poprzez wyrugowanie z niego wszelkich odniesień do psychologii rozumianej jako czysto asocjacyjna teoria świadomości, co pozwoliło na określenie naczelných zasad i zadań teorii poznania w ogóle. Natomiast w tekście z roku 1927 pisze, że charakterystyka teorii poznania powinna być poddana

nie tyle zasadniczej naprawie, co pewnemu rozszerzeniu i uzupełnieniu. Bowiern coraz wyraźniej nasuwa się pogląd, że każdy obszar teoretycznego sensu, który oznaczamy mianem ‘poznania’ i ‘prawdy’, prezentuje tylko jedną, choć oczywiście znaczącą i fundamentalną, warstwę sensu. Aby ją zrozumieć, aby przeniknąć jej strukturę, musimy tę warstwę przeciwstawić i zestawić z innymi wymiarami sensu – innymi słowy musimy problem poznania i problem prawdy ująć jako szczególne przypadki ogólnego problemu z n a c z e n i a⁶¹.

Narzędziem odnoszenia do siebie poszczególnych „warstw sensu” i narzędziem badania „poszczególnych przypadków ogólnego problemu znaczenia” ma być „filozofia form symbolicznych”⁶². Tym samym krytyka poznania przedmiotowego zostaje przekształcona w transcendentalistyczną teorię znaczenia.

Takie rozumienie krytyki poznania, która wciąż przecież pozostaje krytyką poznania, jej nowe zadanie i nowe narzędzia przedstawione zostają w opozycji do modnego wówczas logicznego pozytywizmu Moritza Schlicka⁶³. Krytykując jego koncepcję znaków,

⁶¹ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, [w:] ECW17, s. 16.

⁶² Tamże.

⁶³ Schlick stanowił częstego adwersarza Cassirera, spierali się nie tylko o teorię znaczenia, ale także o sposób uprawiania filozofii nauki, nie tylko „zaocznie” (jak

Cassirer zauważa, że występuje ona nie tylko przeciw metafizycznemu, lecz także krytycznemu pojęciu obiektywności. W koncepcji tej funkcja „oznaczania” jawi się jedynie w sposób negatywny, znaki zaś mają charakter konwencjonalny i budowane są całkowicie dowolnie. W cytowanej już rozprawce *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie* Cassirer pisze:

Jednak dokładniejsza analiza tej funkcji kryje w sobie równocześnie jeszcze jedno na wskroś pozytywne określenie. Coś jedyniezmysłowego, czym choćby jest brzmienie języka, kiedy traktujemy je jedynie pod względem jego ‘fizycznego’ istnienia (*Dasein*), jako odgłos lub dźwięk, nigdy, przenigdy nie jest ‘znakiem’; staje się nim dopiero przez to, że dołączymy do niego jakiś ‘sens’, na który on się kieruje, i przez który staje się ‘znaczący’. Jak możliwe jest takie dołączenie, jak i na podstawie jakich zasad i założeń coś zmysłowego może stać się reprezentantem i nośnikiem pewnego ‘sensu’ – to stanowi jeden z najtrudniejszych problemów krytyki poznania, jeśli nie problem krytyki poznania w ogóle [podkreślenie – P. P.]. Kwestia obiektywności ‘rzeczy’ włącza się w ten problem: nie jest ona, przy bliższym rozważeniu, niczym innym, jak korolarium systematycznie daleko rozleglejszej kwestii obiektywności ‘znaczenia’⁶⁴.

Mamy tutaj do czynienia rzeczywiście z jednym z najważniejszych problemów teorii poznania w ogóle i z zadaniem, z którym w obrębie filozofii transcendentalnej usiłowano zmagać się wielokrotnie. By udzielić odpowiedzi na pytanie „jak i na podstawie jakich zasad

w przywołanym tu tekście), lecz w trybie bezpośredniej polemiki w wymierzonych w siebie publikacjach (zob. np. E. Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (TWE) oraz M. Schlick, *Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? Bemerkungen zu Ernst Cassirers Buch Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, „Kant-Studien” 26 (1921), lub kierowanej do siebie korespondencji (zob. E. Cassirer, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, [w:] ECN18. Pośród opublikowanych niedawno prac znalazł się także obszerny tekst Cassirera zawierający gruntowną krytykę „koła wiedeńskiego” – *Ausdrucksphänomen und ‘Wiener Kreis’*, [w:] ECN4.

⁶⁴ E. Cassirer, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, [w:] ECW17, s. 66.

i założeń coś zmysłowego może stać się reprezentantem i nośnikiem pewnego ‘sensu’” trzeba – odwołując się do tytułów dwóch przytoczonych wyżej tekstów – uzupełnić „teorię poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki” do „teorii poznania wraz z pytaniami granicznymi logiki i psychologii myślenia”. Pytanie to jest w istocie pytaniem o związek między tym, co zostało rozdzielone w dziejach filozofii już przynajmniej od czasów Platona, mianowicie między zmysłowością i intelektem. Związek ten w klasycznej filozofii marburskiej nie był przedmiotem zainteresowania ze względu na to, że tam go po prostu unieważniono, co stanowiło częsty zabieg w koncepcjach marburczyków, z upodobaniem realizujących ideę filozofii transcendentalnej jako konsekwentnie znoszącej wszelkie przeciwieństwa. Te miały być ich zdaniem reliktem scholastycznej, dogmatycznej metafizyki⁶⁵. Takim samym reliktem miało być też Kantowskie rozróżnienie dwóch pni poznania, mianowicie zmysłowości i intelektu, a co za tym idzie formy i treści poznania. W Cohenowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*, podobnie jak w Natorpowskiej interpretacji metody transcendentalnej, rozróżnienie receptywności zmysłów i samorzutności intelektu jest niedorzeczne z samej istoty tej metody⁶⁶, bowiem receptywność zmysłów musiałaby zakładać coś uprzednio danego, co mogłoby być „chwytane” – coś, co przychodzi z zewnątrz procesu poznawczego i ma za zadanie w tajemniczy sposób „pobudzać” ów proces⁶⁷. Taką rolę w filozofii Kanta miała w niektórych interpretacjach pełnić „rzecz sama w sobie”. Jak pisze jeden z marburskich doktorantów Natorpa relacjonując Cohenowski system „logiki czystego poznania”, logika ta porzuca „rzeczy same w sobie”,

gdyż są dwuznaczne i niepotrzebne: rzeczy same w sobie mogą być co najwyżej rezultatem, nie zaś punktem wyjścia badań, affekcja należy do fizjologii, nie do filozofii, ‘danym’ zaś dla nauki filozoficznej, dla logiki, nie może być nic, gdyż ‘dane’ znaczy ‘nieuzasadnione’, zadaniem

⁶⁵ Por. np. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, s. 460.

⁶⁶ Zob. P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm marburski i badeński. Antologia tekstów*, . 248.

⁶⁷ Por. W. Marx, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt/Main 1977, s. 23.

zaś logiki jest wszelkie poznanie uzasadnić. Lub innymi słowy: zrobić poznanie czystym⁶⁸.

W koncepcji marburczyków dla czystego poznania, czystej myśli, która jest w stanie zbudować najważniejszy przedmiot zainteresowania badaczy szkoły, mianowicie „fakt nauki”, nic nie może być „dane”, co najwyżej może być „zadane” niczym x w równaniu matematycznym⁶⁹. Kantowskie rzeczy w sobie otrzymują w świetle tych rozważań zadanie zupełnie odmienne, które, jeśli można skorzystać z pewnego uproszczenia, przybliża je raczej do Kantowskiego pojęcia idei transcendentalnej – idei, której konieczność wypływa z samego procesu poznawczego. „Rzecz sama w sobie” nie jest już absolutnym, pozbawionym wszelkich określeń przedmiotem rodem ze scholastycznej metafizyki, lecz „idea pełni określeń”⁷⁰ – nieskończonym zadaniem, do rozwiązania którego możemy się jedynie przybliżać, nigdy zaś go osiągnąć. Staje się, mówiąc słowami Natorpa „czystym pojęciem granicznym”⁷¹.

Kant z problemem powiązania między zmysłowością i intelektem radził sobie za pomocą skomplikowanych mechanizmów determinującej władzy sądenia (*Urteilskraft*), syntez i schematów wymaganych

⁶⁸ W. Tatarkiewicz, *Logika czystego poznania* [w:] *Szkoła marburska i jej idealizm (W setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatarkiewicza)*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010, s. 63.

⁶⁹ Metafora równania wielokrotnie powtarza się w pracach Natorpa. Zob. np. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, s. 33, lub *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, przeł. W. Marzęda, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, s. 220.

⁷⁰ Te dwa pojęcia „substancjalności” zostaną jeszcze omówione przy okazji przedstawienia Cassirerowskiej idei „metafizyki”, w rozdziale ostatnim.

⁷¹ „Wyjątkowo wyraźnie i przejmująco natomiast Kant pisze (zob. s. 233–234) o tym rozwiązaniu antynomii, które uwalnia ‘doświadczenie’, jako nieskończone zadanie od każdego dogmatycznego ograniczenia – i właśnie ze względu na nieskończony postęp zmienia ‘rzecz samą w sobie’ z trwałą bariery [...] w czyste pojęcie graniczne, które wszak nie ogranicza doświadczenia w niczym więcej, jak tylko w jego własnym twórczym prawie; jest ograniczane przez doświadczenie nie inaczej jak tylko przez twórcze prawo tego doświadczenia; tak jak w matematyce ‘nieskończenie odległy punkt’ jest tylko wyrazem dla nieustającej, stałej jedności praw nieskończonej linii prostej [...]”. P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, s. 246 (przekład nieco zmieniony).

dla każdej kategorii intelektu w jej zastosowaniu do doświadczenia⁷². U Kanta mamy jednak do czynienia z teorią poznania, która mówi nie tyle o znaczeniu, ile o przedmiotowości doświadczenia. Do tego wątku wrócimy przy okazji omawiania Cassirerowskiego rozwiązania zagadnienia, które w powyższym obszernym fragmencie uznał on za największy problem krytyki poznania. Tutaj widać już jednak, że problem „zmysłowości jako nośnika sensu” może być rozwiązany jedynie poprzez odwrócenie się od biernej receptywności ku czynnemu postrzeganiu.

W rok późniejszym tekście (1928) będącym odpowiedzią na polemikę Heymansa, który miał sporo do zarzucenia Cassirerowskiej teorii budowy pojęć przedstawionej w 1910 roku w *Substancji i funkcji*⁷³, możemy znaleźć podobną deklarację potrzeby rozszerzenia dotychczasowego podejścia do roli i zadania filozofii. W pracy *Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Georg Heymanns* możemy przeczytać, że od czasu publikacji pracy, z którą Heymans polemizuje, logiczny problem pojęcia przedstawia mu się w swym powiązaniu z ogólnym problemem znaczenia i zapowiada, że rozszerzenia tego dokonał w trzecim tomie swej *Filozofii form symbolicznych* (który ujrzał światło dzienne dopiero rok później)⁷⁴.

Tylko w ramach jakiejś systematycznej ‘teorii znaczenia’, da się, jak mi się zdaje, wystarczająco uzasadnić i w pełni zbudować, teorię pojęcia. To co, jak chcę wierzyć, widzę teraz jaśniej i dokładniej niż w wywodach z mojej wczesnej pracy to to, że dla takiej ‘teorii znaczenia’ matematyk i matematyczne przyrodoznawstwo stanowiąc będą, co prawda zawsze ważny i niezbędny paradygmat, jednak bynajmniej nie wyczerpują jego zawartości. Cała sfera ‘ściśłych’ pojęć, co wyraźnie rozpoznałem i co w szczególności próbuję przedstawić, jest tylko szczególną prowincją

⁷² Na temat Kantowskiej (determinującej) władzy sądenia, zob. tenże, KCR, s. A137/B176 i nast. Na temat schematyzmu czystego intelektu zob. też np. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.

⁷³ Zob. G. Heymans, *Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre*, „Kantstudien” 1928, Bd. 33.

⁷⁴ E. Cassirer, *Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von Georg Heymanns*, [w:] ECW17, s. 83.

w obrębie regionu teoretycznego znaczenia – i także ten ostatni, także obszar specyficznie teoretycznego ‘sensu’ nie stanowi całości sensu w ogóle, lecz musi, dla poprawnego zrozumienia oraz by zostać ujęty i uznany w swej swoistości, być przeciwstawiony innym formom ‘nadawania sensu’, porównany z nimi i nimi zmierzony⁷⁵.

Należy zwrócić uwagę, że zarówno w powyższym fragmencie, jak i w pozostałych swoich pismach Cassirer nie rozróżnia między *sens* i *znaczenie*, które to rozróżnienie ma szczególną wartość dla ukształtowania się filozofii analitycznej przynajmniej od czasu słynnego tekstu Fregego⁷⁶. Mamy powyżej zestaw określeń, które mogą pomóc w rozwikłaniu znaczenia poszczególnych Cassirerowskich pojęć i obszarów zainteresowań. Marburskie nakierowanie na nauki



⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik”, 100, (1892), s. 25–50; wydanie polskie: *Sens i znaczenie*, przeł. B. Wolniewicz, [w:] G. Frege, *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977. Na temat synonimiczności tych pojęć u Cassirera zob. też Ph. Dubach, „Symbolische Prägnanz”– *Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?*, [w:] *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, red. E. Rudolph, B.-O. Küpers, Hamburg 1995, s. 50.

ściśle, które w *Substancji i funkcji* przedstawił on jako szczegółową i wyjątkowo obszerną teorię pojęć w naukach ścisłych, wychodząc od logiki i matematyki, kończąc na chemii i fizyce, stanowi jedynie „prowincję” „regionu” określanego tutaj jako „znaczenie teoretyczne”, ten zaś jest jednym z wielu obszarów w „całości sensu” w ogóle.

Stopniowość ta wychodzi od logiki transcendentalnej jako logiki możliwości przedmiotowości w naukach ścisłych, a zatem od tego, co Natorp nazwał w tytule swej flagowej dla szkoły marburskiej pracy *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Logika taka oparta jest na pojęciu relacji i pokazuje podstawowe funkcje konstytucji przedmiotów nauk opartych w głównej mierze na paradygmacie matematycznym. Tam głównym problemem dla Cassirera i przedstawicieli marburskiego transcendentalizmu jest problem wykazania idealistycznego źródła prawidłowości tych nauk i przeciwstawianiu się czysto pozytywistycznej wykładni ich pochodzenia, w której wyprowadzane są one indukcyjnie z empirii. Analizy filozofów marburskich skupiają się na tym elemencie oraz na rozszerzeniu kantowskiego problemu możliwości poznania – jako powszechnie ważnego i apodyktycznie pewnego – na dokonania nauki po Kancie.

Skoro Kant – czytamy w Cassirerowskiej pracy o teorii względności – jak w wielu miejscach pouczają i dowodzą wszechstronnie dzieła o Kancie autorstwa Hermanna Cohena – nie zamierzał nic innego, jak tylko filozoficznie usystematyzować Newtonowskie przyrodoznawstwo – to czy wobec tego jego nauka nie jest z konieczności związana z losami newtonowskiego przyrodoznawstwa i czy nie musi podlegać wszelkim zmianom w nim zachodzącym, także pośrednio zmianom kształtu podstawowych doktryn filozofii krytycznej?⁷⁷

Oznaczało to próbę wyjścia naprzeciw rozwojowi matematyki, zwłaszcza zaś matematycznej teorii funkcji, teorii grup oraz rachunku różniczkowego; geometrii (w tym geometrii nieeuklidesowych, które należało zmieścić w kantowskim paradygmacie opierającym się przecież na trójwymiarowej geometrii Euklidesa) oraz fizyki (zwłaszcza

⁷⁷ TWE, s. 23.

w obliczu badań Maxwella, Lorentza czy Einsteina), a także aplikację kantowskiej metody transcendentalnej na polu innych rozwijających się na przełomie XIX i XX wieku nauk przyrodniczych, takich jak chemia czy biologia⁷⁸. Biologia zresztą stanowi tu jeden z wyjątków, który szczegółowo został przez Cassirera opracowany dopiero w czwartym tomie *Das Erkenntnisproblem*⁷⁹ – w naukach biologicznych obowiązuje według niego nie tyle paradygmat matematyczny (według Cassirera platoński), co paradygmat gatunkowo-rodzajowy (arystotelesowski)⁸⁰.

„Prowincja” nauk ścisłych jest prowincją „regionu” nauk o kulturze, a zatem teoretycznych zasad poznania wszelkich zobiektywizowanych wytworów ducha ludzkiego. Tym regionem Cassirer zajął się opracowując właśnie swą teorię kultury, który wychodziła z pozycji kantowskich, rozpatrując możliwość innych obszarów obiektywizacji niż matematyczno-przyrodniczy⁸¹. Tutaj także mamy do czynienia z reakcją na rozwój nauk szczegółowych, zwłaszcza historycznych,

⁷⁸ Sztandarowe teksty neokantystów marburskich poświęcone tej problematyce to przede wszystkim: H. Cohen, *Das Prinzip der infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik* (1883), P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), oraz Cassirera *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910), *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* (1921). Cassirer nie zaniedbywał tego obszaru badań także po opisywanym tu rozszerzeniu, a dotyczące nauk ścisłych prace, które powstały już po napisaniu *Filozofii form symbolicznych*, mogą uchodzić za najdojrzalsze ze względu właśnie na umiejętność ujęcia zawilości całego spektrum problematyki poznania – zresztą Cassirer uważał je za najlepsze. Można tu wskazać przede wszystkim pracę poświęconą fizyce kwantowej *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* (1937) oraz czwarty tom *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* zatytułowany *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart* (1832–1932) (praca ta ukazała się dopiero pośmiernie w roku 1950 w przekładzie angielskim, po niemiecku zaś w roku 1957).

⁷⁹ Zob. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t.4, [w:] ECW5, s. 137–251.

⁸⁰ „Platonowi zawdzięczamy logikę matematyki, Arystotelesowi logikę biologii. Znalazły tu swe pewne miejsce matematyczne pojęcia relacji oraz biologiczne pojęcia rodzaju i gatunku”. *Logika*, 80–81.

⁸¹ Tutaj zob. zwłaszcza *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* (1942) [*Logika*].

które również usiłowały uprawomocnić w jakiś sposób budowane w swym obrębie pojęcia i twierdzenia wykazując ich ważność przedmiotową. Różnorodność form przedmiotowych nie jest jednak budowana li tylko w obszarze pojęciowym i dyskursywnym, lecz także w innej sferze – zaniedbywanej przez Cassirera w początkowej fazie poglądów marburskich, lecz wbrew obiegowym opiniom tam także poruszanej – mianowicie sferze fenomenów odkrywanych w analizie czystej świadomości, którą to analizę nazywano w Marburgu, zwłaszcza w pismach Paula Natorpa, „psychologią według metody krytycznej”⁸². W jednej z wydanych pośmiertnie rozpraw Cassirera czytamy:

S y s t e m a t y k a form symbolicznych musi tutaj pójść dalej; dla niej to, co logiczne jest tylko jedną formą nadawania sensu, którą wspomagają inne r ó w n o p r a w n e wobec niej. Formy te (estetyczne, religijne itd. nadawanie sensu) być może mogłyby być określone nie jako formy rozumu, lecz właśnie jako [formy] „sensu”, *νοῦς* – nie są to w przeciwieństwie do zmysłowości formy logiczne, lecz n o o l o g i c z n e⁸³.

Filozofia form symbolicznych jest w takim razie nie tyle „logiką” nauk o kulturze, co „noologiką” tych nauk – filozofią nadawania sensów w różnych obszarach duchowej aktywności. Właśnie pojęcie ducha Cassirer określa jako „obejmujące je wszystkie systematyczny wyraz tych noologicznych form”, jako „system sfer sensu i nadawania sensu”⁸⁴. W tym znaczeniu filozofia form symbolicznych będzie „fenomenologią ducha”, jeśli pojęcia ducha, jak wyjaśnia Cassirer w jednej ze swoich ostatnich prac, będziemy używać „[...] nie jako nazwę jakiejś substancji – rzeczy *quod in se est et per se concipitur*. Powinniśmy go używać w sensie funkcjonalnym jako nazwę obejmującą wszystkie te funkcje, które tworzą i budują świat ludzkiej kultury”⁸⁵.

Zarysowana powyżej różnica między poznaniem a znaczeniem, dokładniej, między teorią/krytyką poznania a teorią

⁸² Zob. P. Natorp, *Einleitung in der Psychologie nach kritischer Methode* oraz tenże *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*.

⁸³ E. Cassirer, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 14.

⁸⁴ Tamże, s. 14 i 15.

⁸⁵ Tenże, *Structuralism in Modern Linguistics*, [w:] ECW24, s. 313.

znaczenia, można spróbować określić jako zwrot lingwistyczny, lub jako wyjście poza metodę transcendentálną. Okazuje się jednak, że Cassirer zmierza tutaj właśnie do „krytyki znaczenia” rozumianej w sensie zastosowania metody transcendentálnej poza jednym obszarem przedmiotowości, gdzie usiłuje zbadać, stosując stare kantowskie pytanie filozofii krytycznej – o możliwość znaczenia, a tym samym zwracając się ku *f e n o m e n o l o g i i* i badając nie tyle warunki możliwości przedmiotowości, ile także warunki możliwości form ekspresji. Te bowiem mają charakter bardziej pierwotny i to w nich właśnie można poszukiwać źródła prawidłowości i spójności poznania świata. Znaczenie jest dla Cassirera „fenomenem pierwotnym”, w znaczeniu Goethego – nie da się go zredukować i wyjaśnić za pomocą czegoś innego. Różnica form jego ujmowania, różnica między kulturoznawstwem⁸⁶ i przyrodoznawstwem potrzebuje także zwrócenia się poza samą teorię warunków możliwości przedmiotów i zasad budowy pojęć.

Tutaj w pewnym sensie zostajemy wyprowadzeni poza granice samej tylko logiki. Analiza formy pojęcia jako taka nie może w pełni rozjaśnić specyficznej różnicy między przyrodoznawstwem i kulturoznawstwem. Musimy spróbować raczej jeszcze głębiej osadzić dźwignię. Musimy zawierzyć fenomenologii percepcji i temu, co może nam ona dać, gdy idzie o nasz problem⁸⁷.

⁸⁶ Pojęcie *Kulturwissenschaft*, zwłaszcza w liczbie pojedynczej i zwłaszcza w nawiązaniu do polskiej tradycji przekładu pism Kanta (a tę tradycję należy brać pod uwagę tłumacząc pisma neokantysty Cassirera), nasuwa rozwiązanie translatorskie oddające je za pomocą polskiego terminu „kulturoznawstwo”. W rozprawach Cassirera niejednokrotnie występuje przeciwstawienie *Naturwissenschaft* i *Kulturwissenschaft*. Skoro dla każdego polskiego badacza Kanta jest naturalne, że ten zajmował się „warunkami możliwości matematycznego przyrodoznawstwa”, to, analogicznie, Cassirer powinien zajmować się „warunkami możliwości kulturoznawstwa”, zwłaszcza że szczegółowe dyscypliny tego ostatniego to m.in.: językoznawstwo, religioznawstwo. Tej oczywistej korespondencji sprzeciwia się jednak współczesne zabarwienie znaczeniowe, które w języku polskim wiąże się z pojęciem „kulturoznawstwa”. Mimo to dla zachowania spójności w niniejszej pracy ryzykujemy niekiedy użycie tego terminu.

⁸⁷ *Logika*, s. 60.

Takie przesunięcie w stronę fenomenologii pozwala, jak sędzę, wciąż nazywać filozofię Cassirera filozofią transcendentalną. Cassirer zaczyna tu po prostu eksplorować głębsze pokłady poznania, „głębiej osadzając dźwignię” transcendentalizmu. Owe pogłębienie ma w stosunku do krytyki poznania jeszcze jedną zaletę. Pozwala mianowicie, bez popadnięcia w dogmatyzm, poszukiwać „metafizycznego” ugruntowania fenomenów kulturowych w jakimś rodzaju fenomenu źródłowego, nie zaś w absolutnych pojęciach. Dlatego filozofia form symbolicznych nie chce być metafizyką w sensie dogmatycznym. Nie zwalnia jej to jednak z zadania poszukiwania „bazowej” podstawy wszelkiego znaczenia. „Prawdziwe bogactwo bytu – pisze Cassirer – rozwija się dopiero z bogactwa sensu”⁸⁸, zaś w jego *Logice pojęcia symbolu* możemy przeczytać:

Filozofia form symbolicznych nie chce być metafizyką poznania, lecz fenomenologią poznania. Używa przy tym słowa ‘poznanie’ w najszerszym i najbardziej obszernym sensie. Rozumie je nie tylko jako akt naukowego pojmowania i teoretycznego wyjaśniania, lecz jako każdą duchową aktywność, w której budujemy jakiś ‘świat’ w jego charakterystycznej postaci, jego uporządkowaniu i w jego ‘byciu właśnie takim’ (*Sosein*)⁸⁹.

Poszukiwania te znajdują swój finał dopiero w pismach powstałych po opuszczeniu przez Cassirera Niemiec w 1933 roku, głównie we wspomnianym już we wstępie okresie szwedzkim, w którym znajdujemy po pierwsze rozwinięcie koncepcji symbolicznej pregnancji, uszczegółowienie teorii percepcji, po drugie zaś pogłębienie fenomenologii i uzupełnienie jej o oryginalną, choć inspirowaną pracami Goethego, koncepcję fenomenów bazowych, którą Cassirer nazywa metafizyką. Tam, jak wierzy, znajduje dla swej dźwigni oparcie ostateczne.

⁸⁸ *Problem symbolu*, s. 64.

⁸⁹ E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs* [w:], ECW22, s.117.

1.
LOGIKA
FORM SYMBOLICZNYCH

1.1. Filozofia krytyczna jako filozofia kultury

1.1.1. Dwa źródła nauk o kulturze, czyli o naturalizmie i humanizmie

Nie jest celem niniejszej książki rekonstrukcja historycznego przebiegu kształtowania się nauk humanistycznych (historycznych) oraz ich metodologii. Inspirowany głównie sprzeciwem wobec radykalnego pozytywizmu z jednej strony i sprzeciwem wobec spekulatywnego heglowskiego pojmowania dziejów z drugiej przełom antynaturalistyczny, jaki miał miejsce w XIX i na początku XX wieku za sprawą głównie szkoły historycznej Rankego (z takimi postaciami jak choćby Droysen czy Burckhardt) oraz takich myślicieli jak Dilthey czy też kojarzeni z badeńską szkołą neokantyzmu Windelband i Rickert (oraz sporo im zawdzięczający Weber) interesuje nas tu o tyle, o ile dokonania filozoficzne z nim związane wpisywały się w Cassirerowski projekt nauk o kulturze.

Cassirer zawsze odnosi prowadzone przez siebie rozważania do osiągnięć myśli innych filozofów zazwyczaj prowadząc własne wywody w dyskusji z innymi ważnymi dla „rozwoju ducha” postaciami. Główne i zintensyfikowane prace nad autorską koncepcją kultury prowadził na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku, a zwięźczenie i podsumowanie tych prac opublikowane zostało w większości w jego *Logice nauk o kulturze* oraz *Esaju o człowieku*. W zawartej tam koncepcji kultury bezpośrednio lub pośrednio, niejako z lotu ptaka, bowiem filozoficzne dyskusje nad statusem i źródłem nauk humanistycznych

już wówczas nieco się stonowały i straciły na intensywności, komentuje ważną dyskusję na temat statusu nauk o kulturze, która toczyła się na przełomie wieków. Dyskutuje z wieloma znakomitościami tamtych czasów; nawiązuje do uznawanych za najważniejsze dla wyodrębnienia się nauk o kulturze koncepcji, w tym także do wyników swych własnych szczegółowych badań – jego *Filozofia form symbolicznych* jest bowiem prawie dwadzieścia lat młodsza niż wymienione dwie książki podsumowujące niejako prace Cassirera w tej materii. Odnosi się do badań nad językiem Humboldta, krytykuje dość obszernie badania i prace przedstawicieli neokantowskiej szkoły badeńskiej – Windelbanda i Rickerta, podważając zarówno ich koncepcję podziału nauk, jak i ich teorię wartości. Często odnosi się do dokonań Simmla – myśliciela, którego uważał za „jednego z najoryginalniejszych myślicieli XIX i początku XX wieku”¹ i, mającego skądinąd podobno niebagatelny wpływ na wybór jego naukowej drogi². Simmlowi Cassirer poświęcił zresztą specjalną rozprawkę stanowiącą „piąte studium” *Logiki nauk o kulturze*³ („Tragedia kultury”)⁴. W swojej propozycji Cassirer wybiera i zestawia koncepcje dotyczące tego właśnie przedmiotu pod względem odmienności metodologii, jakie reprezentowały. Drobiazgowo omawia je w czwartym tomie swojego *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, gdzie poświęca im całą odrębną część książki zatytułowaną *Grundformen und Grundrichtungen der Historischen Erkenntnis*. Wybrane i omówione tam przez niego teorie mają w zamyśle reprezentować właśnie

¹ E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 4.

² Gawronsky w swym biograficznym szkicu poświęconym Cassirerowi wspomina, że głównym bodźcem dla jego wyjazdu do Marburga, gdzie został ukształtowany filozoficznie, były wykłady o Kancie autorstwa Simmla, na które młody Cassirer miał uczęszczać w Berlinie. Zob. D. Gawronsky, *Cassirer: His Life and his Work*, [w:] Schlipp, s. 6.

³ E. Cassirer, „Tragedia kultury”, [w:] *Logika*, s. 121–143.

⁴ Na temat stosunku koncepcji obu myślicieli zob. np.: R. Becker, *Paradigmen zu einer Dramaturgie der Kultur. Cassirers Auseinandersetzung mit Simmels Kulturkritik im Licht der „Basisphänomene”*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten”*, red. R. L. Fetz, S. Ullrich, Hamburg 2008.

podstawowe formy i kierunki poznania w naukach historycznych. Powołuje się w swych pracach „kulturoznawczych” także na Goethego i Schillera, wspiera się na biologicznych koncepcjach Uexküll’a, teorii sztuki Wölfflina, badaniach nad renesansem Warburga czy Buckhardta, teoriach estetycznych Crocego oraz dokonaniach wielu innych badaczy.

Cassirerowska koncepcja nauk o kulturze wpisuje się w pewnym sensie w tamtą dyskusję na temat statusu i metody *Geisteswissenschaften*, jednak ujmuje ją z nieco innej perspektywy. Cassirer rzeczywiście próbuje zrobić to, co mogłoby się nazywać, idąc za Diltheyem, „krytyką rozumu historycznego”, jednak to nie Dilthey i jego hermeneutyka stanowi tu najważniejszy punkt odniesienia.

Tradycja niemiecka, która w dużej mierze stworzyła pojęcie nauk humanistycznych w jego dzisiejszym rozumieniu, dysponuje co najmniej kilkoma terminami na określenie specyficznej działalności naukowej, badawczej i poznawczej, która bądź nie chce podporządkować się rygorom metodologicznym właściwym tzw. naukom ścisłym, bądź których przedmiot wydaje się niewystarczająco ścisły z punktu widzenia tych ostatnich. W języku polskim także mamy nauki o kulturze, nauki społeczne, nauki humanistyczne, a nawet kulturoznawstwo i wszystkie te określenia – jakkolwiek pewnie znalazłyby się argumenty dowodzące odrębności zakresu lub metody praktyk naukowych odpowiadających tym terminom – odnoszą się w jakimś sensie do wspólnego rdzenia, z pewnością zaś mają podobną historyczną genezę. Genezy tej nie da się chyba wystarczająco dokładnie zrekonstruować, można ewentualnie próbować wskazywać pionierskie użycia i konteksty użycy wymienionych przed chwilą terminów. Jednak dysponując metodą umożliwiającą odnoszenie jednych kontekstów użycia do innych, jednych sytuacji poznawczych generujących owe pojęcia do drugich, czy w końcu jednych „faktów kultury” do innych, można spróbować ustalić „źródłową potrzebę ludzkiego ducha”, która doprowadziła do wszystkich tych – często diametralnie różnych i na pierwszy rzut oka niezgadnialnych – prób określenia i usankcjonowania innego typu refleksji niż matematyczno-przyrodnicza.

Punktem odniesienia rozważań nad źródłem nauk o kulturze może być niemieckie pojęcie *Geisteswissenschaften*, które historycznie – zwłaszcza dzięki doniosłym badaniom Wilhelma Diltheya – uchodzi za klasyczne⁵. Źródła najczęściej podają, że pojęcie to pojawiło się w języku niemieckim po raz pierwszy w pochodzącym z roku 1849 dokonany przez Schiela tłumaczeniu pracy Milla

⁵ Warto może poświęcić tu nieco miejsca na zasygnalizowanie problemu translatorskiego, z jakim spotykają się polskojęzyczni badacze i tłumacze usiłujący udostępnić polskiemu czytelnikowi koncepcje związane z powstaniem i rozwojem tzw. nauk humanistycznych. Według przyjętej w Polsce, zwłaszcza w przekładach pism Diltheya, tradycji translatorskiej, *Geisteswissenschaften* tłumaczy się jako „nauki humanistyczne”. „Nauki humanistyczne” to termin współczesny, zrozumiały, powszechnie przyjęty i, zdawałoby się, idealny, jednak, przynajmniej, gdy idzie o prezentowaną tu tradycję, nie uwzględnia kontekstów – historycznego, językowego, wewnątrztekstowego oraz – w odniesieniu do dorobku Cassirera – strukturalnego, przez co nie oddaje pełni znaczenia *Geisteswissenschaften*. Postanowiono więc w tej pracy oddać go dosłownie jako „nauki o duchu”. Dużo łatwiej jest zrozumieć, w jaki sposób nauka może w koncepcji Cassirera wejść w skład jego systemu form symbolicznych, kiedy zakwalifikuje się ją do „nauk o duchu”, niż kiedy oznajmi się, że należy do „nauk humanistycznych” – które to wyrażenie zdecydowanie przeciwstawia się w języku polskim naukom ścisłym. Cassirer wielokrotnie mówi o „duchowych formach”, o „jedności ducha”, o „duchowych energiach” i „duchowych treściach”. Określenia te w zestawieniu z „naukami humanistycznymi” także byłyby raczej zrozumiałe, jednak utraciłyby źródłowe odniesienie. Pojęcie „humanistyczny” jest w pismach Cassirera zarezerwowane raczej dla tradycji humanizmu przeciwstawionej poglądom czysto „naturalistycznym”. Dobrze widać to w przypadku tekstu *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury* (przeł. K. Chrobak, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 55, 2011). Zgodnie z tytułem tekst ten przedstawia dwa źródła filozofii kultury, z których tylko jedno jest „humanistyczne”. W koncepcji jego autora „filozofia kultury”, „nauka o duchu”, „nauka o kulturze” czy – jak powiemy dzisiaj – „nauki humanistyczne”, obejmują „całość duchowej aktywności człowieka”, zarówno tej związanej z tradycją humanistyczną, jak i naturalistyczną. Odnosząc się do problemów historycznych i chcąc zachować źródłowe odniesienie oraz pomóc w artykulacji specyfiki myśli Cassirera, warto oddać termin *Geisteswissenschaften* dosłownie. Pojęcie „ducha” jest bardzo brzemienne pojęciem w filozofii niemieckiej i rezygnacja z niego na pewno nie pomoże w zrozumieniu – i tutaj celowo użyję podtytułu jednej z prac Cassirera – „historii niemieckiego ducha”. Do zawilości i kontrowersji związanych z tym pojęciem również w języku niemieckim odnosi się także Cassirer. Zob. jego: *Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften*, [w:] ECN5, s. 205–206.

i miało być przekładem terminu *moral science (moral philosophy)*⁶. To zastosowanie z pewnością spopularyzowało termin, jednak wiadomo, że w znaczeniu odpowiadającym dzisiejszemu jego rozumieniu, a co więcej w konfrontacji z terminem *Naturwissenschaften* można je znaleźć w dwa lata wcześniejszej publikacji Ernsta Adolfa Eduarda Calinicha, wicedyrektora seminarium nauczycielskiego w Dreźnie, zatytułowanej *Philosophische Propädeutik*. Calinich, biorąc udział w dyskusji z popularnym wówczas psychologicznym naturalizmem Friedricha Eduarda Benekego, pisze:

słowo filozofia było używane w podwójnym sensie. Częściowo rozumie się przez nie nauki, które nie odnoszą się – jak nauki przyrodnicze i matematyczne – do czegoś zmysłowego czy zmysłowo postrzeganego, ale odnoszą się do wnętrza człowieka, do świata ducha. W takim rozumieniu filozofia obejmuje znane nauki, takie jak: naukę o duszy (*Seelenlehre*), naukę o myśleniu, naukę o sztuce, naukę o moralności, naukę prawa i naukę religii. I te nauki nazywa się filozoficznymi. W przeciwieństwie do nauk przyrodniczych (*Naturwissenschaften*) można je nazwać naukami o duchu (*Geisteswissenschaften*). Jednakże słowo filozofia było używane także w innym sensie. Rozumie się przez nie tak zwaną filozofię spekulatywną⁷.

Według Wilhelma Diltheya już sama zmienność nazw, które miały posłużyć określeniu grupy nauk przeciwstawionych naukom przyrodniczym ujawniała trudność ujęcia tej problematyki⁸. Tradycyjne i utrwalane przeciwstawienie natury i kultury jest brzemienne dla każdej, także dzisiejszej dyskusji na temat specyfiki tej ostatniej.

⁶ Zob. np. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München 1965, s. 6; R. A. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantian: On the Conceptual Distinctions between Geisteswissenschaften and Kulturwissenschaften*, s. 254.

⁷ E. A. E. Calinich, *Philosophische Propädeutik für Gymnasien, Realschulen und höhere Bildungsanstalten sowie zum Selbstunterrichte*, Dresden 1847, s. 1. (Cyt. za: Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*, s. 86).

⁸ „Gdy w wieku XVIII powstała potrzeba znalezienia wspólnej nazwy dla tej grupy nauk, określono je jako *sciences morales* lub nauki o duchu czy w końcu nauki o kulturze. Już sama zmienność nazw ujawnia, że żadna z nich nie odpowiada całkowicie temu, co ma oznaczać”. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004, s. 28.

Immanuel Kant w swoim *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, zanim zgodnie z tytułem tej pracy uzasadni metafizykę moralności (metafizykę przyrody odkładając na inną okazję), wyraża opinię, iż starożytny podział filozofii na trzy nauki: fizykę, etykę i logikę ‘odpowiada zupełnie naturze rzeczy i nie wymaga żadnej poprawki’⁹. Podział ten – wynikający z podziału przedmiotowo-podmiotowego i odpowiadający słynnemu „niebu gwiazdzistemu i prawu moralnemu”, a także ich z definicji dyskursywnej formie, w klasycznej filozofii uzupełniany jeszcze niekiedy estetyką (czego przykład znajdziemy także u Kanta), która z kolei reprezentuje zupełnie odmienny sposób wiązania wielości w jedność i zupełnie odmienny rodzaj jedności.

W jednej ze swych niepublikowanych za życia rozpraw zatytułowanej *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*¹⁰, Cassirer w sposób wyjątkowo obszerny i, co dość rzadkie, nie tylko w sposób historyczny, ale także metodyczny formułuje problem logicznej struktury nauk o kulturze, w tym szczególnego charakteru jej głównych pojęć na tle całości logiki. Zwraca uwagę, że problem ten został podjęty relatywnie późno i właściwie dopiero encyklopedyści francuscy świadomie zaznaczyli odrębność i swoisty charakter nauk o duchu (*sciences morales*) oraz nauk społecznych (*sciences sociales*), co jednak nie wpłynęło znacząco na „ideał poznawczy i pojęcie nauki filozofii oświecenia”¹¹, określony głównie przez wzorzec matematyczny i przyrodoznawczy. Również Kantowska *Krytyka czystego rozumu*, której przynajmniej jednym z celów było ugruntowanie naczelnych zasad naukowości w ogóle, nie wyszła poza ten ideał, nie uznając za naukowe sądów innych niż „powszechnie ważne i apodyktycznie pewne”.

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 5.

¹⁰ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2.

¹¹ Tamże, s. 151. W kontekście tego rozróżnienia warto zwrócić uwagę, że Cassirerowska filozofia *Geisteswissenschaften* jest głównie wycelowana w historię sztuki oraz estetykę, bardzo rzadko skupia się ona na tym, co dzisiaj nazywamy naukami społecznymi. Właściwie jedyne elementy nauk społecznych, jakie można u niego znaleźć, występują w powiązaniu z problematyką obecności myślenia mitycznego w polityce – czemu poświęca swą ostatnią rozprawę *Mit państwu*. Zob. E. Cassirer, *Mit Państwa*.

Kulturoznawstwo (*Kulturwissenschaft*) nie doczekało się takiego samego transcendentalnego uzasadnienia jak przyrodoznawstwo (*Naturwissenschaft*). Cassirer powołuje się tu na słowa Kanta z *Krytyki czystego rozumu*, gdzie królewiecki filozof odnosząc się do statusu psychologii empirycznej pisze, że wciąż jest ona jeszcze „przyjmovanym cudzoziemcem, któremu przez pewien czas zezwala się na pobyt, aż będzie mógł znaleźć swe własne miejsce zamieszkania w rozwiniętej antropologii (stanowiącej *pendant* do empirycznej nauki o przyrodzie)”¹². Słowa te, według Cassirera mają charakteryzować także sytuację blisko związaną z psychologią empiryczną nauki o kulturze.

Według Cassirera nawet jeszcze w 1937 roku, bo tak datowane jest powstanie tekstu *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, nie została osiągnięta prawdziwa autonomia nauk o kulturze. Odwołując się do cytowanych wyżej słów Kanta na temat psychologii empirycznej i porównania jej z cudzoziemcem, pisze, że „mimo wszystkich praw, które jej przyznano, pełne prawa obywatelskie w królestwie poznania nie zostały jeszcze rzeczywiście i ostatecznie potwierdzone”¹³. Status nauk o kulturze wciąż opierany jest na dwóch przeciwstawnych, jak się zdaje fundamentach: historycznym i naturalistycznym, z których ma wyrastać ich naukowy charakter.

Podziały te, kiedy rozpatrzyć je z punktu widzenia warunków ich możliwości wymagałyby uporządkowania i próby przedstawienia zależności, jakie między nimi zachodzą, zostały jednak utrwalone przez tradycję i stosunkowo późno, bo dopiero w renesansie, zaczęły się, zrazu tylko praktycznie – co możemy dzisiaj wstecznie stwierdzić – wyodrębniać bądź też po prostu budować nowe rodzaje nauk. Dychoomiczny podział nauk, który dzisiaj funkcjonuje np. jako podział na nauki ścisłe i humanistyczne, przybierał w pracach filozofów zastanawiających się nad strukturą i systematyką ludzkiej wiedzy najróżniejsze formy, stąd też trudno o jednoznaczną i precyzyjną rekonstrukcję źródła tego podziału. Zgodnie z postkartezjańskim poglądem, a do tego się tu odnosimy, światopoglądów może być tyle, ile nauk, ale zasadnicze są

¹² KCR, B 877.

¹³ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s.153.

tylko dwa: mechaniczny – jego ujęcie tworzy świat jako przyrodę i teleologiczny – ten widzi świat jako historię albo ducha. Pierwszy widzi wszędzie materię i siłę, i mówi o koniecznościach, drugi widzi ducha i myśl, i mówi o wolności. Z pierwszego ujęcia powstają nauki przyrodnicze, a z drugiego nauki humanistyczne.

Przeciwstawieniu temu odpowiadają oczywiste przeciwstawienia dotyczące nauki o kulturze i nauki o przyrodzie – kładą one nacisk bądź na odmienność przedmiotu tych nauk, bądź na odmienność ich metod. Pomijając logiczną możliwość odrębności i nieprzystawalności obu mamy do dyspozycji jeszcze dwie: logiczny prymat pojęcia kultury nad pojęciem przyrody oraz logiczny prymat pojęcia przyrody nad pojęciem kultury. Te dwie różne drogi nie muszą oznaczać całkowitej dychotomii i nieprzystawalności „dwóch światów” opanowanych przez całkowicie odmienne zasady. Przeciwnie – według Cassirera historia problemu poznania dostarcza dowodów na nieustanne próby wtłoczenie pierwszej w drugą, bądź opanowania drugiej przez pierwszą. Cassirer formułuje swe własne stanowisko właśnie w odniesieniu do tych prób.

13 lutego 1939 roku Cassirer wygłosił w Goeteborgu wykład zatytułowany *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, który jeszcze tego samego roku ukazał się w Szwecji drukiem. W rozprawce tej autor przeciwstawia radykalnie dwa nurty, z których może podjąć próbę wywiedzenia nauk o kulturze, obie posługujące się odrębnymi metodami i bazujące na diametralnie odmiennych zasadach. Pierwszy z nich wyprowadza z tradycji niemieckiego humanizmu i identyfikuje z nazwiskami Kanta, Schillera, Wilhelma von Humboldta, Herdera, Goethego, Lessinga i Winckelmanna, drugi z zaś z tradycją metafizyczną i pozytywistyczną.

Mimo iż już od XVII a nawet od XVI wieku, wraz z renesansem miało miejsce to, co w swych pismach z lat 1892/93 Dilthey nazwał „naturalnym systemem nauk o duchu” (*Das natürliche System der Geisteswissenschaften*)¹⁴ wysiłki takich badaczy jak Winckelmann,

¹⁴ Zob. W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig/Berlin 1914, s. 90–245.

Herder, bracia Schleglowie czy Wilhelm von Humboldt wciąż nie były umiejscowione w systemie nauk. Ideałem naukowości był wówczas nauki zmatematyzowane, cokolwiek miało być nauką, musiało posiadać kantowski walor „apodyktyczności i powszechnej ważności”. Triumfy święcone przez przyrodznawców i matematyków uświęcały taką drogę uprawiania nauki jako jedynie słuszną i prawdziwie skuteczną. Tendencja ta zwieńczona Kantowską *Krytyką czystego rozumu*, która używała niejako miary nauk przyrodniczych do badania możliwości metafizyki jako nauki właśnie, owocowała także próbami wepchnięcia fascynującej przecież i niewątpliwie obecnej w duchowym życiu człowieka problematyki zwanej dzisiaj humanistyczną na tory metody matematycznej. Skuteczność tej metody, połączona z mającym swe źródła chyba jeszcze w nauce Platona rozumianej przez pryzmat tradycji arystotelesowej przeświadczeniem o konieczności i możliwości jednolitej zasady świata, zaowocowała bodaj najbardziej konsekwentną próbą powiązania metodologicznego geometrii i etyki, jaką możemy znaleźć w pracach Benedykta Spinozy. Metodologiczny monizm Spinozy przedstawiony w jego *Ethica, ordine geometrico demonstrata* (1677)¹⁵ podyktowany jest względami metafizycznymi – ostateczne pytania metafizyczne prowadzą z konieczności do etyki – jeżeli więc jedność świata ma być niezagrożona, musi istnieć powiązanie między tymi dwoma obszarami. Powiązanie to jest przeprowadzone według wzorca geometrycznego (matematycznego)¹⁶.

Z kolei w poglądach Geорга Wilhelma Leibniza poznanie oparte na wzorcu geometrycznym, w którym wszystko da się sprawdzić do praw, jest poznanem jasnym, takie zaś, które charakteryzuje stopień złożoności niepozwalający na ujęcie szczegółowych zjawisk w prawa, jest „poznaniem ciemnym (mętnym)” – „intuitywnym”, w którym rozpoznajemy co prawda prawidłowości, ale nie potrafimy przypisać im konkretnych praw. Taka różnica, mówiąc językiem późniejszej tradycji, byłaby różnicą między poznaniem dyskursywnym

¹⁵ Wyd. polskie: B. Spinoza, *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki; na nowo oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2010.

¹⁶ Zob. na ten temat: J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Toruń 1995.

i intuitywnym. Poznanie mętne dotyczyłoby różnorodności wrażeń, które także jednak mogłyby podlegać jakimś rodzajami wiedzy. Leibniz pisze:

Każda dusza zna nieskończoność, zna wszystko, ale nader mętnie; podobnie przechadzając się brzegiem morza i słysząc jego huk, łowią odgłosy każdej fali, z których połączenia składa się szum morza, żadnego wszakże nie rozróżniając w szczególności. Atoli postrzeżenia mętne są rezultatem wrażeń, jakie wywiera na nas cały wszechświat¹⁷.

Na takim poznaniu właśnie opierałaby się choćby estetyka, którą w odniesieniu do tego rozróżnienia dwóch stopni jasności poznania ufundował Alexander Gottlieb Baumgarten¹⁸. Jego *gnoseologia inferior* była jednak tylko „państwem w państwie”, które nie miało autonomii wobec *gnoseologii superior* opartej na wzorcu logiczno-geometrycznym. Różnica byłaby tu zatem tylko ilościowa i dotyczyła stopnia złożoności badanych przedmiotów czy zjawisk. Wiedza jasna dzięki doskonaleniu metod i narzędzi „wyrывałaby” poznaniu męt-nemu poszczególne obszary bądź fenomeny wtłaczając je w pojęciowe ramy.

Tego rodzaju redukcja nie różni się jednak metodologicznie od tej, którą utożsamiamy ze zgoła przeciwnym nurtem filozofii. Podobnej redukcji dokonał pod koniec XVIII wieku Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, który sprzeciwiając się podporządkowywaniu ducha przyrodzie (czyli estetykę logice), usiłował z kolei podporządkować przyrodę duchowi (czyli w pewnym sensie logikę estetyce). W jego *Systemie idealizmu transcendentalnego* czytamy:

To, co nazywamy przyrodą, jest poematem zaszyfrowanym w piśmie tajemnym i cudownym. Gdybyśmy jednak przeniknęli tę zagadkę, rozpoznalibyśmy jej odyseję ducha, który wiedziony cudownymi iluzjami, szukając sam siebie, sam przed sobą ucieka; sens przeziiera

¹⁷ G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1969, s. 291.

¹⁸ A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, impens. I. C. Kleyb 1750. Zob. na ten temat: M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka*, Toruń 1994.

bowiem przez świat zmysłowy tylko jak przez słowa, jak przez na poły tylko przejrystą mgłę świat fantazji, do którego chcielibyśmy dotrzeć¹⁹.

W takim podejściu przyroda dostępna jest jedynie za pośrednictwem ducha, który w arbitralny sposób ją formuje. Romantyczna wizja dowolności ujmowania świata, tworzenia jego obrazów, z którym możemy próbować „odszyfrować” zagadkę przyrody, jest zdaniem Cassirera także próbą wskazania na prymat jakiegoś jednego sposobu ujmowania rzeczywistości – tym razem takiej, której nie da się ująć w prawa. Sprzeciw, na jaki narażają się oba powyższe przykłady, związany jest nie tyle za słusnością bądź niesłusnością metody ujęcia, co z przekonaniem o powszechności i jedyności przyjętego kryterium ujmowania.

Ujęcie typu schellingowskiego, które można nazwać ujęciem humanistycznym i ujęcie typu leibnizjańsko-baumgartenowskiego, które możemy określić mianem naturalistycznego, stanowią dwa podstawowe źródła określenia statusu nauk o kulturze. W każdym z nich wyraźne jest przekonanie o różnicy przedmiotu powiązanej z postulatem jedności metody. Z oczywistych względów najczęściej domagano się dla nauk „humanistycznych” wpisania się w sprawdzony i bezwzględnie skuteczny, jak często mniemano, paradygmat nauk przyrodniczych. Wysiłek zagospodarowania pola wiedzy, która miała się wpisać w schemat odpowiadający naukom przyrodniczym przyjmował niekiedy postać powszechnego determinizmu, tłumaczonego koniecznością jedności zasady wiedzy. Cassirer poświęca sporo miejsca pokazując, w jaki sposób determinacja przyrodnicza może opanować kulturową, a zatem, w jaki sposób świat ducha jest określony przez naturalistyczny determinizm. Nie mamy w tym wypadku do czynienia z odrębnością metody badań nauk przyrodniczych i humanistycznych, lecz z wysiłkiem unifikacji odmiennych przedmiotów (ze względu, na którą to odmienność nauki te zostały od siebie w ogóle oddzielone). Cassirer pisze w jednej ze swych prac:

¹⁹ F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentального*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 367.

Jeżeli jedną grupę faktów określimy mianem fizycznych, drugą zaś mianem duchowych lub moralnych, to zapewne po to, aby wyrazić jakąś treściową różnicę. Jednak dla sposobu ich poznania okoliczność ta jest zupełnie bez znaczenia²⁰.

W powyższym fragmencie ujawnia się istota krytycznego ujęcia, z zasady wycelowanego w określenie różnorodności sposobów poznawania nie zaś w określenie różnorodności poznawanych treści. Dla historycznych przykładów przytaczanych przez Cassirera poznanie (które dotyczy „przyczynowego powiązania faktów”, nie zaś „faktów jako takich”) jest dokładnie tego samego rodzaju i ma charakter deterministyczny. Siły „duchowe” w jakiś sposób wpływają w każdym przypadku na siły „fizyczne” i odwrotnie, w pełni je określając. Uczucia, myśli, chęci i pragnienia stanowią siły równoprawne względem sił fizycznych, które wpisują się w „mocny determinizm” świata potencjalnie możliwego do ogarnięcia przez „demona Laplace’a”, który znając położenie wyjściowe wszystkich cząstek i prawa ich ruchu jest w stanie odtworzyć ich przeszłe i przewidzieć przyszłe położenie. Tak jak da się przewidzieć ruch kul bilardowych, wiedząc jak akcja jednej przekłada się na reakcję innych, tak da się przewidzieć reakcje i poruszenia emocjonalne na określone zajścia. Warto przytoczyć za Cassirerem przywoływany przez niego fragment jednej z prac neokantysty Otto Liebmana, który dobrze ilustruje teoretyczne nastawienie i nadzieje, jakie związane są z postulatem wszechogarniającego determinizmu połowy XIX wieku.

Czy chodzi o ruch ciał niebieskich i atomów czy też cen rynkowych i notowań papierów wartościowych czy też o rekonstrukcję kolejności rewolucji geologicznych i przemian naszej planety lub pradziejów Rzymu opisanych w bajkach Liwiusza czy też o pytanie o ludzkie charaktery, decyzje i działania lub też prądy morskie i zjawiska meteorologiczne, w każdym przypadku racjonalna nauka w odróżnieniu od dzieciennych przesądów opiera się na fundamentalnym założeniu, że w niedostępnych naszej obserwacji zakresach rzeczywistego stawania się panuje ścisły związek przyczynowy, który dokładnie odpowiada

²⁰ E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, s. 325.

temu, jaki odkrywamy w przeprowadzanych sporadycznie doświadczeniach. Jednak niełatwy problem, jak to podstawowe naukowe przekonanie pogodzić z moralną wolnością woli i logiczną wolnością myśli, jest transcendentne i w naszej teoriopoznawczej analizie może zostać zupełnie pominięte, bez względu na to, od której strony problem ten będziemy starali się rozwiązać. Stanowiłby obcy i kłopotliwy wręt oraz wprowadzałby jedynie zamieszanie. Jego miejsce jest zupełnie gdzie indziej. [...] ‘Nie wierzyć w cuda’ i ‘wierzyć w mocną, niedopuszczającą wyjątków prawidłowość wszelkiego stawania się; tzn. zupełnie nie wątpić w konieczną, obiektywną i powszechną obowiązualność zasady przyczynowości – oba te wyrażenia są wymienne lub synonimiczne²¹.

Z powyższego fragmentu wyłania się idea naukowości oparta wyłącznie na postulatcie fatalizmu i określająca jako naukowe tylko to, co odwołuje się do zasady przyczynowości, bądź celowości – ale rozumianej w sposób charakterystyczny dla nauk ścisłych, gdzie można, przynajmniej idealnie, wyznaczyć pewne następstwo zjawisk, faktów czy procesów. Pojęcie procesu byłoby zgodnie z tym rozumiane tylko jako proces fizyczny, bądź na wzór procesu fizycznego, gdzie fizyczne zależności byłyby wzorcem dla zależności duchowych. W tym świetle wszystko to, czego nie da się wprzęgnąć w ów schemat, zostaje zakwalifikowane jako „cud”, a zatem definitywnie wykluczone z obszaru nauki.

Zgodnie z takim podejściem nauki humanistyczne nie różniłyby się niczym od nauk przyrodniczych, wszystkie dziedziny nauki docelowo posługiwać by się miały wspólną metodą, ich efekty zaś byłyby ewentualnie zróżnicowane w zależności od skomplikowania przypadków. Moglibyśmy nie tylko przewidywać ruch planet czy reakcje chemiczne, lecz także określać, jak próbował czynić to przywoływany przez Cassirera w wielu pracach w roli dyżurnego przedstawiciela tego typu myślenia Hipolit Taine, ludzkie charaktery, bądź wyjaśniać pojawienie się kierunków w sztuce na podstawie analizy ukształtowania

²¹ O. Liebmann, *Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre*, Straßburg 1884, s. 87 i nast. (Cyt. za: E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, s. 322).

krajobrazu czy też w ogóle warunków naturalnych, w jakich przyszło żyć poszczególnym narodom czy twórcom. Taine pisze np.:

Istnieją przyczyny ambicji, odwagi, szczerości, tak samo jak przyczyny procesu trawienia, ruchu mięśni czy ciepła zwierząt. Przywara i cnota są tak samo wytworami jak witriol i cukier – a każdy złożony byt powstaje z połączenia innych, prostszych elementów (*Gegebenheiten*), bez których nie mógłby istnieć. Podstawy własności moralnych wyszukujemy zatem dokładnie w ten sam sposób, jak poszukuje się ich dla własności fizycznych. Istnieje szereg doniosłych, ogólnych przyczyn, ich dziełem jest ogólna struktura rzeczy i ogólny przebieg zdarzeń. Religie, filozofia, poezja, przemysł i technika, formy społeczeństwa i organizacji rodziny nie są właściwie niczym innym jak tylko piętnem, które te ogólne przyczyny odciskają na wydarzeniach²².

Do uzyskania rezultatów badawczych, tak w przypadku przyrodoznawstwa, jak i wymienionych przez Taine'a nauk wchodzących w obszar nauk humanistycznych musimy zatem poruszać się dokładnie tą samą drogą, stawiając na wyjaśnienie przyczynowe rozumiane fizykalnie. W argumentacji Taine'a, człowiek jako twórca kultury jest w pełni zdeterminowany przez warunki naturalne, zatem nie ma tutaj miejsca na wolność, lecz wszystkie działania człowieka zostały określone prawami przyrody. Tego rodzaju redukcjonizm jest jednak nie do przyjęcia i musiał spotkać się z ostrym sprzeciwem, który przeszedł do historii jako „przełom antynaturalistyczny”.

Podział sposobów uzasadnienia nauk o kulturze, który przedstawia Cassirer, odpowiada w gruncie rzeczy sile akcentu, jaki kładziony jest w poszczególnych przypadkach na którąś z stron przeciwstawienia przedmiotowo-podmiotowego. Podział nie przebiega tutaj wprost pomiędzy realizmem a idealizmem, ale niejako w poprzek, wbrew utartym tradycjom utożsamiającym determinizm z realizmem, a wolność, a właściwie całkowitą dowolność, z idealizmem. W uproszczeniu schemat podziału mógłby zależeć od tego, czy to kultura jest wytworem

²² Tenże, *Historie de la Littérature Anglaise, Introduction*, t. I, wyd. 8, Paris 1892, s. IX i nast. (Cyt. za: E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, s. 325–326).

natury czy też natura wytworem kultury, a co za tym idzie, czy metoda nauk przyrodniczych ma być nadrzędna i opanować także „ducha”, czy też to duch ma priorytet względem przyrody. Cassirer jako idealista transcendentalny zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku, w ich skrajnych oczywiście postaciach, dopatrywałby się dogmatyzmu.

* * *

Najbardziej znane próby ugruntowania nauk o kulturze, jakie miały miejsce na przełomie XIX i XX wieku odwoływały się do inspiracji kantowskich, zwłaszcza zaś do nauki o warunkach możliwości doświadczenia rozumianego jako doświadczenie naukowe. Kant miał w swoich *Metafizycznych podstawach przyrodoznawstwa* wyrazić opinię, że „w każdej poszczególniej koncepcji przyrody można znaleźć tylko tyle właściwej nauki, ile znajduje się w niej matematyki²³”. Spełnienie tego warunku i „taka redukcja do matematyki – pisze Cassirer – zawiera w sobie, jak się zdaje, wyrok śmierci dla kulturoznawstwa²⁴”. Trudno nie zgodzić się z taką opinią, stąd próby odniesienia kantowskiego krytycyzmu do nauk o kulturze musiały oznaczać próbę jej rozszerzenia poza paradygmat stosowany do matematycznego przyrodoznawstwa.

Odwołanie do Kanta i próba wykorzystania stworzonej przez niego metody do ugruntowania nauk o kulturze – czy też „Geisteswissenschaften” – nie była oczywiście tylko charakterystyczna dla marburskiej szkoły neokantyzmu i jej najbardziej znanego wychowanka Ernsta Cassirera. Na Kanta powoływano się w XIX wieku powszechnie, choć wielość odłamów ruchu neokantowskiego nie świadczy o zgodności w interpretacji myśli filozofa z Królewca. Najbardziej znaną i najczęściej bodaj przytaczaną próbą ugruntowania nauk o kulturze czerpiącą, a przynajmniej deklarującą czerpanie z kantowskiego dziedzictwa jest próba tzw. neokantystów badeńskich z Wilhelmem Windelbandem i Heinrichem Rickertem na czele.

²³ I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [w:] *Kant-Werke*, t. 9, Frankfurt/M. 1977, s. 14.

²⁴ E. Cassirer, *Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften*, [w:] ECN5, s. 203.

Ale do Kanta odwoływali się ze swoimi wysiłkami autonomizacji i uzasadnienia innego typu refleksji niż matematyczno-przyrodnicza także inni pionierzy metodologii humanistyki. Powoływał się na niego w swym *Zarysie historyki* Droysen, który wiele lat przed Diltheyem, bo w roku 1858 domagał się „takiego Kanta, który dokładnie i krytycznie przyjrzałby się nie tyle materiałom historycznym, ile raczej teoretycznym i praktycznym postawom wobec historii i w jej obrębie”²⁵. W słowach tych mamy zawarty postulat „krytyki rozumu historycznego”, postulat badania „warunków możliwości nauk historycznych”, który precyzyjniej sformułował Dilthey w swej pracy *Einleitung in die Geisteswissenschaften* z 1883 roku²⁶.

Dilthey nie jest częstym bohaterem Cassirerowskich wywodów, jednak obeznany z problematyką czytelnik z pewnością znajdzie w nich Diltheyowskiego ducha. Cassirer rzadko Diltheya cytuje w pismach opublikowanych za swojego życia – nieco częściej jest on bohaterem Cassirerowskich wykładów, zwłaszcza tych z „okresu szwedzkiego”²⁷. Niemniej zbieżność filozoficznych przedsięwzięć obu uczonych okazuje się tak inspirująca, że w literaturze przedmiotu (zwłaszcza w związku nową edycją dzieł Cassirera i bardzo dobrze w niej widocznym odniesieniem do problematyki życia), coraz częściej porusza się ten temat²⁸. Autor *Filozofii form symbolicznych* wysoko ceni pracę Diltheya²⁹, uważa go za klasyka i prekursora nowoczesnej, „niemetafizycznej” refleksji nad kulturą. W jednym z nielicznych frag-

²⁵ J.G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Bydgoszcz 2012, s. 97.

²⁶ Więcej na temat Droysena i jego „historyki” można przeczytać w artykule autorstwa M. Boneckiego i J. Duraja: *Johann Gustav Droysen – między historyką a polityką*, [w:] J. G. Droysen, *Zarys historyki*, s. 123–158.

²⁷ Zob. E. Cassirer, *Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929–1941*, [w:] ECN5.

²⁸ Zob. na ten temat s. 30 niniejszej książki.

²⁹ Co ciekawe, także Dilthey miał dobre zdanie o młodym Cassirerze, którego miał podobno spotkać i wesprzeć na jego kolokwium habilitacyjnym w Berlinie. Reagując na zarzuty i niechęć do reprezentowanej przez Cassirera orientacji filozoficznej, które wyrażali w trakcie kolokwium Riehl i Stumpf, miał podobno powiedzieć: „Nie chcę być tym człowiekiem, o którym przyszłe pokolenia będą mówić, że to on odrzucił Cassirera”. Zob. D. Gawronsky, *Cassirer: His Life and His Work*, [w:] Schlipp, s. 17.

mentów, w których odnosi się do niego bezpośrednio, ubolewa jednak, że Diltheyowskie przedsięwzięcie „krytyki historycznego rozumu” zapowiedziane w przywołanym już *Wprowadzeniu do nauk o duchu* zostało przeprowadzone jedynie fragmentarycznie, bowiem jego autor

uległ urokowi pozytywizmu i psychologizmu, który miał przecież zostać w jego ujęciu wyparty i przewyciężony. Zamiast podjąć nową, ‘przedmiotową’ budowę, wyszedł od pojęcia ‘przeżycia’ i próbował ufundować nauki o duchu na opierającej się na tym pojęciu ‘psychologii ducha’ („*geisteswissenschaftlichen Psychologie*”)³⁰.

Cassirer zaś chce budować właśnie „przedmiotową” „logikę nauk o duchu” i uważa, iż „nie ulega wątpliwości fakt, że taka logika istnieje i istnieć musi, tak jak istnieje dla poznania matematycznego i przyrodniczego”³¹. Podjęcie badań nad strukturą poznania historycznego uważa jednak za niezaprzeczną zasługę Diltheya i jeden z wielkich przełomów w rozumieniu poznania filozoficznego i pojęcia prawdy³²,

³⁰ E. Cassirer, *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, [w:] ECW21, s.110–111.

³¹ Tamże. Istnieją próby uzasadniania metodycznej różnicy między pojęciami *Kulturwissenschaften* i *Geisteswissenschaften* na podstawie twierdzenia, że pierwsze z nich nie zawierają psychologii, drugie zaś ją zawierają. Stąd z kolei wyprowadza się wniosek, jakoby *Geisteswissenschaften* było pojęciem charakterystycznym dla filozofii życia, *Kulturwissenschaften* zaś charakterystycznym dla neokantyzmu (w związku z jego programowym antypsychologizmem). Zob. np. R. A. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and Neo-Kantians...* oraz Th. Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers. Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*, Hamburg 1992, s. 91. Wydaje się to, delikatnie mówiąc, zbytnim uproszczeniem, zwłaszcza w kontekście filozofii Cassirera, który, po pierwsze, używał obu pojęć zamiennie i dowolnie w zależności od kontekstu, po drugie, swoje rozumienie *Kulturwissenschaften* zaczerpnął z tradycji Biblioteki Warburga. Na ten temat zob. np.: E. W. Orth, *Ernst Cassirer zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften. Ein terminologisches Problem?*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten”*, red. R. L. Fetz, S. Ullrich oraz S. G. Lofts, *The Historical and Systematic Context of the Logic of the Cultural Sciences*, [w:] E. Cassirer, *Logic of the Cultural Sciences*, trans. S. G. Lofts, New Heaven and London 2000, s. XIX.

³² E. Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, [w:] ECW17, s. 349.

choć, jak napisał w swym *Esseju o człowieku* „praca Diltheya, choć bogata i sugestywna, pozostała jednak niedokończona”³³. Dilthey daje impuls do systematycznych badań nad strukturą duchowej aktywności człowieka, usiłuje przeprowadzić jej „immanentną krytykę” nie opierając jej na zewnętrznym „metafizycznym” wzorcu. Po pierwsze jednak przeciwstawia przy okazji bardzo ostro „nauki o duchu” „naukom przyrodniczym”, pod drugie podstawową i jedyną metodą tych badań ustanawia psychologię³⁴. Diltheyowi udaje się co prawda ominąć rafę metafizyki, jednak zostaje zniesiony na mielizny psychologizmu. Charakterystyczny status nauk o duchu zaproponowany przez niego zostaje określony jednostronnie, co nie pozwala, według Cassirera, uznać tej pracy za satysfakcjonującą³⁵.

We wspomnianej szkole badeńskiej powstało również sławne, co kontrowersyjne rozróżnienie nauk na *n o m o t e t y c z n e* i *i d i o g r a f i c z n e*³⁶, jak również filozofia wartości Rickerta, na której bazuje jego podział nauk przyrodniczych i nauk o kulturze. Do tych dokonań Cassirer nawiązuje częściej, zazwyczaj jednak w tonie krytycznym. Windelbandowski podział nauk jest według niego przykładem kontynuacji podstawowej myśli Kanta, którą określa jako metodyczny namysł nad podstawami nauk i próbę wyrwania ich spod panowania metafizyki. Rozróżnienie Windelbanda wychodzi naprzeciw postulatowi *m e t o d y c z n e g o* odróżnienia obu sfer poznania, nie usiłując, jak w podanych wyżej przypadkach, wtlaczać jednej w drugą, mianując którąś z nich zarządcą i prawodawcą. Zarówno przyrodoznawstwo, jak i kulturoznawstwo Windelband usiłuje traktować równoprawnie, jako momenty wiedzy, z których każda podąża swą własną drogą. Tę kontynuację myśli krytycznej Cassirer uważa jednak za nieudaną, bowiem oddzielenie to jest zwyczajnie nieuprawnione. Jego zdaniem

³³ *Essej*, s. 42, przypis.

³⁴ Zob. E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 172.

³⁵ Zob. tenże, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, [w:] ECW17, s. 350. Zob. też tenże, *Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften*, [w:] ECN5, s. 202–203.

³⁶ Zob. W. Windelband, *Historia i przyrodoznawstwo* (Mowa rektorska, Strasburg 1984), przeł. Cz. Karkowski, [w:] *Neokantyzm*, tłum. i wyb. tekstów: B. Borowicz-Sierocka i Cz. Karkowski, Wrocław 1984.

podział ten jest podziałem sztucznym i nie odpowiada stopniowi skomplikowania i złożoności nauk. Określenie różnicy między naukami poprzez odesłanie jednych do budowania ogólnych praw, a innych do określania specyfiki tego, co niepowtarzalne, jest w opinii Cassirera całkowicie arbitralne i narusza „naturalną strukturę nauk”, a zatem przemocą określa stosunki rozcinając ją, nie zaś rozbiegając na części³⁷. Podobny zarzut spotyka teorię Rickerta.

Także Rickert – czytamy w *Logice nauk o kulturze* – oddziela ostrym cięciem to, co przyrodoznawczo-universalne od tego co historyczno-indywidualne. Ale natychmiast widzi, że jest zmuszony przyznać, iż sama nauka w jej konkretnej pracy nie słucha bynajmniej nakazu logików, lecz że ciągle go ignoruje. Granice, które musi rysować teoria, są przez tę pracę wciąż zacierane; zamiast dwóch jasno oddzielonych skrajności najczęściej otrzymujemy tylko jakieś formy mieszane i przejściowe. Wewnątrz przyrodoznawstwa pojawiają się problemy, które można rozpatrywać jedynie za pomocą historycznych metod pojęciowych, a z drugiej strony nic nie stoi na przeszkodzie, by do przedmiotów historycznych używać przyrodoznawczych sposobów badania. Każde naukowe pojęcie jest w rzeczywistości zarazem ogólne i szczegółowe; jego zadanie polega właśnie na tym, by dokonać syntezy jednego i drugiego³⁸.

Rickert próbuje rozwinąć swą koncepcję poprzez wprowadzenie rozróżnienia „*Sein–Sollen*”, „byt–powinność”, w którym ujęcie i przedstawienie jakiegoś faktu historycznego, w przeciwieństwie do faktów przyrodniczych może zostać dokonane tylko poprzez odniesienie go do systemu uniwersalnych wartości. Możliwość takiego systemu napotyka według Cassirera na problem, który stoi w sprzeczności

³⁷ Taki zarzut często pojawia się w pismach Cassirera. Zazwyczaj przy jego formułowaniu posługuje się odwołaniem do Platona: „Platon wymagał od dialektyka, by nie zadowalał się arbitralnymi dystynkcjami pojęciowymi. Kiedy dzieli on całość według gatunków i rodzajów nie wolno mu przy tym naruszyć jej struktury; nie może on kroić, lecz musi dzielić zgodnie z ‘naturalnym układem członków’” (κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν)”. *Logika*, s. 61. Cassirer często w używa też metafory rozcinania węzła gordyjskiego, które nie przynosi rozwiązania. Zob. np. *Logika*, s. 66.

³⁸ *Logika*, s. 61.

z podstawowym zamiarem Windelbanda i Rickerta, jakim miało być „podążanie drogą Kanta”. Konsekwentny krytycyzm wymagałby podania warunków możliwości systemu wartości, do którego odnoszone są poszczególne zjawiska kulturowe – zbudowany *a posteriori* skutkuje błędnym kołem – bowiem nauki historyczne miałyby odniesienie do samej historii; zbudowanie go *a priori* wymaga metafizycznego założenia³⁹. Tak jak Dilthey wikała się w psychologizm, tak Windelband i Rickert nie unikają niebezpieczeństw metafizyczno-dogmatycznego ujęcia. Po pierwsze potrzeba oddzielenia i oddania swoistości metodycznej nauk zostaje przeprowadzona za pomocą kryterium arbitralnego, narzuconego z zewnątrz, „transcendentnego” wobec porządkowanej różnorodności, po drugie Rickertowska próba uelastycznienia sztywnych ram takiego, zdaniem Cassirera „sztucznego”⁴⁰ i „czysto scholastycznego, [...] tracącego właściwy kontakt z konkretną nauką”⁴¹ podziału odwołuje się do „transcendentnego” układu odniesienia⁴².

Wszystkie te próby z punktu widzenia Cassirera są niezadowolające, bowiem żadna z nich nie nadaje bynajmniej autonomii omawianemu rodzajowi refleksji. Oparcie nauk o kulturze czy to na psychologii czy na historii, czy na naukach przyrodniczych nie nadaje jej „pełni praw obywatelskich”, a zniewala je narzuconą metodologią. W powyższych próbach nie powiodło się, jak pisze Cassirer „wyznaczenie kierunku przedmiotowej i n t e n c j i (*Intention*), która jest dla nich specyficznie-swoista i leży u ich podstaw, więc ich szczególnie obiekt wciąż narażony jest na pomieszanie z innymi i wchodzenie w ich obszar”⁴³.

Zasady, na których Cassirer buduje swą koncepcję kultury, opierają się na podobnych założeniach, jednak założenia te stara się realizować konsekwentnie. Tak jak Windelband i Dilthey rozumie

³⁹ *Logika*, s. 62.

⁴⁰ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s.141.

⁴¹ Tenże, *Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften*, [w:] ECN5, s. 237.

⁴² Cassirerowska krytyka szkoły badeńskiej także w: E. Cassirer, *Grundprobleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 12; *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s.101, *Logika*, s. 85 oraz *Zur Erkenntnistheorie der Kulturwissenschaften*, [w:] ECN5, s. 203–204, 218.

⁴³ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s.153.

potrzebę metodycznego oddzielenia różnych sfer poznania, jednak bada ich wewnętrzną formę, nie zaś zewnętrzne odniesienia. Podział tych nauk odbywa się „zgodnie z naturalnym układem członków”, zatem usiłuje brać pod uwagę specyfikę organizowanych przedmiotów, które niejako organizują się dzięki temu same. Immanentna struktura poszczególnych dziedzin poznania nie może zostać sprowadzona do badania psychologicznego. Filozofia kultury wykształca dla każdej dziedziny specyficzną metodę, specyficzny rodzaj powiązania, który nie jest ani czysto matematyczny, ani czysto psychologiczny, ani indywidualny ani ogólny. „Jej celem – pisze Cassirer – nie jest uniwersalność praw; nie jest nim także indywidualność faktów i fenomenów. Przeciwstawia obu swój własny ideał poznania”⁴⁴.

1.1.2. Logika nauk o kulturze

Dymitr Gawronsky w swoim wspomnieniu życia i twórczości Ernsta Cassirera opowiada, jakoby ten miał uświadomić sobie jednostronność nauki Kanta i jej marburskiej interpretacji, a tym samym wpaść na pomysł swojej słynnej filozofii form symbolicznych w 1917 roku, w drodze z uczelni do domu, wsiadając do tramwaju w Berlinie⁴⁵. Podobno zanim z niego wysiadł, miał już nakreślony w głowie cały plan swego najsłynniejszego dzieła. Dzieło to, zamknięte ostatecznie w trzech okazałych tomach (t.1, *Die Sprache* – 1923; t. 2, *Das mythische Denken* – 1925; t. 3, *Phenomenologie der Erkenntnis* – 1929), uzupełnionych o wydany już po śmierci Cassirera zbiór szkiców i artykułów zwany tomem czwartym (*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*)⁴⁶, wyznacza w opinii niektórych interpretatorów nowy okres twórczości jego autora, w którym zorientowany jest on na filozofię kultury. Uważna lektura prac najsłynniejszego wychowanka szkoły marburskiej upewnia nas jednak, że Cassirerowska teoria kultury jest

⁴⁴ *Logika*, s. 97.

⁴⁵ D. Gawronsky, *Cassirer: His Life and His Work*, [w:] Schlipp, s. 25; por. także H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biografie*, s. 45.

⁴⁶ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, [w:] ECN1.

jedynie konieczną konsekwencją całego jego wcześniejszego dorobku i – co do głównych zrębów metodycznych – jest z nim całkowicie zbieżna. Co prawda, jak słusznie się zauważa i akcentuje⁴⁷, od mniej więcej roku 1916, od wydania pracy *Freiheit und Form*, traktującej o historii niemieckiego ducha, można zauważyć rozszerzenie pola problemowego, którym Cassirer się zajmował, poza czystą „logikę nauk ścisłych”. Jednak sama logika, co do jej głównych zasad, pozostaje niezmienniona i wyznacza metodę badań charakterystyczną dla myśli Ernsta Cassirera aż po jego ostatnie prace.

Już w pierwszym zdaniu *Filozofii form symbolicznych*, Cassirer wspomina, że praca ta odnosi się do badań zawartych w *Substancji i funkcji*⁴⁸. Ma jednak zgodnie z zamiarem rozszerzyć badania tam zawarte o inne sfery kultury, których „byt matematyczno-przyrodniczy” stanowi jedynie niewielki wycinek.

Byt matematyczno-przyrodniczy – pisze Cassirer w pierwszym tomie *Filozofii form symbolicznych* – w ujęciu i interpretacji idealistycznej nie wyczerpuje całej rzeczywistości, ponieważ nie obejmuje bynajmniej całej aktywności i spontaniczności ducha⁴⁹.

Konstatacja ta jest wyrazem potrzeby przeprowadzenia kantowskiej „rewolucji w sposobie myślenia” także w dziedzinach innych niż filozofia teoretyczna. Ograniczenie do matematycznego przyrodoznawstwa, co zauważa Cassirer w cytowanym wyżej fragmencie swojej debaty z Heideggerem⁵⁰, tak charakterystyczne dla wczesnych dokonań szkoły marburskiej nie jest ograniczeniem stosowanym przez Kanta, który w jego mniemaniu stworzył metodę pozwalającą pytać o obiektywność każdego faktu będącego wytworem ludzkiego ducha. Także u Kanta przecież, obok błyskotliwej, najbardziej znanej i wpływowej krytyki rzeczywistości fizycznej, znajdziemy krytykę rozumu praktycznego oraz krytykę estetycznej i teleologicznej władzy sądenia. Analiza krytyczna także tam zatem zaczyna obejmować co-

⁴⁷ Zob. np. B. Andrzejewski, *Animal symbolicum...*, s. 80 i nast.

⁴⁸ PSF₁, s. VII.

⁴⁹ Tamże, s. 8.

⁵⁰ Zob. wyżej, s. 33.

raz szerszy zakres „aktywności ducha” – filozofia form symbolicznych ma za zadanie właśnie wyodrębnić z tego zakresu poszczególnych dziedzin i utwierdzenie ich szczególnego charakteru, poprzez wskazanie szczególnych funkcji rządzących owymi dziedzinami. „Bowiern naczelna zasada krytycznego myślenia, zasada ‘prymatu’ funkcji nad przedmiotem, przybiera w każdej poszczególniej dziedzinie jakąś nową postać i wymaga nowego samodzielnego uzasadnienia”⁵¹.

W filozofii szkoły marburskiej jedną z najczęściej formułowanych charakterystyk jej zadania, był postulat „rozłożenia ‘tego, co dane’ (*des ‘Gegebenen’*) na czyste funkcje poznania”⁵², a zatem mówiąc po kantowsku, wskazanie warunków możliwości przedmiotów doświadczenia rozumianych jako konstrukty teoretyczne. Skoro można pytać o warunki możliwości matematycznego przyrodoznawstwa, które zdaniem marburczyków z całą pewnością jest „dane”, możemy także pytać o warunki możliwości kulturoznawstwa i spróbować rozłożyć je na czyste funkcje poznania. Nauka o kulturze podobnie jak nauka o przyrodzie musi, jak pisze Cassirer w jednej ze swych prac poświęconych filozofii myślenia mitycznego,

wychodzić zawsze od ‘tego, co dane’, od empirycznie ustalonym i potwierdzonych faktów świadomości kulturowej; nie może jednak pozostać przy nich jako czymś jedynie danym. Zwraca się od rzeczywistości faktów ku ‘warunkom ich możliwości’⁵³.

Te warunki możliwości będą miały jednak nieco inny i znacznie szerszy charakter niż warunki możliwości matematycznego przyrodoznawstwa i ze względu na specyfikę badań nad kulturą, jakie prowadził Cassirer, będą je obejmować. Tutaj także trzeba będzie wskazać warunki przedmiotowości nauk o kulturze – obiektywność tych nauk i budowanych przez nie pojęć także musi być potwierdzona. By jednak

⁵¹ PSF1, s. 9.

⁵² E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 2, [w:] ECW3, s. 638.

⁵³ Tenże, *Zur „Philosophie der Mythologie”*, [w:] ECW16, s. 177–178. W innym miejscu czytamy: „W celu [logicznej] analizy [pojęć kulturowych] stosujemy metodę transcendentálną – tzn. wychodzimy od faktu ‘kulturoznawstwa’ i pytamy o warunki tego faktu”. E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 102.

nie wpaść w pułapkę fundowania „dwóch światów” – odrębnych i nieprzystających do siebie, należy odwołać się do takiego pojęcia kultury i takiego pojęcia logiki, które umożliwi jedność doświadczenia.

* * *

W rozprawce *Kant und die Marburger Schule*, która stanowi niejako manifest ośrodka filozoficznego skupianego wokół Hermanna Cohena i Paula Natorpa, ten ostatni pisze:

Jeżeli więc poważne nowe roszczenie wobec nas stanowi filozofia kultury, to możemy tylko odpowiedzieć: filozofię Kanta i dopiero właściwie filozofię transcendentalnej metodyki, tak jak ją – wychodząc od Kanta – staraliśmy się ściśle i konsekwentnie przeprowadzić, od samego początku rozumieliśmy jako filozofię kultury, tak też wyraźnie ją określaliśmy. Ale tej filozofii kultury nie pojmujemy w żadnym przeciwieństwie bądź to do filozofii przyrody, bądź też przyrodoznawstwa, ma dla nas samych ważność jako coś, co stanowi istotną podstawę ludzkiej kultury. Jesteśmy dalecy od tego, aby tę ostatnią czynić problemem przyrodoznawstwa; wręcz przeciwnie, tylko przyrodoznawstwo jako istotny czynnik ludzkiej kultury rozważamy z punktu widzenia filozofii⁵⁴.

Powyższy cytat dowodzi po pierwsze, że filozofom szkoły marburskiej nieobce były zagadnienia wychodzące poza kwestię rekonstrukcji logicznych podstaw nauk ścisłych. Po drugie pokazuje, że sfera przyrodoznawstwa jest tam rozumiana jako pewien lokalny problem filozofii kultury. Przeciwwstawienie kultury i przyrody zostaje zniesione, jeżeli uznamy, że przyroda jako taka jest równoznaczna z możliwością poznania przyrody, a zatem interesuje filozofię o tyle, o ile jest zrozumiała – czyli określona przez ducha. Nie oznacza to jednak utrwalenia rousseauskiej dychotomii, lecz wcielenie przyrody do systemu możliwych form ducha we wszystkich jego funkcjach – nie tylko pojęciowej, lecz także fenomenalnej. Kultura i natura nie leżą rozłącznie obok siebie, nie zostają także wtłoczone przymocą w jakiś arbitralny schemat,

⁵⁴ P. Natorp, *Kant i szkoła marburska*, s. 263–264.

który niszczy ich specyfikę. Cassirer i Natorp traktują i jedną, i drugą jako aspekty tej samej twórczej działalności ducha. *Naturwissenschaft* staje się tym samym aspektem *Geisteswissenschaft*.

Owa tendencja do substancjalnego oddzielania „dwóch światów” – świata ducha i rzeczy, kultury i natury, „wnętrza i zewnątrz” wynika według twórcy teorii form symbolicznych przede wszystkim z utrwalonego przez wieki dogmatycznego przyzwyczajenia, że przyrodoznawstwo opisuje realne stosunki, jakie zachodzą pomiędzy „rzeczami w sobie”, podczas gdy świat kultury jest światem dowolności i fantazji. Na gruncie nauk przyrodniczych stale powraca pytanie o jakąś samoistną rzeczywistość, którą fizyka ma określić względem jakiejś zasady. Tutaj *natura materialis spectata* przeciwstawia się *natura formalis spectata* i największym marzeniem filozofii jest dotarcie do „prawdziwej” rzeczywistości i odwzorowanie „prawdziwych” zasad, jakie nią rządzą. Twierdzenie o idealnym charakterze przedmiotów przyrody zawsze wzbudzało kontrowersje i było narażone na wszechstronne zarzuty. Marburczykom i Cassirerowi od czasów Kanta wiadomo jednak, że „intelekt nie czerpie swych praw z przyrody, lecz je przyrodzie nadaje”⁵⁵, a, co za tym idzie, jej prawa nie są prawami jakiejś „zewnętrznej” rzeczywistości, lecz jedyną rzeczywistością, w jakiej obowiązują, jest obszar możliwego doświadczenia. Jeżeli zgodnie z powyższym uznamy, że przyroda jest, przynajmniej, gdy idzie o swe znaczenie, wytworem poznającego rozumu, tym łatwiej nam przyjdzie uznanie, że wytworem takim jest kultura. Tutaj tendencja do poszukiwania jakiegoś materialnego substratu, jakiegoś „zakorzenienia w bycie” nie ma takiej siły jak w obszarze przyrody. Kultura, zresztą podobnie jak przyroda, realizuje się w czynie i nie jest czymś zastanym. Wymaga skomplikowanych mechanizmów poznawczych, by zbudować jednolity system znaczeń, w którym każdy element będzie określony ze względu na pozostałe i przez to właśnie zrozumiały – choćby rozpoznany jako „dany”. Czytamy w pierwszym tomie *Filozofii form symbolicznych*:

⁵⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 107.

Jak długo rozważanie filozoficzne odnosi się jedynie do analizy czystej formy poznania i ogranicza się do tego zadania, tak długo nie ma szans na pełne przełamanie dominacji naiwno-realistycznego obrazu świata. Przedmiot poznania może nadal się w nim mieścić i być w jakiś sposób określony i kształtowany przez jego pierwotne prawo, niemniej musi on, jak się zdaje, leżeć także poza tą relacją do podstawowych kategorii poznania i być dany jako coś samoistnego. Jeśli natomiast wyjdzie się nie od ogólnego pojęcia świata, lecz od ogólnego pojęcia kultury (*Kulturbegriff*), to pytanie natychmiast otrzymuje inną postać. Nie da się bowiem oddzielić treści pojęcia kultury od podstawowych form i podstawowych kierunków duchowej twórczości: tutaj nie da się uchwycić 'bytu' (*Sein*) inaczej, jak tylko w 'czynie' (*Tun*)⁵⁶.

„Wytwory ducha” nie mogą więc znaleźć właściwego probierza w materialnych rzeczach, za pomocą których moglibyśmy określić ich odpowiedniość bądź nieodpowiedniość, wskazać na ich wartość bądź jej brak. Nie jest tak – jak chcą naturalistyczne koncepcje kultury – że ich zadaniem jest odzwierciedlanie „prawdziwego bytu”, a miarę ich doskonałości wyznacza stopień doskonałości odwzorowania. „Zamiast mierzyć treść, sens, prawdę duchowych form czymś innym, co się w nich bezpośrednio odzwierciedla, musimy odkryć probierz i kryterium ich prawdy w samych tych formach, w ich wewnętrznym znaczeniu⁵⁷ – czytamy w jednym z pism Cassirera.

Przyrodoznawstwo czy nauka w ogóle jest zatem tylko jakimś częściowym momentem systemu kultury (systemu ducha), obok którego można wyróżnić szereg innych reprezentujących odmienne sposoby ujmowania⁵⁸. „Filozofia kultury rozpoczyna od założenia, że świat kultury nie jest zwykłym zbiorowiskiem luźnych i oderwanych

⁵⁶ PSF1, s. 9.

⁵⁷ E. Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, [w:] ECW16, s. 233.

⁵⁸ „Nauka jest tylko ogniwem i częściowym momentem w systemie 'form symbolicznych' – pisze Cassirer w *Logice nauk o kulturze* – Może uchodzić w pewnym sensie za zwornik w gmachu tych form; jednak nie jest sama, nie mogłaby wypełnić swego specyficznego zadania, gdyby u jej boku nie stały inne energie, które dziela się z nią zadaniem 'synopsji', duchowej 'syntezy'”. *Logika*, s. 12.

faktów. Usiłuje pojąć te fakty jako system, jako organiczną całość⁵⁹. Rekonstrukcja zasad budowy tego systemu, warunków jego możliwości, stanowi jej główne zadanie. „Krytyka rozumu – pismo Cassirera – staje się więc krytyką kultury”⁶⁰.

* * *

Cassirerowska krytyczna filozofia kultury w popularnym odbiorze jest właśnie zastosowaniem kantowskiej metody transcendentalnej w jej specjalnej „marburskiej” wersji, do szeroko pojętej kultury. Skoro w szkole marburskiej zajmowano się „logicznymi podstawami nauk ścisłych”⁶¹, które także Cassirer starał się wyłożyć w swej pracy *Substancja i funkcja*, można na podstawie tej samej metody zbudować „logikę nauk o kulturze”⁶² – rozumianą jako logika transcendentalna, czyli logika możliwości obiektywności tychże nauk. Innymi słowy – jako próba odpowiedzi na kantowskie pytanie: jak jest możliwa nauka o kulturze?, a zatem skąd czerpie swą tożsamość i autonomię oraz na czym polega specyfika stosowanych w jej obrębie pojęć. W 1941 roku publikuje zresztą pięć studiów teoretycznych pod takim właśnie tytułem⁶³. „Logika”, o której tu mowa, nie jest, po pierwsze, logiką formalną, lecz transcendentalną (odnosi się do przedmiotów, nie do samych form myślenia), po drugie zaś, nie jest logiką ścisłą, matematyczną, lub – lepiej – nie tylko nią, lecz oznacza wszelką prawidłowość i uporządkowanie, zaś najbliższa jest źródłowemu greckiemu pojęciu *logos*⁶⁴.

Używanemu przez Cassirera pojęciu logiki należy poświęcić więcej miejsca. W jego wstępnym określeniu może pomóc cytata z jego

⁵⁹ Esei, s. 350.

⁶⁰ PSF1, s. 9.

⁶¹ Por.: P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*.

⁶² Cassirer pisze także o „morfologii kultury”, „syntaktyce kultury” czy „gramatyce kultury”. Na temat terminologii używanej przez Cassirera por. artykuł Ernsta Wolfganga Ortha: *Ernst Cassirer zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften. Ein terminologisches Problem?*

⁶³ E. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*.

⁶⁴ *Logika*, s. 32.

Mitu państwa, w którym próbuje określić szerokie rozumienie „logiki” na przykładzie różnorodności struktur językowych:

Nie należy oczywiście rozumieć określenia ‘logiczny’ w zbyt wąskim znaczeniu tego terminu. W językach rdzennych plemion amerykańskich nie możemy spodziewać się odkrycia arystotelesowskich kategorii myślowych lub elementów naszego systemu części mowy oraz reguł naszej greckiej i łacińskiej składni. Takie oczekiwania muszą spełznąć na niczym; nie jest to jednak dowodem, że te języki są w jakimkolwiek sensie ‘nielogiczne’ lub nawet mniej logiczne niż nasze. Jeśli nie potrafią wyrażać pewnych różnic, które wydają nam się istotne i niezbędne, to z drugiej strony często nas zaskakują bogactwem odmian i subtelną różnorodnością, których nie znajdujemy w naszych własnych językach, a które bynajmniej nie są bez znaczenia⁶⁵.

Przytacza także anegdotę Franza Boasa, antropologa i lingwisty, który w jednej ze swych prac miał wyrazić opinię, że codzienna lektura prasy byłaby bardziej przyjemna, gdyby język, w którym pisane są gazety, podobnie jak narzecze Indian Kwakiutłów, z konieczności swej struktury określał czy prezentowana relacja opiera się na osobistym doświadczeniu, na wnioskowaniu, pogłosce, czy też śnie jej autora⁶⁶. Wszystkie rozróżnienia i podziały, jakie zachodzą w rozmaitych językach muszą jednak odwoływać się do jakiejś z a s a d y p o d z i a ł u – i to jej wykrycie stanowi właśnie zadanie filozofii form symbolicznych. Wyodrębnienie się jakichkolwiek struktur myślenia, przedmiotu czy języka zawsze zakłada zasadę wyodrębniania, na podstawie której te struktury są przekazywalne.

Nie wolno nam zapominać – pisze Cassirer w *Micie państwa* – że każdy podział zakłada z góry jakieś *fundamentum divisionis*. Ta przewodnia zasada nie jest nam dana przez naturę rzeczy samych w sobie. Jest zależna od naszych teoretycznych i praktycznych interesów [...] Nie treść jest tym, o co tu chodzi, lecz sposób klasyfikacji; ta zaś forma jest całkowicie logiczna⁶⁷.

⁶⁵ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 25.

⁶⁶ Por. tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 26.

Cassirer odnosi się w przytoczonym fragmencie do struktur myślenia mitycznego, które są odmienne od struktur „nowoczesnego myślenia naukowego”, jednak możemy na tym przykładzie spróbować doprecyzować Cassirerowskie rozumienie „logiki”, które stanowi główny przedmiot naszego zainteresowania.

Marburskie (nie tylko Cassirerowskie) pojęcie logiki było przede wszystkim rozumiane jako logika transcendentálna, którą przeciwstawiano tam logice formalnej⁶⁸. Pojęcie tej ostatniej było w gruncie rzeczy zbieżne z Kantowskim pojęciem logiki ogólnej, które odpowiada w gruncie rzeczy dzisiejszemu pojęciu logiki formalnej, jednak pod pojęciem logiki ogólnej w Marburgu rozumiano coś innego niż w Kantowskiej definicji. W Marburgu logika formalna była zredukowana li tylko do pewnej techniki, która, co prawda, abstrahuje od wszelkich przedmiotów jednak „nie istnieją [...] żadne prawa czysto formalnej prawdy, które nie miałyby swych korzeni w prawach prawdy przedmiotowej, a zatem nie istnieje także żadna logika formalna, która nie byłaby ugruntowana w logice transcendentálnej”⁶⁹ – jak pisze o tym, odwołując się do Kanta, Natorp w jednej ze swych wczesnych prac. Logika ogólna zaś, zarówno u Natorpa, jak i u Cassirera, zawierała także uwarunkowania podmiotowe poznania, a zatem coś, co ten pierwszy nazywał psychologią krytyczną, ten drugi zaś fenomenologią poznania.

Według Cassirera pierwszym myślicielem, który dostrzegł problem potrzeby logicznej autonomii świata kultury i w swej *Nauce nowej* wyraźnie postawił pytanie o odrębność nauki o niej, był Giambattista Vico. To w jego koncepcji „[p]o raz pierwszy logika waży się wyjść poza obszar obiektywnego poznania, obszar matematyki i przyrodoznawstwa, by zamiast tego ukonstytuować się jako logika

⁶⁸ Tego rodzaju nauka, która określałaby pochodzenie, zakres i przedmiotową ważność [...] poznań [*a priori*], musiałaby się nazywać logiką transcendentálną, gdyż zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu, ale tylko o tyle, o ile dotyczą one przedmiotów *a priori*, a nie jak – logika ogólna, która bez różnicy odnosi się zarówno do poznań empirycznych jak i do czystych poznań rozumowych”. KCR, A57/B81.

⁶⁹ P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, s. 219–220.

kulturoznawstwa, języka, poezji czy historii”⁷⁰. Cassirerowi chodzi o zupełnie nowy „wymiar wiedzy”, który nie jest ani historyzmem ani naturalizmem i wyznaczenie charakterystycznego dla nauk o kulturze, zupełnie osobnego celu poznania, i – co za tym idzie – odmienny typ „logiki”. Odmienny dla każdej dziedziny wiedzy. Logika ta stawia przed sobą cele systematyczno-genetyczne, próbując określić filozoficzne źródła możliwości najważniejszych problemów myśli – w tym wypadku genezy i możliwości legitymizacji innego typu refleksji niż matematyczno-przyrodnicza. Zawarte tu rozumienie logiki najlepiej chyba wyjaśnia poniższy fragment:

Platonowi zawdzięczamy logikę matematyki, Arystotelesowi – logikę biologii. Znalazły tu swe pewne miejsce matematyczne pojęcia relacji oraz biologiczne pojęcia rodzaju i gatunku. Kartezjusz, Leibniz i Kant stworzyli logikę matematycznego przyrodoznawstwa. W końcu w dziewiętnastym wieku pojawiły się próby stworzenia ‘logiki historii’⁷¹.

Każdy obszar problemowy oddziela się zatem od innego na podstawie zasady organizacji materiału, który bada. Logika nauk o kulturze, o którą chodzi Cassirerowi, jest krytyką form poznawczych w ich różnorodności, która na podstawie wskazania *fundamentum divisionis* legitymizuje zasadność podziału w ramach jedności ducha. Jedności tej nie należy jednak identyfikować z jednością czysto racjonalną, lecz z jednością ducha, który zarazem scala wszystkie „formy logiczne” i daje podstawę ich odrębności.

Naukę w jej logicznej strukturze – pisze Ernst Cassirer w pracy poświęconej logice nauk humanistycznych – zrozumiemy dopiero wówczas, kiedy wyjaśnimy, w jaki sposób subsumuje ona to, co jed-

⁷⁰ *Logika*, s. 37. Na temat Vico i jego roli w ukształtowaniu się nauk „humanistycznych” Cassirer pisze m.in. w: *Logika*, s. 36–37. PSF1, s. 89–92 oraz *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECW5, s. 29–30. Wpływem Vico na Cassirera i porównaniem obu koncepcji zajmował się Donald Phillip Verene. Można o tym przeczytać np. w jego: *Vico’s Influence on Cassirer*, „New Vico Studies”, vol. 3, 1985 oraz *Memory and Imagination: Hegel, Vico, Cassirer*, „Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History” 23, 1994.

⁷¹ *Logika*, s. 80.

nostkowe pod to, co ogólne. Ale odpowiadając na to pytanie musimy wystrzegać się jednostronnego formalizmu. Nie ma bowiem ogólnego schematu, na który moglibyśmy się tu powołać i do którego moglibyśmy się odnieść. Zadanie jest jednakowe dla wszystkich nauk, rozwiązanie prowadzi różnymi drogami⁷².

Niezależnie od obszaru problemowego, od dziedziny wiedzy, od formy organizacji badanego materiału (sposobu subsumpcji jednostkowego pod ogólne), logika taka musi unikać zarówno raf psychologizmu, jak i metafizycznego dogmatyzmu. Dotyczy to wszystkich dziedzin wiedzy, wszystkich obszarów aktywności ducha, nie tylko obszaru nauk o przyrodzie, gdzie wydaje nam się oczywiste abstrahowanie od zewnętrznych metafizycznych kryteriów odniesienia oraz od psychofizycznych uwarunkowań poznającego podmiotu. Także w innych obszarach kultury i nauki o niej da się wyodrębnić system zasad „logicznych” – oddzielić psychologię percepcji od fenomenologii (nauki o warunkach możliwości i immanentnej strukturze wszelkich zjawisk) i od logikę dogmatyczną od logiki transcendentnej (nauki o warunkach możliwości przedmiotów wszelkiego doświadczenia)⁷³.

* * *

Główne zręby Cassirerowskiej „logiki nauk o kulturze” wyznaczałyby trzy podstawowe rozróżnienia: rozróżnienie pojęcia przyczyny (*Kausalbegriff*) i pojęcia formy (*Formbegriff*), rozróżnienie postrzegania rzeczy (*Dingwahrnehmung*) i postrzegania ekspresji (*Ausdruckswahrnehmung*)⁷⁴ oraz rozróżnienie deter-

⁷² *Logika*, s. 91.

⁷³ Na temat Cassirerowskiego rozumienia pojęcia „formy logicznej” zob. też: PSF3, s. 400, przypis.

⁷⁴ Warto poświęcić nieco miejsca na narzucającą się tu dygresję translatorską związaną z pojęciem *Ausdruck*. Trzeci rozdział Cassirerowskiej *Logiki* nosi oryginalny tytuł *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung*, co przetłumaczono niezgrabnie *Postrzeganie rzeczy i postrzeganie ekspresji*. W grę wchodziło kilka rozwiązań, każde przynajmniej równie niezgrabne. Najwięcej kłopotu sprawiło tu

minującej i idealizującej abstrakcji (*bestimmende und ideierende Abstraktion*) w budowie pojęć. Rozróżnienia te charakteryzują odmienne typy „logiki” odpowiednio dla przyrodoznawstwa i kulturoznawstwa. Te odmienne typy nie opierają się jednak na arbitralnym oddzieleniu nauk budujących prawa ogólne i nauk zajmujących się opisem indywiduów. Cassirer chce znaleźć taki wyznacznik, który spełniałby, zdaje się niemożliwe do pogodzenia kryteria: zarówno nauki o przyrodzie, jak i o kulturze mają spełniać kryteria naukowości, a zatem posługiwać się sędami, które w jakimś sensie są powszechne i obowiązujące; muszą formułować ogólne prawa, nie niszcząc jednak specyfiki elementów. Cassirer pisze:

[k]ażda poszczególna nauka o kulturze wykształca określone pojęcia formy i stylu, i używa ich w celu systematycznego przeglądu, klasy-

odniesienie do tradycji fenomenologicznej, na którą powołuje się Cassirer i z której częściowo czerpie, co sugerowało skorzystanie ze znakomitych przekładów prac Husserla na język polski. Zgodnie z nimi, zamiast „postrzegania ekspresji” mielibyśmy „spostrzeganie wyrazu”.

Niemieckie słowo *Ausdruck* jest dokładną kalką pochodzącego z łaciny słowa „ekspresja” (od *expressio*) – dobrze zadamowionego w języku polskim. Co prawda polskie słowo „wyraz” także odzwierciedla w jakiś sposób strukturę niemieckiego i łacińskiego odpowiednika, jednak jest obarczone dodatkowym, dominującym znaczeniem, które zwłaszcza w kontekście Cassirerowskich rozważań nad językiem mogłoby wprowadzać niejasności. Ale także w ogólnym kontekście rozważań Cassirera popieranym bardzo często przykładami z zakresu sztuki, literatury, rytuału magicznego znacznie lepiej zdaje się pasować „ekspresja” niż „wyraz” czy „wyrażenie”. Obraz jest „ekspresją”, podobnie jak rytuał, poemat czy język w ogóle. Należy jednak zwrócić uwagę także na szerszy kontekst. Ekspresja (*Ausdruck*) jest jedną z trzech funkcji symbolu (*Ausdruck*, *Darstellung*, *Bedeutung*) – stanowi zatem jedno z najważniejszych pojęć Cassirerowskiej filozofii form symbolicznych. Występuje w różnych zestawieniach (*Ausdruckswahrnehmung*, *Ausdrucksfunktion*, *Ausdruckserlebnis*) i jakkolwiek obecna w polskiej literaturze „funkcja wyrażania” jest (samodzielnie) przykładem bardzo trafnym, to jednak już „postrzeganie wyrażania”, czy „przeżycie wyrażania” brzmi nie najlepiej. Użycie słowa „ekspresja” (*resp.* „ekspresywny”) jest propozycją, która we wszystkich tych zestawieniach, zwłaszcza w kontekstach, w których trzeba się zmierzyć nie tylko z teorią (która dopuszcza abstrakcyjne i niekiedy niezgrabne pojęcia), lecz również z praktyką kultury (a do tej Cassirer szeroko nawiązuje), broni się chyba najlepiej, choć oczywiście także niedoskonale.

fikacji i rozróżnienia zjawisk, o których traktuje. Te pojęcia formy nie są ani 'nomotetyczne', ani czysto 'idiograficzne'. Nie są nomotetyczne, ponieważ nie chodzi w nich o to, by ustanawiać ogólne prawa, z których mogą zostać dedukcyjnie wyprowadzone poszczególne fenomeny⁷⁵.

Pojęcia formy i stylu są dla Cassirera podstawowymi pojęciami służącymi budowie nauk o kulturze. Nie odnoszą się do formy zewnętrznej, nie są transcendentne jak pojęcia wartościujące, lecz mówią o wzajemnych korelacjach poszczególnych fenomenów kulturowych ujmując je w pewną strukturę (formę)⁷⁶. Dla filozofii krytycznej, w której obszarze cały czas pozostajemy, poszczególne jedności, czy to będą jedności fenomenów w formach ich ujmowania, czy też jedność tych form ujmowania w pojęciu kultury bądź ducha, nie mogą opierać się na zewnętrznym odniesieniu metafizycznym lub jakimś psychologicznym substracie. Jedność ta jest funkcjonalna i dotyczy „immanentnej formy” tych jedności. „Jedność ta – pisze Cassirer – [...] nie jawi się jako podstawa, lecz jedynie jako wyraz samego określenia formy”⁷⁷.

Dopiero w obrębie jakiejś formy poszczególne fenomeny kulturowe zyskują swe znaczenie – forma ta jednak nie jest ograniczona jedynie do formy przyczynowości, formy ilości czy jakości, lecz obejmuje je wszystkie w zależności od charakterystycznej dla danego kierunku ujmowania rzeczywistości rodzaju modalności.

Żaden fenomen kulturowy nie jest 'znaczący' jako fenomenem indywidualny (czysto idiograficzny). Staje się taki, kiedy prezentuje zarazem jakiś krok w powstawaniu (ogólnej) formy, a raczej w dążeniu 'ku' formie (*Werden 'zur' Form*)⁷⁸.

Poszczególne fakty, fenomeny czy przedmioty stają się jednostkami sensu dopiero jako elementy jakiejś struktury. W powyższym fragmen-

⁷⁵ *Logika*, s. 81.

⁷⁶ Cassirer pisze: „Pomiędzy pojęciami stylu i pojęciami wartościującymi istnieje zasadnicza różnica. Pojęcia stylu nie przedstawiają powinności (*Sollen*), lecz pewien czysty 'byt' – chociaż w bycie tym nie chodzi o fizyczne rzeczy, lecz o istnienie (*Bestand*) 'form'”. *Logika*, s. 85.

⁷⁷ PSF2, s. 15.

⁷⁸ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 192.

cie pobrzmiwa również charakterystyczny dla Cassirera dynamizm symbolicznego formowania, gdzie nie mamy do czynienia z formami gotowymi i ustalonymi, lecz jedynie z funkcją, która „dąży ku formie”, a która zawarta jest już w każdym fenomenie kulturowym. To „dążenie ku” formie Cassirer próbuje wyjaśnić za pomocą pojęcia symbolicznej pregnancji, którym zajmiemy się nieco dalej. Najwyższym stadium określenia formy jako wspólnoty znaczeń w całkowitym oderwaniu od „substratu” ekspresyjnego jest wspomniane wyżej pojęcie stylu, które Cassirer zaczerpnął od Goethego⁷⁹.

W pojęciu formy Cassirer przełamuje czysto scjentystyczny paradygmat wyjaśniający oparty na rozumianej fizykalnie przyczynowości.

Pojęcie przyczynowości jest konstytutywnym warunkiem dla porządku i struktury świata fizycznego – dla uporządkowania ‘doświadczenia’ w znaczeniu empirycznego postrzegania rzeczy – ale postrzeganie ekspresji, które [...] stanowi podstawowy fenomen wszelkiego poznania ‘obiektów kultury’, wymaga innego fundamentu, innej logicznej bazy – świat ekspresji, a tym samym świat kultury, budowany jest przez pojęcie formy, nie przez pojęcie przyczynowości⁸⁰.

Pojęcie przyczynowości jest zatem jedynie modalnością pojęcia formy charakterystyczną dla nauk przyrodniczych, za pomocą którego budujemy fizykalne pojęcie „doświadczenia”. Jest szczególnym przypadkiem rozumienia przyczyny w obrębie nieskończonej ilości form jej ujmowania. Jeżeli pójdziemy zatem za transcendentalistyczną teorią nauki wówczas musimy dojść do wniosku, że jeżeli nauki przyrodnicze stanowią jedynie prowincję nauk o kulturze, wówczas „nauki budujące zasady, które przypisujemy poszczególnym historycznym dyscyplinom nie są ‘naukami opartymi na prawach’, lecz ‘naukami opartymi na formie’. Nie badają ogólnych przyczyn, lecz ogólne struktury (postaci)”⁸¹. Przyrodznawstwo stanowiłoby

⁷⁹ Zob. rozdział poświęcony symbolowi i jego funkcjom, s. 98–99.

⁸⁰ E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 101.

⁸¹ Tenże, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 160.

tutaj w związku z tym pewien szczególny przypadek ogólnego systemu kultury, którego wiążące zasady stanowiłyby szczególny przypadek pojęcia formy. Pojęcia takie jak prawa, zasady i oparte na nich wyjaśnianie przyczynowe, pełnią w stosunku do zasad budujących jedność kultury rolę analogiczną, jak zasady newtonowskiej mechaniki w einsteinowskim systemie jedności wszechświata⁸².

Pojęcie przyczynowości jest charakterystyczne dla „świata rzeczy”, lecz zbyt wąskie dla „świata ekspresji” – jak Cassirer określa rzeczywistość kulturową. Cassirerowskie odróżnienie „postrzegania ekspresji” i przeciwstawienie go „postrzeganiu rzeczy” odpowiada dwóm możliwym sposobom odniesienia do świata. Odniesienie do świata może być odniesieniem do rzeczywistości przedmiotów lub rzeczywistości innych podmiotów, a zatem polegać na postrzeganiu przedmiotów (rzeczy), co jest charakterystycznym odniesieniem dla nauk o przyrodzie, bądź na postrzeganiu „innego” (za pośrednictwem jego ekspresji) co jest odniesieniem charakterystycznym dla nauk o kulturze. „Rozumienie ekspresji” jest ze swej istoty wcześniejsze niż ‘wiedza o rzeczach’⁸³ Postrzeganie ekspresji jest genetycznie i systematycznie wcześniejsze od postrzegania przedmiotów, bowiem forma obiektywności przedmiotów wymaga dużo bardziej złożonych mechanizmów świadomości, które ją budują. Zarówno „ekspresja”, jak i „przedstawianie” są dla Cassirera „fenomenami pierwotnymi”⁸⁴ – stanowiącymi podstawowy i nieredukowalny punkt odniesienia i warunek możliwości systemu znaczeń, jakim jest odpowiednio: kultura – jako opanowana przez formy ekspresywne, czyli nakierowana na podmiotowość i nauka – jako opanowana przez formy przedstawieniowe, czyli nakierowana na przedmiotowość. Postrzeganie ekspresji jest, jak pisze Cassirer, nakierowaniem na „Ty”, podczas, gdy postrzeganie rzeczy jest nakierowaniem na „To”. Te rozróżnienia kierunków poznania rzeczywistości uzupełnione oczywiście nakierowaniem na „Ja”, stanowią dla Cassirera najbardziej pierwotną bazę możliwości po-

⁸² Na temat problemu formy jako podstawowego problemu poznania zob. też tenże, *Symbolische Formen. Zu Band IV*, [w:] PSF4, s. 201–206.

⁸³ PSF3, s. 69.

⁸⁴ Zob. E. Cassirer, *Ausdruckphänomen und „Wiener Kreis”*, [w:] ECN4, s. 151.

znawczej w ogóle⁸⁵ i, czym zajmiemy się nieco dalej, zacznij koncepcji „fenomenów bazowych”⁸⁶.

Specyfika nauk o kulturze ujawnia się w związku z powyższym także w mechanizmach budowy pojęć w jej obrębie. „Tego rodzaju pojęcia co prawda charakteryzują, ale nie determinują: tego, co szczególne, co pod nie podpada, nie da się z nich wyprowadzić”⁸⁷. Pojęcia nauk o kulturze budowane są właśnie za pośrednictwem pojęć formy i stylu. Mamy tu do czynienia ze specyficzną funkcją rozpoznawania (zbliżoną do refleksyjnej władzy rozpoznawania *resp.* sądzenia – *Urteilkraft* w filozofii Immanuela Kanta)⁸⁸. W oglądanym nieznanym znaku znawca rozpoznaje przynależność do określonej epoki – np. baroku, do określonej nacji – Niderlandy, w końcu do określonego twórcy – Rembrandt i określonego okresu jego twórczości – „późny” Rembrandt⁸⁹. Rozpoznanie to wiąże się z postrzeganiem tego obrazu jako całości i strukturą spostrzeżenia, które ujawnia daną formę określenia i dany styl. Ta forma opiera się na pojęciu przyczynowości i nie da się jej sformułować matematycznie za pomocą ogólnych praw, jak w przyrodoznawstwie. Polega na wzajemnej korelacji czynników postrzeniowych, jakie można zrekonstruować na bazie danej ekspresji, która je zawiera.

Obiektywność polega także tutaj w swej istocie na systematycznej totalności fenomenów i ich powiązaniu – totalność ta w przyrodoznawstwie otrzymywana jest z pomocą pojęcia prawa, w kulturoznawstwie za pomocą pojęcia formy (pojęcia stylu)⁹⁰.

⁸⁵ Zob. tenże, *Die drei Grundrichtungen der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2.

⁸⁶ Zob. tenże, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4.

⁸⁷ *Logika*, s. 94.

⁸⁸ Ten wątek zbieżności Cassirerowskiej fenomenologii i problemu budowy pojęć kulturowych z Kantowską „krytyką władzy sądzenia” z pewnością wart jest prześledzenia. Nieco więcej na ten temat w rozdziale poświęconym pojęciu symbolicznej pregnancji (s. 209–213). Cassirer wskazuje także na możliwość powiązania problematyki *Krytyki władzy sądzenia* z problematyką „logiki nauk o duchu” [w:] E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 137.

⁸⁹ Przykład zaczerpnięty z: E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 103.

⁹⁰ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 171.

Tak rozumiana logika będzie logiką wzajemnych korelacji, jej zadaniem będzie ustalenie odniesień i stosunków między elementami jakiegoś określonego układu odniesienia, na podstawie których elementy te otrzymują swe przedmiotowe określenie. Kulturoznawcza „logika form” będzie obejmowała także te formy wzajemnych odniesień, które charakterystyczne są dla przyrodoznawstwa, zatem takie jak pojęcie prawa i pojęcie przyczyny. Na podstawie pojęć formy i stylu budowana jest obiektywność nauk o kulturze. W im większej liczbie formalnych struktur uczestniczy dany fenomen, tym posiada większy stopień obiektywności. Ponieważ obiektywność ta nie opiera się na odniesieniu do jakiegoś absolutnego wzorca, który stanowiłby jej miarę, lecz na samej funkcji ujmowania znaczenia, „niemożliwa – pisze Cassirer – okazuje się alternatywa: symbol lub przedmiot, ponieważ dokładna analiza poucza nas, że właśnie f u n k c j a tego, co symboliczne, stanowi wstępny warunek wszelkiego ujmowania przedmiotów lub stanów rzeczy”⁹¹.

Mechanizm budowy pojęć opartych na pojęciach formy i stylu oraz odnoszących się do ekspresji nie zaś do rzeczy Cassirer ilustruje wzorcowym według niego przykładem pojęcia stworzonego przez historyka Jacoba Burckhardta – pojęcia „człowieka renesansu”⁹²:

Człowiek renesansu posiada określone charakterystyczne własności, odróżniające go wyraźnie od ‘człowieka średniowiecza’. [...] Badanie empiryczne udało się na poszukiwanie ‘człowieka renesansu’, lecz go nie znalazło. Nie da się wskazać żadnego historycznego indywiduum, jednoczącego wszystkie te cechy, które Burckhardt potraktował jako konstytutywne elementy swego obrazu⁹³.

Taka metodę budowy pojęć nazywa Cassirer za Husserlem „abstrakcją idealizującą”⁹⁴ (*ideirende Abstraktion*) i przeciwstawia ją charak-

⁹¹ *Logika*, s. 56.

⁹² Por. J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, przeł. Maria Kreczowska, Warszawa 1965.

⁹³ *Logika*, s. 92.

⁹⁴ Pojęcie „abstrakcji idealizującej” czy też „symbolicznej ideacji” u Cassirera: PSF3, s. 150. Na temat pojęcia „symbolicznej ideacji” i jego husserlowskich odniesień

terystycznej dla nauk przyrodniczych „abstrakcji determinującej”. To przeciwstawienie można próbować wyjaśnić analogicznie do Kantowskiego przeciwstawienia determinującej i refleksyjnej władzy sądenia. Podczas gdy pierwsza subsumuje pod prawa poszczególne przypadki za pośrednictwem schematów⁹⁵, druga buduje ideał oparty na idei⁹⁶ za pośrednictwem symboli⁹⁷. Wyniki abstrakcji idealizującej” nie mogą oczywiście odpowiadać konkretnym faktycznym przypadkom i nie są ich uogólnieniem. Stanowią właśnie ideał – pewien kierunek rozumienia.

Gdy Leonarda da Vinci, Aretina Marsiglia Ficino i Machiavellego, Michała Anioła i Cezarego Borgię określamy jako ludzi renesansu, to nie chcemy przez to powiedzieć, że da się w każdym nich znaleźć pewną, treściowo określoną cechę, co do której oni zgadzają się ze sobą. Okazuje się, że są bardzo różni – często wręcz krańcowo. Mówimy o nich tylko, że mimo tego przeciwieństwa, a być może właśnie dzięki niemu, stoją oni wobec siebie w określonym idealnym związku, że każdy z nich na swój sposób uczestniczy w tym, co nazywamy ‘duchem’ lub kulturą renesansu. Powinna tutaj zostać wyrażona jedność *k i e r u n k u*, nie jedność *b y t u*. Poszczególne indywidua wiążą się ze sobą nie dlatego, że są takie same czy podobne do siebie, lecz ponieważ realizują wspólne *z a d a n i e*, które jawi się jako nowe w stosunku do średniowiecza i w którym znajdujemy ‘sens’ renesansu⁹⁸.

Mimo tego że pojęciom budowanym w obrębie nauk o kulturze nie przysługuje taki rodzaj ścisłości determinacji, jaki przysługuje pojęciom matematyki czy przyrodoznawstwa, nie umniejsza to ich funkcji, jako nośników *z n a c z e n i a*. Poszczególne sposoby wiązania

zob. ciekawy artykuł Christiana Möckela: *Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer. Am Beispiel des Terminus «symbolische Ideation»*, „Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology” 1/1, 2010.

⁹⁵ KCR, A131/B170-A147/B187.

⁹⁶ Kantowskie i Cassirerowskie rozróżnienie idei i ideału można znaleźć w: E. Cassirer, *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, [w:] ECW16.

⁹⁷ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1986, s. 231–207.

⁹⁸ *Logika*, s. 93–94.

różnorodności w jedność czy w przypadku jedności przedmiotów ciężkich w prawie powszechnego ciężenia Newtona, czy w przypadku jedności twórców i myślicieli europejskich przełomu XV i XVI wieku w pojęciu „człowieka renesansu” Burckardta stanowią formy budowania znaczenia. Przykłady takich definicji opartych na „abstrakcji idealizującej” Cassirer podaje dla potwierdzenia zakładanej przez niego tendencji w rozwoju nauk i obok wspomnianych znajdziemy tam pojęcie „stylu malarskiego czy linearnego” w teorii sztuki Heinricha Wölfflina⁹⁹ czy oparte na „wewnętrznej strukturze języka” pojęcie języków polisyntetycznych w teorii Wilhelma von Humboldta¹⁰⁰. W każdym z powyższych przypadków formy te nie są i nie mogą być odbiciem jakiejś rzeczywistości, nie są wyrazem jedności bytu, lecz jedności formy, a stąd jedności znaczenia. Nie mają zatem ani charakteru idiograficznego, ani nomotetycznego, lecz charakter s y m b o l i c z n y¹⁰¹. Starają się poprzez odwołanie do ogólnej funkcji nie zgubić szczególnego charakteru pojedynczych przypadków i dzięki temu móc odtworzyć jego znaczenie. Jak czytamy w *Logice nauk o kulturze*,

[p]rzyrodznawstwo służy nam, zgodnie z wyrażeniem Kanta, ‘do sylabizowania zjawisk, by móc je odcyfrować jako doświadczenie’; kulturoznawstwo uczy nas interpretować symbole, by odsłonić zamkniętą w nich treść – by życie, w którym mają one swe źródło, ponownie uczynić widocznym¹⁰².

⁹⁹ Zob. *Logika*, s. 82; por. H. Wölfflin, *Podstawowe pojęcia historii sztuki. Problem rozwoju stylu w sztuce nowożytnej*, przeł. D. Hanulanka, Gdańsk 2006.

¹⁰⁰ Zob. np. *Logika*, s. 81; por. W. v. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłoty ludzkości*, przeł. E. Kowalska, Lublin 2001.

¹⁰¹ W *Logice* Cassirer pisze: „Podstawowe pojęcia, jakich używa Wölfflin, są w tak małym stopniu pojęciami idiograficznymi jak te, których używał Humboldt. Wychodzą one od ustalenia jakiegoś całkowicie ogólnego stanu rzeczy; ale przedstawiają, w przeciwieństwie do ogólnych pojęć klas i praw, jakimi posługuje się przyrodznawstwo, ogół innego rodzaju i innego stopnia”. *Logika*, s. 83.

¹⁰² *Logika*, s. 106.

1.2. Filozofia form symbolicznych

1.2.1. Symbol i jego funkcje

Pojęcie symbolu jest w filozofii Cassirera, oprócz sygnalizowanych już inspiracji ze strony psychologii postaci – inspirowane także teoriami niemieckiego literaturoznawcy i estetyka Friedricha Theodora Vischera oraz słynnego przyrodzawcy Heinricha Hertza. Tego pierwszego Cassirer przywołuje kilkakrotnie, nie streszcza jednak jego koncepcji, a jedynie cytuje jego słowa o symbolu „jako zmiennokształtnym Proteuszu”¹⁰³. Zmienność ta jest z punktu widzenia krytycznej filozofii Cassirera interesująca jedynie o tyle, o ile da się podać zasady owej zmienności, jakieś inwarianty, które pozwolą na ujęcie wzajemnych relacji różnych postaci owego Proteusza. Takich inwariantów dostarcza fizyka i właśnie na przyrodzawcę powołuje się Cassirer częściej, pokazując inspiracje używanego przez siebie pojęcia. Odwołuje się do rozważań Heinricha Hertza, który rozwija między innymi helmholtzowską koncepcję znaku opartą na badaniach nad fizjologią i optyką. Helmholtz w swym wpływowym *Podręczniku optyki fizjologicznej*¹⁰⁴ przedstawia koncepcję postrzegania, mającą w zamiarze posłużyć

¹⁰³ F. T. Vischer, *Das Symbol*, [w:] *Symbol. Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft*, red. F. Berndt, H. J. Drügh, Suhrkamp 2009, s. 200; E. Cassirer, *Problem symbolu*, s. 44. Określenie podane przez Vischera w przywołanym przez Cassirera piśmie mówi: „Symbol to czysto zewnętrzne powiązanie obrazu i treści za pośrednictwem jakiegoś punktu porównawczego”. F. T. Vischer, *Das Symbol*, s. 200. Nie zostaje ono jednak ani w interesujący dla Cassirerowskich rozważań sposób rozwinięte, ani podchwyczone przez Cassirera.

¹⁰⁴ H. von Helmholtz, *Handbuch für physiologischen Optik*, Hamburg/Leipzig 1896.

eksperymentalnemu potwierdzeniu Kantowskiej krytyki rozumu. Zgodnie z nią własności obiektów nie są samoistne, lecz są jedynie reakcją organów zmysłowych na bodźce i to ta reakcja właśnie, poprzez odniesienie do innych reakcji systemu percepcji ustanawia znaczenie danych bodźców reprezentując „zewnętrzną” rzeczywistość w organizacji uwarunkowań organów zmysłowych. Heinrich Hertz wyprowadza z tego w swych *Zasadach mechaniki* możliwość wielości równoważnych modeli rzeczywistości uzależnionych od specyfiki warunków postrzegania lub choćby specyfiki instrumentów pomiarowych, których reakcje na zjawiska jesteśmy w stanie interpretować i włączać w system znaczeń zwany nauką. Czytamy we wspomnianej książce:

Tworzymy sobie wewnętrzne obrazy bądź symbole zewnętrznych przedmiotów i robimy to w ten sposób, że wynikające z nich obrazy myślowe następstw wciąż są obrazami naturalnych następstw odzorowywanych przedmiotów¹⁰⁵.

Przedstawione tu pojęcie symbolu charakterystyczne dla nauk przyrodniczych ma być środkiem reprezentacji świata fizykalnego. Samo stwierdzenie zgodności reprezentacji i reprezentowanego nie jest także dla Hertza możliwe – jego zdaniem właściwe postępowanie poznania naukowego nie polega na porównaniu symbolu z czymś symbolizowanym, lecz na wzajemnym porównaniu symboli. „[B] udujemy więc gmach nauki – pisze Hertz – na podstawie badania, czy nasze przedstawienia rzeczy są zgodne ze sobą wzajemnie”¹⁰⁶. Nie można rozstrzygnąć czy dany obraz jest właściwy czy nie, nie dysponujemy bowiem żadnym wzorcem, z którym można by go porównać. Możemy jednak rozstrzygnąć, czy dany obraz jest dopuszczalny na podstawie logicznych zasad, które wiążą go z innymi obrazami budując jedność doświadczenia naukowego. „Możliwe są różne rozmaite obrazy – jak opisuje symboliczny charakter nauki Hertz – tych samych przedmiotów i mogą się one odróżnić pod względem

¹⁰⁵H. Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*, Leipzig 1894, s. 1.

¹⁰⁶Tamże.

różnych kierunków”¹⁰⁷. Takie podejście jest bliskie Cassirerowi. Dla niego także znaczenie danego obrazu, słuszność obranego kierunku jego budowy, jest weryfikowana tylko na podstawie całości i spójności możliwego doświadczenia. Dlatego też – jak czytamy w *Filozofii form symbolicznych* – „podstawowe pojęcia k a ż d e j (pokreśl. – P. P.) nauki, środki, za pomocą których stawia ona swoje pytania i formułuje rozwiązania, nie ukazują się jako bierne odbicia danego bytu, lecz jako samodzielnie wytworzone intelektualne s y m b o l e”¹⁰⁸. Właśnie uświadomienie symbolicznego charakteru nauk ścisłych, w których obszarze doszło do niego najwcześniej, umożliwiło zdaniem Cassirera ich burzliwy rozwój i było warunkiem wszystkich najbardziej doniosłych zwrotów i osiągnięć przyrodznawstwa¹⁰⁹.

Pojęcie symbolu (*σύμβολον*) pochodzi z języka greckiego od czasownika *symbollo* (*συμβάλλω*), który pochodzi od *syn* „razem” i *bole* „rzucić, miotać” (stąd np. dyskobol czy balistyka). Jak około 250 roku podaje Cyprian z Kartaginy mianem symbolu oznaczano w okresie wczesnochrześcijańskim dwie części jakiegoś przedmiotu, które miały stanowić znak rozpoznawczy dla spotykających się osób – szczególnie, by odróżnić chrześcijan od niechrześcijan. To znaczenie ewoluowało poprzez „porównywanie”, „składanie”, „łączenie”, „dopasowywanie” i dopiero w roku 1590 odnotowano pierwsze użycie tego słowa w znaczeniu dziś popularnym, mianowicie jako „czegoś, co zastępuje coś innego”¹¹⁰. Chyba odwołując się do tego pierwotnego znaczenia, w którym części łączone przez spotykających się ludzi i mające służyć wzajemnemu rozpoznaniu same w sobie nie posiadają żadnego zna-

¹⁰⁷Tamże. Na temat Herza i jego pojęcia symbolu zob.: A. Hütteman, *Heinrich Hertz and the Concept of a Symbol*, [w:] *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*, red. M. Ferrari, I. o. Stamatescu, New York, Berlin, Heidelberg 2002.

¹⁰⁸PSF1, s. 3.

¹⁰⁹Zob. na ten temat TWE, rozdz. 1.

¹¹⁰Zob. np. *Online Etymology Dictionary*, © 2001–2013 Douglas Harper (www.etymonline.com, 21.05.2013). Na temat pojęcia symbolu w różnych ujęciach zob. np. *Symbol. Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft*. Na ten temat także: B. Andrzejewski, *Symbolon i symbol*, [w:] *Symbol a rzeczywistość*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1996, s. 7–9.

czenia, a zyskują je dopiero jako całość i tylko jako całość mogą być brane pod uwagę, może lepiej służyć wyjaśnieniu znaczenia, w jakim pojęcia tego używa Cassirer.

Problem symbolu jest w przypadku trzech podstawowych „form symbolicznych” opisanych w najświetniejszym dziele tego filozofa problemem powiązania zmysłowości z „duchowością” oraz problemem powiązania tego, co szczególne z „tym, co ogólne”. Cassirer pyta: „jak w ogóle jakaś określona zmysłowa pojedyncza treść może stać się nośnikiem jakiegoś ogólnego duchowego ‘znaczenia’”¹¹¹. Poprzestanie jedynie na treściach zmysłowych nigdy nie jest w stanie przekształcić zmysłowo danej wielości znaków, wyrażań, dźwięków zapachów czy obrazów w pewną jakość, dzięki której zespół owych zmysłowych treści „znaczy”. Treści zmysłowe ujęte w jakiś specjalny sposób otrzymują „nowe i wielopostaciowe duchowe życie”¹¹². Ważnym momentem analogii z wczesnochrześcijańskim znakiem rozpoznawczym stanowi tu prymat całości nad częściami. Tak jak poszczególne części zostały w sposób sztuczny wyodrębnione z całości przedmiotu, tak w krytycznej filozofii Cassirera zmysłowa „treść” i intelektualna „forma” są wyodrębnione z całości świadomości symbolicznej i poza wzajemnym odniesieniem nie znaczą nic.

Cassirer nie definiuje nigdzie w pismach w sposób ścisły podstawowego pojęcia swojej filozofii, jakim jest pojęcie symbolu i formy symbolicznej. Posługuje się raczej metaforami i przykładami takich form, które mają zobrazować to podstawowe pojęcie. Najbardziej precyzyjne określenie można znaleźć w pracach *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych* z 1923 roku, *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii* z roku 1927, w artykule *Zur Logik der Symbolbegriffs* z roku 1938, w trzecim tomie *Philosophie der symbolischen Formen*, a także w opublikowanym pośmiertnie wykładzie *Symbolproblem* z roku 1932¹¹³. Pojęcie ze względu na swą specyfikę trudne jest do jednoznacznego określenia i rzeczywiście, jak będzie to zapewne widoczne w toku niniejszych analiz, bardzo

¹¹¹ PSF1, s. 25.

¹¹² Tamże.

¹¹³ E. Cassirer, *Vortrag: Symbolproblem*, [w:] ECN4, s. 85–106.

pomocne stają się tutaj opisy metaforyczne odwołujące się do nieuchwytnych pojęciowo wyobrażeń. Więcej metodycznych wyjaśnień znalazło się dopiero w tomie trzecim i w wydanych wiele lat po śmierci Cassirera notatkach do czwartego tomu *Filozofii form symbolicznych*.

Najbardziej znane i precyzyjne Cassirerowskie określenie interesującego nas pojęcia pochodzi z rozprawki *Pojęcie formy symbolicznej i jego miejsce w systemie filozofii*. Czytamy tam:

Pod ‘formą symboliczną’ powinna być rozumiana każda energia ducha [pokreśl. – P. P.], poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnętrznie przyporządkowana¹¹⁴.

Określenie to jest dynamiczne i nie oznacza gotowego statycznego znaku, jakiegoś dzieła czy wytworu ducha (*ergon*), lecz funkcję, działanie (*energeia*), które wiąże treść zmysłową ze znaczeniem. Znaczenie to nie jest nadawane „od zewnątrz”, lecz jest immanentnie obecne w treści postrzeżeniowej, zawierając w sobie załączki relacji z innymi treściami, w odniesieniu do których jawi się jako znacząca. Funkcja konfiguracji, kierunek potencji znaczenia, jest tym właśnie, co Cassirer nazywa formą symboliczną. Badane przedmioty i fenomeny jako znaczące mają zawsze charakter symboliczny – są otwarte na duchowe formowanie we wzajemnym odniesieniu do innych symboli – nigdy zaś nie są skończone, zamknięte i określone od zewnątrz.

Poznanie zawsze jest symboliczne i zawsze jest pewną reprezentacją. Symbolem jest zarówno poszczególny fenomen, jak i poszczególne pojęcie, spełnia ono bowiem zadanie reprezentacji rzeczywistości, a zarazem jedyny możliwy środek jej rozumienia, bez roszczenia do odbijania jej jako takiej – a zatem bez roszczenia do jej reprezentacji. Tak jak w pierwotnym, wspomnianym wyżej, znaczeniu pojęcia symbolu ten, po pierwsze, znaczył coś w ogóle dopiero w odniesieniu do całości, której był częścią, tak też, po drugie, reprezentował coś lub kogoś, kto dzięki temu mógł zostać rozpoznany.

¹¹⁴ *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 16.

W pismach Cassirera pojęcie symbolu i formy symbolicznej używane było kilka razy jeszcze przed powstaniem *Filozofii form symbolicznych*. Dwa lata przed ukazaniem się pierwszego tomu tej rozprawy otrzymujemy w pracy poświęconej teorii względności Einsteina zwięzły zarys¹¹⁵ idei teorii symboli. Tam pojawia się symboliczne ujęcie pojęć naukowych i zostaje wprowadzone pojęcie modalności form symbolicznych jako różnych sposobów określania podstawowych form przedmiotowych, tam też podstawowe zadanie filozofii krytycznej zostaje określone jako zadanie „uchwycenia całości form symbolicznych”¹¹⁶. Jeszcze wcześniej (1906) wzmiankę o symbolicznym charakterze rzeczywistości naukowej i jedynej możliwej zdaniem Cassirera spójnej i jednolitej „realizacji filozoficznej autorefleksji ducha” można znaleźć we wstępie do pierwszego tomu *Problemu poznania*. Już tam otrzymujemy sformułowanie, które właściwie w pełni odpowiada znaczeniu symbolizmu z *Filozofii form symbolicznych*¹¹⁷. Jednak po raz pierwszy pojęcie to zostało użyte w jednej z krytycznych uwag, zawartej w opracowanym przez niego wydaniu dzieł Leibniza, które ukazało się po raz pierwszy w 1904 roku. Cassirer pisze tam: „Zmysłowy świat fenomenów nie jest wprawdzie ‘odbiciem’ prostych monad, jednak znajdują się w nim pewne stosunki i odniesienia, które w określony sposób odpowiadają podstawowym relacjom, jakie są pomyślane w tych prostych elementach, i przedstawiają je nam niejako w formie

¹¹⁵ Zarys ten opatrzony jest przypisem zwiastującym mające ukazać się niebawem dzieło: „Jestem świadomy fragmentaryczności tych wywodów: ich uzupełnienie i ściślejsze uzasadnienie muszę odłożyć na później”. TWE, s. 119, przypis 4.

¹¹⁶ TWE, s. 116. Zob. też tamże, s. 114–125.

¹¹⁷ Czytamy tam: „trzeba rozpoznać, że dla nas także w pojęciach [naukowych] nie jest dana żadna ostateczna, niepodważalna i niezaprzeczalna własność. Dopiero wtedy realizuje się *f i l o z o f i c z n a* autorefleksja ducha. Jeżeli nauka zadowolony się tym, by wielopostaciowy świat barw i dźwięków rozłożyć na świat atomów i ich ruchów, by udzielić jej przez to pewności i trwania w ostatecznych stałych jednostkach i prawach, wówczas dopiero powstaje właściwie filozoficzny problem tam, gdzie same te źródłowe elementy bytu zostaną zrozumiane i objaśnione jako *i n t e l e k t u a l n e* *t w o r y*. Pojęcia naukowe jawią się teraz nie jako naśladowanie rzeczowych istnień, lecz jako symbole dla porządku i funkcjonalnego powiązania wewnątrz tego, co rzeczywiste”. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 1, [w:] ECW2, s. 2–3.

symbolicznej¹¹⁸. Choć użyte tu sformułowanie odbiega od w swym znaczeniu od późniejszego głównego pojęcia Cassirerowskiej filozofii, to od Leibniza właśnie można próbować wywodzić jego pochodzenie oraz inspirację. Dokładniej zaś z wczesnego, bodaj pierwszego dojrzałego filozoficznie pisma autora *Monadologii*, pochodzącego z 1674 roku rozprawki *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*. Leibniz przeprowadza tam podziały poznania według ich rodzajów. Podziały te później często są przywoływane w jego pracach, często oczywiście modyfikowane, ale ich główne zręby pozostały jako ważne i brzemienne rozstrzygnięcia inspirując później choćby estetykę Alexandra Gottlieba Baumgartena¹¹⁹. Dla estetyki tej najważniejszy z dokonanych tam podziałów to wspomniany już podział na poznanie mętne (*obscura*) i jasne (*clarus*), dla myśli Cassirera zaś wydaje się najbardziej inspirujące rozróżnienie poznania symbolicznego (*cogitans symbolicum*) zwanego tam też ślepym i intuitywnego (*cogitans intuitive*)¹²⁰.

¹¹⁸G. W. Leibniz, *Philosophische Werke* Band 1: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*, Übersetzt von A. Buchenau, mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von E. Cassirer, Hamburg 1996, s. 173.

¹¹⁹Na ten temat zob. np. M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka*.

¹²⁰Przytoczmy obszerniejszy fragment służący ich scharakteryzowaniu: „Nie jesteśmy w stanie zazwyczaj uchwycić całości natury rzeczy na raz, zwłaszcza w bardziej szczegółowych analizach, jednak w miejsce rzeczy samej używamy znaków, które wyraźnie wyjaśniają to, co zazwyczaj pomijamy w imię związku, wiedząc, bądź wierząc w to, że są one w naszym posiadaniu. I tak, kiedy myślę o tysiącokącie, to jest o wielokącie o tysiącu równych bokach, nie zawsze rozmyślam nad naturą boku i równości bądź tysiącokrotności (to jest sześćdziesiąt razy więcej niż jedno), lecz używam tych słów (których sens jawi się umysłowi jedynie mętnie i niedoskonale) w miejsce idei, jaką posiadam o tych rzeczach, jako że znam znaczenie tych słów oraz ponieważ decyduję, że wyjaśnienie nie jest konieczne w tym momencie. Zazwyczaj nazywam tego typu myślenie, które można znaleźć w algebrze i arytmetyce oraz, w istocie, prawie wszędzie, ślepym, lub symbolicznym. I rzeczywiście, kiedy pojęcie jest bardzo złożone, nie jesteśmy w stanie rozpatrzeć wszystkich jego składowych równocześnie. Jeśli możemy, albo w istocie, tak dalece jak możemy, nazywam takie poznanie intuitywnym. Poznanie rzeczy pierwotnych jest wyłącznie intuitywne, podczas gdy złożonych w większości symboliczne”. G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, red. G.Ch. Stellwagen, 1740, s. 5–6. Na ten temat więcej w: M. Ferrari, *Sources for the History of the Concept of Symbol from Leibniz to Cassirer*, [w:] *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*.

Ta Leibniziańska inspiracja także mogła stanowić ważny motyw Cassirerowskiego rozumienia pojęcia symbolu, w którym usiłuje się znaleźć inne niż tylko logiczne (w sensie ścisłym) sposoby wiązania i rozumienia zjawisk. Racjonalne ujęcie różnorodności w jedność nie jest jedynym nośnikiem znaczenia, jedyną formą rozumienia. Obok takiej możemy mówić o jedności poznania intuitywnego, z jakim mamy do czynienia w sztuce, czy z jednością uczucia, którą Cassirer wiąże z myśleniem mitycznym¹²¹. „Rozum – pisze Cassirer w swym *Eseju o człowieku* – jest bardzo wąskim i niewystarczającym terminem, nie może więc objąć form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności. Wszystkie te formy są jednak formami symbolicznymi”¹²². Człowiek nie może być w związku z tym określony jako „*animal rationale*”, to określenie jest bowiem niewystarczające. Jest „*animal symbolicum*”¹²³.

* * *

Cassirer usiłując znaleźć ową specyficzną różnicę, która dzieli człowieka od innych stworzeń odwołuje się właśnie do symbolu i wyobraźni symbolicznej jako tego rodzaju działania, które jest dla zwierząt niedostępne. Umiejętność dostosowania się do otoczenia, umiejętność jego modyfikacji w taki sposób, by było dogodne dla realizacji celów i zamierzeń, a nawet posługiwanie się narzędziami czy też budowanie narzędzi, stanowią dla Cassirera, który wspiera się w swych analizach autorytetem najwybitniejszych biologów i psychologów zwierzęcych swoich czasów, takich jak Uexküll czy Thorndike, jedynie „inteligencję praktyczną”, którą należy odróżnić od „symbolicznej”. [...] „możemy powiedzieć – pisze w *Eseju o człowieku* – że zwierzę posiada wyobraźnię i inteligencję praktyczną, podczas, gdy jedynie człowiek wytworzył nową formę: wyobraźnię i inteligencję symboliczną”¹²⁴.

¹²¹ Zob. np. E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 50.

¹²² *Esej*, s. 70.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ *Esej*, s. 80.

W *Eseju o człowieku* Cassirer formułuje i akcentuje również różnicę między symbolem a sygnałem. „Symbole i sygnały – pisze – należą do dwóch różnych sfer przekazu. Sygnał jest częścią fizykalnego świata bytu, symbol jest częścią ludzkiego świata treści”¹²⁵. Sygnały, zwłaszcza w kontekście odróżnienia człowieka od zwierzęcia, mogą być sprowadzone do odruchów warunkowych, są reakcją bytu na stan rzeczy. Wykroczenie poza te odruchy, poza funkcję czysto sygnalizacyjną jest szczególną umiejętnością człowieka. Symbolizowanie jest czymś więcej niż sygnalizowanie, a jednocześnie czymś mniej, ponieważ zawiera walor subiektywności i jego wyjście w stronę materialności jest, zgodnie z Cassirerem, często przypadkowe i niekonieczne dla samej „duchowej twórczości”. [...] Sygnały – czytamy dalej – nawet, jeśli są rozumiane i stosowane jako takie, mają mimo wszystko coś w rodzaju fizycznego czy materialnego bytu; symbole mają wartość jedynie funkcjonalną”¹²⁶. To odwrócenie się od treści materialnych, od składowych fizycznych, w ogóle od materiału stanowi właśnie jedną z najbardziej charakterystycznych cech Cassirerowskiej myśli. Cassirer wywodzi, że „wolna duchowa twórczość”, twórczość możliwa do poznania, zachodzi właśnie w sferze formy, nie zaś treści: „człowiek potrafi zbudować swój świat symboliczny z najbardziej skąpych i ubogich materiałów. Rzeczą największej wagi nie są pojedyncze cegły i kamienie, lecz ich ogólna f u n k c j a jako forma architektoniczna”¹²⁷.

Kolejną ważną cechą symbolu, obok jego uniwersalności wynikającej z nakierowania na formę, jest jego „proteuszowa” zmienność. To także odróżnia symbol od znaku czy sygnału. „Znak czy sygnał związany jest z rzeczą, do której się odnosi w sposób ustalony i jedyny. Każdy konkretny i indywidualny znak odnosi się do jakiejś indywidualnej i konkretnej rzeczy”¹²⁸. Cassirer odwołuje się dla ilustracji tej właściwości znaków i sygnałów, do słynnych eksperymentów Pawłowa, w których psy reagowały w pewien szczególnie konkretny sposób na pewien konkretny sygnał. Efekty tego eksperymentu prze-

¹²⁵ *Esej*, s. 78.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ *Esej*, s. 84.

¹²⁸ *Esej*, s. 85.

czą zdaniem Cassirera ludzkiemu symbolizmowi, a nie, jak niektórzy próbowali wywodzić, dowodzi symbolizmu zwierzęcego. Bowiem to „zmiennność i wszechstronność, nie zaś jednolitość charakteryzują prawdziwy ludzki symbol. Nie jest on sztywny i nieelastyczny, lecz ruchomy”¹²⁹. Co prawda tę jego właściwość człowiek uświadomił sobie dopiero relatywnie późno – bowiem, jak argumentuje Cassirer powołując się na przykłady z mitologii i religii ludów „prymitywnych” – w tych akurat dziedzinach powtarzalność pewnych rytuałów była zawsze koniecznym warunkiem ich skuteczności. Podobnie, świadomość tę zyskuje się na późniejszym etapie rozwoju osobniczego. Umiejętność używania różnych symboli dla wyrażenia tej samej myśli czy emocji, stanowi pewien wyższy poziom rozwoju dziecka. Wiąże się z rozwojowym nabyciem wyższej funkcji świadomości symbolicznej.

* * *

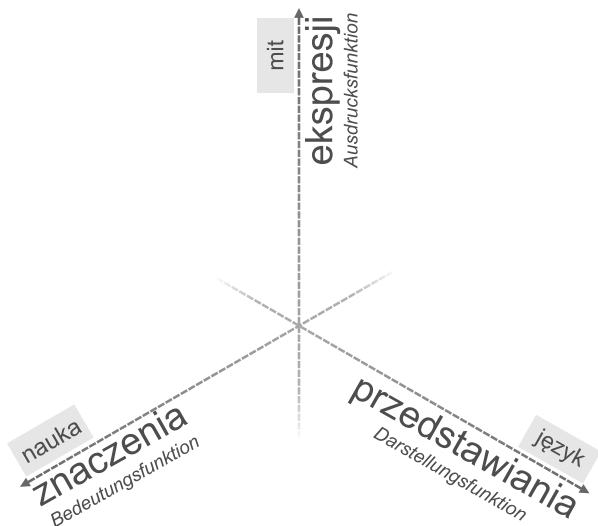
W ramach swej fenomenologii poznania Cassirer wyróżnia trzy funkcje świadomości symbolicznej: ekspresję (*Ausdruck*), przedstawienie (*Darstellung*) i czyste znaczenie (*reine Bedeutung*). Funkcje te są skorelowane z trzema podstawowymi formami symbolicznymi, którym poświęcone są trzy pierwsze tomy *Philosophie der symbolischen Formen*. I tak, funkcją charakterystyczną dla mitu (tom drugi) jest ekspresja; charakterystyczną dla języka jest przedstawienie, dla poznania naukowego zaś – czyste znaczenie.

Podział ten przyjmuje w różnych pracach Cassirera różne oblicza – ten chyba jest przywoływany najczęściej, ale funkcje, którym odpowiadają określenia ekspresja, przedstawianie i znaczenie, pojawiają się Cassirera także ujęte inaczej. Jeden z rozdziałów pierwszego tomu *Filozofii form symbolicznych* opowiada o trzech rodzajach ekspresji: mimicznej, analogicznej i symbolicznej (*Mimischer, analogischer und symbolischer Ausdruck*)¹³⁰. Ten podział jest także opisany w pracy *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humani-*

¹²⁹Tamże.

¹³⁰PSF1, s. 133 i nast.

funkcje świadomości symbolicznej



stycznych, która ukazała się w tym samym roku, co ów tom¹³¹ i, jak się zdaje, stanowi „pierwotną wersję” Cassirerowskiej struktury funkcji świadomości symbolicznej bardziej wyczerpująco i za pomocą innych pojęć przedstawioną siedem lat później.

Ta triada zostaje przedstawiona w oparciu o formę języka i w odniesieniu do badań nad jego genezą. Pierwszy stopień jest „m i m i c z n y”, w świetle badań antropologów najbardziej widoczny jest w językach tzw. ludów prymitywnych, gdzie poszczególne wyrażenia funkcjonują w odniesieniu do konkretnych sytuacji charakteryzując się ograniczonym stopniem ogólności. Dysponujemy tam zatem często bardzo zróżnicowanymi wyrażeniami określającymi

¹³¹ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, [w:] *Vorträge der Bibliothek Warburg*, red. v. F. Saxl, t. I: *Vorträge 1921–1922*, Leipzig/Berlin 1923, s. 11–39 [ECW16], s. 75–104]. Wyd. polskie: *Pojęcie formy symbolicznej*. Warto zwrócić uwagę, że tytuł tego artykułu stanowi nawiązanie do klasycznej pracy Diltheya *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910).

poszczególne rodzaje czynności bądź własności przedmiotów, które oddają tylko jedną czynność odbywającą się niejako „tu i teraz”, a zatem odniesioną do specyficznych warunków jej wykonywania lub postrzegania. Czynność taka ze względu na te swoiste warunki nie jest identyfikowana z tą samą czynnością wykonywaną w innych warunkach – w innym czasie czy przestrzeni, a tym bardziej z tą czynnością traktowaną *in abstracto*¹³². Bardzo bliska wydaje się tu zbieżność językowego wyrazu z jego zmysłowymi treściami. Szczególny charakter czynności czy szczególne cecha przedmiotu ma zostać w sposób możliwe bezpośredni oddana i zatrzymana w oznaczającym ją dźwięku.

Na poziomie, który Cassirer nazywa „analogicznym” nie można już znaleźć i wskazać bezpośredniej zbieżności między tym, co dźwięk oznacza, a nim samym. Można jednak wskazać na pewne dalekie analogie, jakie między nimi zachodzą. Mamy tu do czynienia z przeniesieniem słowa w określoną formę gramatyczną, która to forma ma być analogiczna dla pewnych ogólniejszych kategorii przedmiotów, czynności czy form wyrazu językowego, takich jak pytanie, tworzenie liczby mnogiej bądź stopniowanie przymiotników. „Język – pisze Cassirer – uwolniwszy się [...] od onomatopeicznego sposobu ekspresji, usiłuje wciąż jeszcze dopasować się do treści znaczenia, niejako podążać za nią i jej dotykać”¹³³. Jednak nie ta treść determinuje język do wyrażania jej w sposób bezpośrednio naśladowczy, lecz językowy podmiot usiłuje za nią podążać, wykształcając stopniowo swe własne sposoby – budując analogie.

To stopniowe uwalnianie się od substratu zmysłowego zmierza do najwyższej formy budowy specyficznej funkcji języka, w której zyskuje on swą niezależność – mianowicie do formy funkcji znaczenia, bądź, jak jest ona jeszcze nazywana w omawianym tekście „symbolicznego wyrazu”¹³⁴.

¹³² Cassirer oczywiście podaje szereg przykładów badań na ten temat, np. badania Westermana, który doliczył się w języku ludu Ewe ponad trzydziestu trzech określeń wyrażających chodzenie. Zob. *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 20–21.

¹³³ Tamże, s. 23.

¹³⁴ Tamże.

W tym samym artykule Cassirer sięga także do goetheańskiego rozróżnienia, które stanowiło inspirację dla triady funkcji świadomości¹³⁵. Triada Goethego odnosi się do aspektów estetycznych i twórczych – Goethe wyróżnia trzy poziomy (etapy) twórczości, gdy udzie o ujmowanie i przedstawianie przyrody: „z w y k ł e n a ś l a d o w a n i e przyrody”, „m a n i e r ę” i „s t y l”¹³⁶.

Naśladowanie – czytamy w omawianym artykule – próbuje w spokojnej wierności utrzymać konkretną zmysłową naturę przedmiotu, jaką ma przed oczyma artysta; ale ta wierność w stosunku do przedmiotu stanowi zarazem ograniczenie się do niego. [...] Na drugim etapie znika owa pasywność w stosunku do danego wrażenia: powstaje swoisty język form, w którym wyraża się nie tyle swoista natura przedmiotu, ile duch mówiącego. [...] Istnieje wszakże jeszcze jedna, wyższa od tej forma i wyższa siła przedstawiania, która zasadza się w indywidualnej i tym samym przypadkowej naturze artysty. Jeśli subiektywność artysty stwarza manierę, to subiektywność sztuki, czyli to, co każda sztuka może dać z siebie na podstawie własnych czystych środków przedstawiania, tworzy styl. Staje się on więc najwyższym wyrazem obiektywności; nie jest to już wszakże zwykła obiektywność istnienia, lecz obiektywność artystycznego ducha¹³⁷.

Pojęcie stylu, które zostało tu użyte, stanowi, jak wyżej wspomniano, ważne pojęcie Cassirerowskiej „logiki nauk o kulturze”. Obok pojęcia formy, jest najważniejszą funkcją budowy pojęć w tych naukach – zwłaszcza tam, gdzie specyfika jakiejś formy ducha wymaga wysokiego stopnia uwolnienia od „materialnego substratu”. Może jednak służyć także do obrazowania rozwoju nauk ścisłych i oceny ich zaawansowania, jak w poniższym przykładzie mogącym pomóc w zrozumieniu specyfiki Goetheańskiej, a także wzorowanej na niej Cassirerowskiej triady:

¹³⁵ Tamże, s. 24, zob. też. tenże, *Vortrag: Symbolproblem*, [w:] ECN4, s. 99–103.

¹³⁶ Zob. J. W. Goethe, *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, [w:] *Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 12: *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen*, red. H. von Einem u.a., Hamburg 1960, s. 30–34.

¹³⁷ *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 24.

Teoria względności [...] jest rzecz jasna daleka od tego, by oznaczać ‘zwykle naśladowanie przyrody’, w równie małym stopniu wyraża się w niej jakaś przypadkowa ‘maniera’ traktowania przyrody, lecz wydaje się ona, jak mało która inna teoria, reprezentować właściwy ‘styl’ nowożytnego poznania naukowego¹³⁸.

Rozróżnienie *Ausdruck*, *Darstellung*, *Bedeutung* odpowiada też w pewnej mierze rozróżnieniu o b r a z, s ł o w o, o r i e n t a c j a (*Bild*, *Wort*, *Orientierung*), jakim posługiwał się jeden z ważnych dla Cassirera uczonych – historyk i historyk sztuki (zwłaszcza renesansu) A b y W a r b u r g, twórca słynnej biblioteki hamburskiej oraz instytutu badawczego, przeniesionych w 1929 roku do Londynu. Warto przy okazji wspomnieć, że biblioteka ta stanowiła dla Cassirera bardzo inspirujące miejsce pracy – nie tylko dzięki temu, że można było tam spotkać wielu badaczy (jak Saxl, Panofsky czy Warburg) i nie tylko dzięki jej zasobom, ale także dzięki formie, w jakiej zasoby te były ułożone. Poszczególne wycinki koła, w którego kształcie ustawione były w czytelni regały z książkami, miały odpowiadać zawartością poszczególnym Cassirerowskim formom symbolicznym, zaś poszczególne działy biblioteki są po dziś dzień ułożone w nawiązaniu do trzech wymienionych wyżej „kulturowych form ekspresji” (uzupełnione o czwartą – *Handlung*). Cassirer pisze o silnym wrażeniu, jakie wywołała w nim pierwsza wizyta w tej bibliotece, następująco:

To nie zakres materiału wywołał we mnie owo wrażenie – lecz silniej oddziaływała zasada jego budowy. Historia sztuki, historia religii i mitu, historia języka i kultury nie były tu bowiem jedynie zestawione jedne obok drugich, lecz powiązane wzajemnie ze sobą i skoncentrowane wokół jednego wspólnego idealnego punktu centralnego¹³⁹.

Ów zupełnie niepraktyczny układ (z dzisiejszego, pragmatycznego punktu widzenia, gdzie książki otrzymuje się na zawołanie, po zamówieniu internetowym), miał zdaniem Warburga sprzyjać rozwojowi badacza, a poszczególne dziedziny wiedzy ułożone na zaproponowanej

¹³⁸ Tamże, s. 29.

¹³⁹ *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 11.

przez twórcę biblioteki zasadzie „dobrego sąsiedztwa” miały prowadzić go od zagadnień ogólnych do coraz bardziej szczegółowych (za pojęciami Cassirera – od funkcji znaczenia do funkcji wyrazu). Struktura taka sprzyja zatem dogłębnemu studiowaniu, nie zaś pospiesznemu przeglądaniu. Z punktu widzenia interesującej nas filozofii Cassirera warto zauważyć, że układ ten koresponduje z podstawową dla niej zasadą „systematyczności” poznania i przeciwstawia się „agregatywnemu” układowi książek – który choć bywa praktyczny (jak np. układ alfabetyczny), jest zupełnie bez sensu z punktu widzenia struktury wiedzy. Już sama idea układu biblioteki jako modelu struktury ludzkiej wiedzy wydaje się pomysłem ciekawym i inspirującym¹⁴⁰.

Cassirerowska triada może być także w pewnej mierze inspirowana psychologią Paula Natorpa, który w swojej *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* wyróżnia trzy stopnie świadomości teoretycznej – odczucie, przedstawienie, myślenie (*Empfindung, Vorstellung, Denken*). Odczucie jako abstrakcyjnie wyodrębniony podstawowy element świadomości i przedstawienie, jako powiązanie tych pierwotnych elementów w struktury, są pojęciami korelatywnymi, myślenie natomiast jest funkcją wzajemnego odnoszeniem do siebie pojęć, abstrahującą od bezpośredniego powiązania z treścią czuciową¹⁴¹.

Trzy wymienione inspiracje – Goethego, Natorpa i Burckarda, wydają się, również przez bliskość w stosunku do samych postaci, mieć największy wpływ na powstanie schematu Cassirerowskiego. Można próbować wskazywać także na zbieżność z pracami współczesnych Cassirerowi badaczy, na których ten powołuje się stosunkowo

¹⁴⁰Na temat samej biblioteki zob. T. Stockhausen, *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg: Architektur, Einrichtung und Organisation*, Hamburg 1992 oraz J. B. Trapp, *Aby Warburg, His Library and the Warburg Institute*, „Historiography and Theory – Theoretische Geschichte”, Vol. 13 (1986), nr 2. Na temat Cassirerowskich inspiracji układem biblioteki zob. np. H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biografie*, s. 68–85, T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, s. 125 oraz J. Habermas, *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania*, Warszawa 2004. Zob. też SMC, s. 77.

¹⁴¹Zob. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 235. Na związek ten wskazuje w swej książce Andrzej Lisak, *Filozofia transcendentna między Heglem i Heideggerem*, s. 215.

często – teorię rozwoju funkcji językowych Karla Bühlera i jego triadę *Darstellung, Appell, Ausdruck*¹⁴², czy Husserlowskie *Ausdruck – Bedeutung* z jego *Badan logicznych*¹⁴³. Żadna z nich nie jest jednak przejęta wprost – propozycja Cassirera stanowi oryginalne rozwiązanie ważnej i przewijającej się w dziejach filozofii od jej zarania kwestii stopni świadomości teoretycznej, stadiów rozwoju ducha czy genezy poznania abstrakcyjnego. W tym sensie można wymienić tu także szereg innych „inspiracji” – takich jak choćby słynna Platońska metafora odcinka¹⁴⁴ czy Diltheyowska triada „przeżywanie, ekspresja, rozumienie” (*Erleben, Ausdruck, Verstehen*)¹⁴⁵. W koncepcji Cassirera funkcje te stanowią ważną część całości „systemu form symbolicznych” i korespondują z poszczególnymi formami – dokładnie zaś z trzema podstawowymi: m i t e m , j ę z y k i e m i n a u k ą.

* * *

Cassirerowskie pojęcie świadomości można bardzo ogólnie określić jako symboliczną relację względem świata – jednak nie tylko. Prymat pojęcia symbolu jest w omawianej filozofii oczywisty i bardzo wyraźny, jednak obok tego zadania świadomości symbolicznej możemy mówić także o innych funkcjach świadomości, które odpowiadają różnym stadiom obiektywizacji i są charakterystyczne dla trzech podstawowych form, które Cassirer wyróżnia w trzech pierwszych tomach swego najśłynniejszego dzieła.

Funkcja e k s p r e s y w n a stanowi w filozofii Cassirera funkcję najbardziej podstawową zarówno pod względem metodycznym,

¹⁴²K. Bühler, *Teoria języka. O językowej funkcji przedstawiania*, przeł. J. Koźbiał, Kraków 2004.

¹⁴³Zob. E. Husserl, *Badania logiczne: t. 2: Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000.

¹⁴⁴Platon, *Państwo*, 509D–511E.

¹⁴⁵Zob. W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, s. 171 i nast. Szczegółową analizę wzajemnego stosunku obu zestawów pojęć przeprowadza Heiko Schmitz w: *Von der „Kritik der historischen Vernunft“ zur „Kritik der Kultur“*. *Über die Nähe der Projekte von Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*, s. 242–245.

jak i logicznym. Fenomen ekspresji jest „bazowym momentem świadomości postrzeżeniowej”¹⁴⁶. Jest funkcją charakterystyczną dla myślenia mitycznego. W myśleniu mitycznym mamy do czynienia z ciągłym przepływem wrażeń, które właśnie, same w sobie są nośnikami poszczególnych chwilowych sensów. Cassirer mówi o „bogach chwili” (*Augenblicksgott*)¹⁴⁷, którzy powiązani są ze szczególną sytuacją, ze szczególnym wrażeniem czy obiektem. Ekspresja jest bezpośrednio zanurzona w swym kontekście wrażeniowym i nie może zostać od niego oderwana. Na przykład ostrzegawcze dźwięki wydawane przez zwierzęta mają jedynie funkcję ekspresywną. Są jedynie sygnałami w przywołanym powyżej sensie opisywanym przez Cassirera w *Eseju o człowieku*, są zanurzone w bezpośredniości sytuacji, w której pozostają wzajemnie ostrzegające się zwierzęta. Człowiek jednak nadaje tym dźwiękom sens symboliczny wyrывая je z tej sytuacji i ponownie je do niej odnosząc na wyższym poziomie symbolicznego przedstawiania¹⁴⁸. Funkcja ta podobnie jak wszystkie inne wyróżnione funkcje świadomości jest funkcją nadawania sensu – co wynika z Cassirerowskiej funkcjonalnej koncepcji świadomości, którą zajmujemy się nieco dalej. Jednak tutaj nadawany sens jest całkowicie wtopiony w bieżącą sytuację i całkowicie zależny od szczególnych zmysłowych postaci z nią związanych. Kiedy ta się zmieni, sens – nieodniesiony poza szczególne uwarunkowania sytuacyjne – znika wraz ze zmysłowym medium, które go przekazuje. Brak odniesienia zewnętrznego wiąże sens tylko ze szczególnymi warunkami, z kontekstem, w którym zmysłowe medium się pojawia – na tym poziomie nie ma miejsca na samoświadomość ekspresji, do której zaistnienia

¹⁴⁶PSF3, s. 64.

¹⁴⁷*Logika*, s. 65. PSF3, s. 120.

¹⁴⁸„Wszystko, co zwyczajowo określamy mianem ‘języka zwierząt’ – pisze Cassirer w trzecim tomie *Filozofii form symbolicznych* – zdaje się być na stałe zatrzymane w tej fazie. Jakkolwiek różnorodne nie byłyby zwierzęce zewy i krzyki, rozróżniam jako okrzyk złości bądź przyjemności, zew godowy czy ostrzegający przed niebezpieczeństwem itd., tak nie wykraczają one przecież poza obręb zwykłych ‘dźwięków wyrażających odczucia’. Nie są one ‘znaczące’ w tym sensie, że określonym rzeczom i procesom świata zewnętrznego przyporządkowałyby jakieś znaki”. PSF3, s. 121.

potrzebna jest wyższa funkcja świadomości pozwalająca na wyjście poza ten kontekst. Z tego samego powodu sens ten nie może zostać przeniesiony na inną sytuację.

Ekspresja zawsze traktowana jest jako całość i nie może zostać rozłożona na bardziej pierwotne elementy, bowiem wówczas zginie jako ekspresja. Dla myślenia mitycznego symbol, znaczenia, jakie ze sobą niesie i bezpośrednie doświadczenie są ze sobą powiązane i uświadamiane jako całość. Żaden z tych elementów nie może zostać wyabstrahowany z całości sytuacji, w jakiej występuje – przez to jest jednorazowy i niepowtarzalny. Świadomość na tym poziomie nie odróżnia poszczególnych części doświadczenia, nie rozróżnia stałego rdzenia rzeczy i jego zmiennych atrybutów, ale bezpośrednio przejmuje oba jako jedno całościowe zjawisko. Oczywiście każda próba dyskursywnego ujęcia specyfiki tego ekspresywnego poziomu świadomości symbolicznej jest skazana na niepowodzenie – jej poszczególne elementy są wynikiem abstrakcji, która jest charakterystyczna dla dalszych poziomów tej świadomości. Funkcja ekspresywna jest charakterystyczna dla mitu – na poziomie mitycznym nie mamy do czynienia z r z e c z a m i, a jedynie z p o d m i o t a m i, zatem podstawowa funkcja rozumienia opiera się na bezpośredniości przekazu związanej z codziennością życia i odczuwania. „Świadomość mityczna – pisze Cassirer – zostaje bez reszty określona przez to niezróżnicowanie obrazu i rzeczy”¹⁴⁹. W myśleniu mitycznym symbol i to, co symbolizowane pozostają na tym samym poziomie, są nieodróżnialne. W dominującej tam funkcji ekspresji charakterystyczne jest to, że świadomość jest w bezpośredniej relacji do swego obiektu. Szaman wcielający się w postać zmarłego przodka lub zwierzęcia staje się nim. Poznanie jest intuitywne, wszelkie określenia jakościowe i modalne bazują głównie na zmysłowości.

Na tym poziomie mamy do czynienia jedynie z „Ja” i „Ty”, przy braku zobiektywizowanego elementu „To” – przy czym „Ty” jest bezpośrednio dane, nie zaś wyprowadzone. W myśleniu mitycznym opartym na funkcji ekspresywnej pierwotnym fenomenem jest „do-

¹⁴⁹ *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 30.

świadczenie innego”, to znaczy dane jest „Ty”. Świat, w którym się poruszamy, jest światem podmiotów, nie zaś przedmiotów, a determinacja tego świata jest uzależniona od woli tych podmiotów, nie od przedmiotowych praw. Inne podmioty są bezpośrednio doświadczane, nie są, w odróżnieniu od własnego „Ja”, wyprowadzone. To bowiem musi zostać dopiero wywiedzione na podstawie funkcji świadomości. Samoświadomość zostaje uzyskana dopiero poprzez wyodrębnienie jej z otoczenia¹⁵⁰. Wielość doświadczanych podmiotów zostaje w procesie poznawczym zastąpiona przez „To” jako obiekt.

Zróznicowanie obrazu i przekazu, symbolu i tego, co symbolizowane możliwe jest dopiero za sprawą funkcji przedstawiania. Tutaj doświadczany sens można wyrwać z kontekstu sytuacyjnego i bezpośrednio – bez wykorzystywania zmysłowego medium – odnieść do innego. Ta funkcja świadomości jest w filozofii Cassirera związana z formą języka¹⁵¹. Język jest tą formą, która w jakiś sposób potrafi oderwać sens od zmysłowo materialnego nośnika, za pomocą którego jest on wyrażany i przenieść na inną sytuację lub odtworzyć go wraz z sytuacją, w której został wyrażony. Język kondensuje sens sytuacyjny ekspresji w jakimś jednym czynniku – symbolu, i dzięki temu umożliwia wyodrębnienie go z konkretnego strumienia przestrzenno-czasowego. Ów skondensowany symbol jest „brzemienny” (*praegnant*) – „pregnantny” całością symbolizowanej sytuacji, która jest w nim zawarta w postaci zasad jej odtworzenia¹⁵².

W funkcji przedstawiania świadomość tworzy swe obiekty niezależnie od obecnie zaistniałej sytuacji. Doświadczający podmiot jest w stanie stworzyć cały system wzajemnie odnoszących się do siebie symboli, które jednak nie zostały wytworzone w związku z jakąś konkretną, obecną właśnie teraz sytuacją. System taki obejmuje ogół sytuacji, do których ma zastosowanie mimo ich jedynie możliwego lub hipotetycznego istnienia. To właśnie ta funkcja upewnia nas o możliwości innych sytuacji, w których zastosowanie ma ów system i to

¹⁵⁰ PSF3, s. 100.

¹⁵¹ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 121.

¹⁵² Na temat pojęcia „pregnancji” zob. rodz. „Cassirerowskie pojęcie symbolicznej pregnancji i jego inspiracje” niniejszej książki, s. 169 i nast.

właśnie ten system wskazuje na możliwe sytuacje. Obejmuje w bardzo skondensowanej formie i zawiera wszystkie swe możliwe odniesienia. Każdy symbol jest „brzemienny” sensem i właśnie ta brzemienność pozwala na przenoszenie sensów za pośrednictwem symbolicznego medium z sytuacji na sytuację, z obiektu na obiekt. Świadomość pozostaje tu w relacji pośredniej. Oznaczany przedmiot jest odseparowany od tego, co oznacza, zatem poznanie jest dyskursywne. Przedmiot i pojęcie, dzięki któremu jest poznany, należą do różnych poziomów znaczenia. Poszczególne doświadczane treści są wtłaczane w pojęcia, klasy, rodzaje czy gatunki. Nie zadowala się samą ekspresją, którą próbuje naśladować w jej indywidualności, lecz dostrzega powiązania pozwalające na oderwanie od pojedynczego postrzeżenia ekspresji i budowę ogólnego pojęcia odnoszącego do jakiejś bardziej złożonej całości. „Można zatem na przykład – pisze Cassirer – różnorodne fenomeny barw, przy wszystkich zmianach ich nasycenia czy jasności, nie tylko nazywać przypadkami czerwieni, przypadkami zieleni, lecz ‘ta’ czerwień i ‘ta’ zieleń same jawią się jako szczególny przypadek, jako reprezentant ‘barwy w ogóle’”¹⁵³. Poszczególne przypadki są zawsze elementami jakiejś sekwencji, w której znajdują właściwe dla siebie miejsce, dzięki czemu mogą zostać z niej wyodrębnione, na mocy zasad jej budowy.

W funkcji przedstawiania następuje przejście od świata podmiotów do świata przedmiotów, od świata „Ty” do świata „To”. Ekspresje „innego podmiotu” zawsze traktowane są jako całość – na tym poziomie nie odróżnia się stałości rzeczy i zmienności jej atrybutów. Tam poszczególne zjawiska mają cechy, jakie przypisuje się osobom – własności podmiotowe. W funkcji przedstawiania możliwe jest oddzielenie obiektywnej własności, która właśnie przez swą obiektywność pozwala na porównanie i poszukiwanie analogii między zjawiskami.

W funkcji czys t e g o z n a c z e n i a symbol i to, co symbolizowane także zawierają się w jednym poziomie, jednak nie jest to poziom wrażeniowy, lecz znaczeniowy. Relacja, jaka tu zachodzi, to relacja między dwoma systemami symboli, które odnosząc się do siebie wzajem-

¹⁵³ PSF₃, s. 129.

nie, wzajemnie się określają. Przedmiot poznawany nie jest oddzielony od symbolu, ale jest przezeń kształtowany. Dzięki temu można określić korelacje między różnorodnymi logicznymi porządkami systemów symboli. Ta funkcja świadomości jest charakterystyczna dla nauk i. Tutaj żaden symbol nie jest izolowany, lecz pozostaje w związku z całym systemem symboli, które przez ten związek i na mocy tego odniesienia regulują wzajemnie swe znaczenie. Poszczególne obszary kultury stanowią właśnie takie systemy symboli, które powiązane są jakąś zasadą wiązania różnorodności w jedność i przez to budują autonomiczną dziedzinę, która jednak nie pozostaje w oderwaniu od innych dziedzin symbolicznych, jakie formowane są według właściwych sobie zasad. W funkcji czystego znaczenia poszczególne symbole tracą swą moc przedstawiania, bowiem nie odzwierciedlają i nie chcą odzwierciedlać rzeczywistych bytów – „funkcjonują one jeszcze tylko jako znaki dla określonych zawartości znaczenia”¹⁵⁴, które niosą ze sobą systemy matematyki czy geometrii. Nie wszystkie owe dziedziny muszą jednak odwoływać się do naoczności, w niektórych powiązanie różnorodności w jedność może mieć charakter wiązania czysto logicznego, kiedy odniesienie do naoczności nie ma i nie może mieć zastosowania, jak np. w systemach logiki formalnej czy systemach metafizyki. Tam z definicji abstrahujemy od zmysłowości, jednak także możemy mówić o szczególnych formach symbolicznych, dzięki którym jesteśmy w stanie powiązać różnorodność i zbudować pojęcia, jakimi posługują się te dziedziny. Prawdą jest jednak, że w większości przypadków symbol pośredniczy między percypowaną różnorodnością, a zasadą jej syntezy.

Należy zwrócić uwagę na rozróżnienie znaczenia i czystego znaczenia – trzecie pojęcie Cassirerowskiej triady oznacza właśnie czyste znaczenie – pozbawienie całkowicie elementu antropomorficznego i przedstawieniowego. Ale znaczenie jest właściwe każdemu poziomowi świadomości symbolicznej – wszystkie te funkcje są funkcjami symbolicznymi, zatem funkcjami znaczenia właśnie. Poszczególne ekspresje coś znaczą, poszczególne przedstawienia także

¹⁵⁴ *Problem symbolu*, s. 54.

znaczą, posiadają jednak jakiś rodzaj i jakiś stopień oparcia w „elementie wrażeniowym”. Dopiero nauka i to tylko w niektórych swych postaciach osiąga ideał czystego znaczenia. Częściej jednak jedynie się do niego zbliża.

* * *

Trzy podstawowe formy symboliczne, które zostały przedstawione w trzech pierwszych tomach *Filozofii form symbolicznych*¹⁵⁵ nie mogą być oczywiście jednoznacznie przepisane do trzech funkcji symbolu, bowiem żadna z tych form nie posługuje się tylko jedną z funkcji, ale w różnym stopniu wykorzystuje wszystkie. I właśnie ta różnorodna relacja, jaka zachodzi w poszczególnych formach ujmowania wielkości w jedność za pomocą tych trzech funkcji, stanowi o odmienności i specyfice poszczególnych form. W powyższych przykładach mamy rzeczywiście możliwą do wskazania przewagę konkretnych funkcji w konkretnych formach, jednak jednoznaczna identyfikacja byłaby nadużyciem. Ponadto żadna z form nie jest ustalona raz na zawsze i w skostniałej formie nie służy jako schemat organizujący rzeczywistość, lecz rozwijają się w stosunku do zmieniającej się sytuacji oraz celów poznawczych, a charakterystyka tego rozwoju idzie w parze z relacjami, w jakich znajduje się z trzema opisanymi funkcjami. W miarę jasno Cassirer próbuje wyjaśnić ten rozwój i owe relacje na przykładzie formy języka.

Wszystkie te akty ekspresji, przedstawiania i znaczenia są same z siebie bezpośrednio obecne, lecz nie mogą stać się widoczne inaczej jak w całości swych dokonań. Są one tylko w swym działaniu i o ile działanie

¹⁵⁵ Nie jest jednak tak, jak mniema się często, że każdy z trzech tomów poświęcony jest innej formie symbolicznej – jest tak w przypadku pierwszych dwóch – trzeci dotyczy samej teorii reprezentacji i omawia funkcje świadomości symbolicznej, niezależnie od dziedziny przedmiotowej. Nie jest bynajmniej poświęcony tylko nauce. Verene ryzykuje nawet twierdzenie, że *de facto* pierwszym tomem *Filozofii form symbolicznych* jest *Substancja i funkcja* – to ona dotyczy nauki jako systemu wiedzy opartego na pojęciu funkcji. Zob.: D. Ph. Verene, *The Development of Cassirer's Philosophy*, [w:] T. I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A philosophical Commentary*, New Heaven 2001, s. 18.

potwierdza je same. Nie odnoszą się źródłowo do samych siebie, lecz do dzieła, które realizują, do bytu, którego duchową formę budują. Tym samym nie można dać innego opisu ich swoistej rzeczywistości i ich swoistego oddziaływania jak ten, który wynika z dzieła, z tego, co dokonane (*Gewirkten*) i który mówi niejako jego językiem¹⁵⁶.

Ich wzajemne odniesienie buduje zatem różnorodność form ujmowania rzeczywistości. W każdej formie znajdujemy zarówno ekspresję, jak i przedstawianie czy czyste znaczenie. W mowie mamy jednak do czynienia z przewagą funkcji ekspresyjnej, w języku z przewagą funkcji przedstawieniowej, w nauce zaś funkcji czystego znaczenia, ta bowiem w największej mierze oddala się od subiektywnych wyrazów i buduje swą spójność głównie w oparciu o spójność swych pojęć (symboli) i wiążących je zasad. Podstawowe „energie ducha”, które stanowią o formie danej dziedziny wiedzy, wyznaczają niejako kierunki formowania, które odtwarzamy na podstawie uformowanych wytworów. Znaczenie tych wytworów nie jest ustalone raz na zawsze, lecz kształtuje się we wzajemnym odniesieniu poszczególnych energii regulowanym przez funkcję ich jedności. Cassirerowska triada stanowi „ogólny plan idealnej orientacji, wewnątrz którego możemy w jakimś stopniu określić miejsce każdej formy symbolicznej”¹⁵⁷.

1.2.2. System form symbolicznych

Jedność form symbolicznych rozumiana jako jedność wiedzy nie może polegać na wspólnym odniesieniu do jakiegoś transcendentnego przedmiotu, nie może także polegać na odniesieniu do jakiegoś prostego elementu, atomu – czy będziemy przezeń rozumieli najmniejszą cząstkę materii, najprostszy element świadomości, czy słynne „zdanie atomowe” jako najprostszy znaczący element języka. Jedność ta jest immanentna i polega na jedności znaczenia, która pozwala na odnoszenie poszczególnych form poprzez, używając języka Carnapa,

¹⁵⁶ PSF3, s. 114.

¹⁵⁷ *Problem symbolu*, s. 54.

„system relacji podstawowych jako bazę systemu konstytucyjnego”¹⁵⁸. Nie odnosimy się zatem ani do absolutnych przedmiotów, ani nie odzwierciedlamy realnych części elementarnych, lecz, słowami Cassirera, „różne metodyczne kierunki wiedzy przy całej ich rozpoznanej swoistości i samoistności ujmujemy w jeden system, którego poszczególne ogniwa, właśnie w swej koniecznej różnorodności wzajemnie się wymagają i warunkują”¹⁵⁹. Filozofia form symbolicznych musi zatem unikać uniwersalizmu rozumianego jako obejmowanie całości za pośrednictwem zewnętrznego „metafizycznego” kryterium, lecz także nie może skupiać się jedynie na szczegółowości zjawisk, która pozostaje domeną nauk szczegółowych właśnie. Ma inne zadanie do spełnienia:

Musi ona drogę, którą poszczególne nauki przemierzają szczegółowo, przebyć w całości i ogarnąć jako całość. Musi postawić pytanie, czy intelektualne symbole, za pomocą których poszczególne dyscypliny rozważają i opisują rzeczywistość, należy uważać za jedynie leżące obok siebie, czy też da się je ująć jako różne wyrazy jednej i tej samej podstawowej funkcji ducha i gdyby to ostatnie założenie miało się potwierdzić, pojawia się kolejne zadanie ustalenia ogólnych warunków tej funkcji i wyjaśnienia zasady, która nią rządzi. Zamiast wraz z dogmatyczną metafizyką pytać o absolutną jedność substancji, do której ma się sprowadzać każde poszczególne istnienie (*Dasein*), teraz pyta się o regułę, która rządzi konkretną różnorodnością i różnaitością funkcji poznania i która, nie znosząc i nie niszcząc ich, jednoczy je w zwartym duchowym działaniu¹⁶⁰.

Naczelna idea, której hołduje Cassirer, i zgodnie z którą dobiera także przykłady myślicieli, starających się ją realizować, stoi pod znakiem „wszechobejmującego uniwersalizmu, który pragnie zarazem być i pozostać najczystszy indywiduizmem”¹⁶¹. Wszelka jednostronność

¹⁵⁸ R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, Warszawa 2011, s. 158 i nast.

¹⁵⁹ PSF1, s. 5.

¹⁶⁰ PSF1, s. 6. W jednym z artykułów Cassirerowskiego *Nachlassu* możemy zaś przeczytać: „Powiązanie wszystkich duchowych energii i ich swobodne działanie, jest tym, co otwiera dla nas to, co rzeczywiste, *ἐνέργεια ὄν* i co nadaje mu jego stały zarys i określoną postać”. E. Cassirer, *Vortrag: Symbolproblem*, [w:] ECN4, s. 104.

¹⁶¹ E. Cassirer, *Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, s. 331.

relacji między tym, co indywidualne i tym, co uniwersalne, zakładanie pierwszeństwa systemu nad elementem, bądź odwrotnie, prowadzi bądź do sceptycyzmu, bądź dogmatycznej metafizyki, bowiem jak pokazuje Cassirer na przykładzie sztuki:

[ż]adnego dzieła sztuki nie da się zrozumieć jako prostej sumy tych elementów, lecz w każdym dziele jakieś określone prawo i jakiś specyficzny sens estetycznego formowania. Synteza, w której świadomość wiąże sekwencję dźwięków w jedność melodii, jest w sposób w pełni oczywisty odmienna od tej, mocą której jakaś różnorodność wyrażen językowych łączy się dla nas w jedność jakiegoś 'zdania.' Jednak wspólnie dla nich jest to, że w obu przypadkach zmysłowe szczegóły nie pozostają same dla siebie, lecz że łączą je one w jakąś całość świadomości i z niej dopiero otrzymują one swój jakościowy sens¹⁶².

W każdej formie symbolicznej zawiera się jej specyficzna składnia (*Syntax*) – nie tylko w formie języka. „Istnieją tego rodzaju 'składnie' dla każdej symbolicznej formy: składnia poezji, malarstwa, rzeźby, architektury, składnia namysłu religijnego". Składnie te „da się sprowadzić do pewnych 'źródłowych postaci', podstawowych form religijnego, rzeźbiarskiego, czy malarskiego przedstawienia"¹⁶³. Różnorodność immanentnych form da się ująć jako system jakości i modalności, które obejmują całość duchowego działania, a co za tym idzie ogół dzieł ducha (kultury).

Owe rozmaite sposoby powiązania tego, co różnorodne, za sprawą których uzyskujemy ową jedność świadomości, każe nam spróbować złożyć w tablicę kategorii, jaką proponowali choćby Arystoteles czy Kant. Cassirer oczywiście nie zmierza do tego by zaprezentować pełen zestaw owych „podstawowych relacji”, ale by pokazać ich różnorodność i dwoistość. Te, które podaje, traktuje jako „przykłady tego rodzaju źródłowych sposobów odniesienia” i wzoruje na podstawowych czterech grupach kategorii, które możemy znaleźć u Kanta¹⁶⁴. Podpiera się przy tym głównymi założeniami marburskiej

¹⁶² PSF1, s. 25.

¹⁶³ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 129.

¹⁶⁴ KCR, B106.

interpretacji *Krytyki czystego rozumu*, gdzie, jak wspomiano wyżej, Kantowskie „dwa pnie poznania” zostały zredukowane do czystej logiki, zaś formy naoczności wcielone w poczet naczelných funkcji wiązania różnorodności w jedność¹⁶⁵. Cassirer wymienia po prostu podstawowe kantowskie grupy kategorii: p r z e s t r z e ń, c z a s, r z e c z i p r z y c z y n o w o ść akcentując także porządek naoczny, a zatem ich funkcję związaną z przekładem kategorii intelektu na treści naoczne. „To, co pojedyncze, będące, zostaje określone ze względu na swoje przedmiotowe znaczenie, wiążąc się w porządek czasowoprzestrzenny, przyczynowy czy związany z rzeczą i jej własnościami”¹⁶⁶. Logiczne uwarunkowania kategorialne związane z pojęciami trwania, stosunku, ilości, i jakości w zależności od „modalności” świadomości (jako czynnika subiektywnego) i poznania (rozumianego jako czynnik obiektywny) otrzymują zupełnie inne znaczenie i formę.

Takie „przedstawienie ogólnego postępowania wyobraźni przy dostarczaniu obrazu dla pewnego pojęcia”¹⁶⁷ Kant nazywa schematem. W teorii symbolizmu i w marburskiej interpretacji Kanta poszczególne funkcje poznania zawierają w sobie oba pierwiastki, oczywiście także przekształcające się według określonych prawideł. Cassirer przedstawiając te „główne momenty” używa najbardziej pierwotnych określeń, dzięki którym można sobie wyobrazić porządek teoretyczny i naoczny nie odnosząc się do kantowskich „określeń ze względu na

¹⁶⁵ W marburskiej interpretacji Kanta właściwa zmysłowości zdolność ujmowania przedstawień w jedno, czyli synopsja (*Synopsis*) jako czynność porządkowania przedstawień naocznych w formę czasu i przestrzeni [KCR, A97] – staje się rodzajem syntezy (*Synthesis*) „czynności dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem” [KCR, A77/B103].

¹⁶⁶ PSF1, s. 232. Warto zauważyć, że Cassirer odrobiwszy krótko przed powstaniem *Filozofii form symbolicznych* lekcję z fizyki relatywistycznej Einsteina, w pracy tej rozpatruje czas i przestrzeń łącznie jako jedną formę „jakościową”.

¹⁶⁷ KCR, A140/B180. Kantowski „schematyzm czystych pojęć intelektu” dotyczy przekładu kategorii na „czysty obraz wszystkich przedmiotów zmysłów w ogóle, czyli czas” [KCR, B182]. Dalej mamy określenie schematów: „Schematy nie są więc niczym innym jak określeniami czasowymi *a priori* wedle pewnych prawideł, te zaś odnoszą się wedle porządku kategoryj do szeregu czasowego, do treści czasu, do porządku czasowego, a wreszcie do całości czasu w odniesieniu do wszelkich możliwych przedmiotów” [KCR, A145.B 184].

czas” – jak zdefiniowane są w *Krytyce czystego rozumu* schematy. Takie, odwołujące się do najprostszych składowych określenie funkcji „form jakościowych” ma także na celu umożliwienie tego, by w miarę łatwo móc sobie wyobrazić ich rozmaite modalności, bez odwoływania się do terminów charakterystycznych dla danej modalności. Czyste określenie porządku czasowego, przestrzennego, substancjalnego czy przyczynowego znajdujące się poza wszelkimi modalnościami jest oczywiście niemożliwe, jednak niewielka liczba technicznych specyficznych dla danej „formy symbolicznej” odniesień ułatwia to zadanie. Cassirer pisze więc:

Moment ‘współwystępowania’ (*‘Nebeneinander’*), który przedstawia się w formie przestrzeni, o moment ‘następowania po sobie’ (*‘Nacheinander’*), tak jak przedstawia się on w formie czasu – powiązanie określeń bytowych w sposób taki, że jedno z nich ujęte zostają jako ‘rzecz’, inne jako ‘własność’, lub następujące po sobie zdarzenia tak, że jedno jawią się jako przyczyny innych: to wszystko są przykłady tego rodzaju źródłowych sposobów odniesienia¹⁶⁸.

Zgodnie z ideą filozofii transcendentnej, która, jak sądzi Cassirer, a czym zajmiemy się w kolejnej części niniejszej pracy, jest potwierdzona badaniami w zakresie psychologii, powiązanie elementów wrażeniowych zachodzi w wyniku ich apriorycznego porządkowania i wzajemnego odnoszenia. Warunkami możliwości tego powiązania, a co za tym idzie, warunkami przedmiotowości fenomenów postrzeżeń są pewne nieredukowalne podstawowe formy syntezy. Nie da się oczywiście wyprowadzić pojęć syntetyzujących doświadczenie oraz gwarantujących jego jedność i spójność z treści pojedynczych impresji na zasadzie indukcji czy asocjacji. Następowanie po sobie i jednoczesność, występowanie obok siebie i w jednym miejscu, tożsamość i różnica, jedność i wielość, odniesienie do samego siebie i do czegokolwiek innego stanowią podstawowe formy syntezy, ujmowanie różnorodności w jedność i „nieredukowalne ‘jakości’ świadomości”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Tamże.

¹⁶⁹ PSF1, s. 26.

Kantowskie formy naoczności i kategorie intelektu stanowiłyby zestaw właśnie takich nieredukowalnych „jakości” powiązania elementów doświadczenia, jednak charakterystyczny tylko dla jednej i z punktu widzenia całości kultury, dość ograniczonej i wąskiej modalności – modalności zmatematyzowanego przyrodoznawstwa w jego wersji galileuszowsko-newtonowskiej. Poznanie naukowe nie stanowi jedyne, ani nawet pierwszorzędne wzorca naszego poznania w ogóle. Nie tylko w jego obrębie możliwa jest wiedza mająca przedmiotowy charakter. „Filozofia form symbolicznych – pisze Cassirer – nie skupia spojrzenia jedynie, ani nawet w pierwszej linii na czysto naukowe, ścisłe pojęcia świata, lecz na wszystkie kierunki rozumienia świata. Próbuje ująć to ostatnie w jego wielopostaciowości, w całości i wewnętrznym zróżnicowaniu jego wyrazów”¹⁷⁰.

Składnie poszczególnych obszarów ujmowania rzeczywistości nie należą jednak do różnych nieprzekładalnych na siebie światów. Są momentami ogólnego systemu kultury, nie zaś elementami zbioru jej dziedzin. Zasadne staje się zatem pytanie o funkcję budowy tego systemu.

Filozofia nie może się zadowolić pytaniem o formę i strukturę poszczególnych regionów kultury, o strukturę języka, sztuki, prawa, mitu i religii. Im głębiej wnika ona w tę strukturę, tym wyraźniej i bardziej palący staje się dla niej problem całości.

Poszczególne regiony kultury nie pozostają niepowiązane obok siebie, lecz stanowią jej momenty wydedukowane z zasady jedności świadomości symbolicznej jako transcendentalnego warunku jedności różnorodności przedstawień. Pozostajemy tu bowiem w paradygmacie kantowskim, zgodnie z którym, „[m]usi [...] dać się znaleźć transcendentalne podłoże jedności świadomości w syntezie różnorodności wszelkich naszych danych naocznych, a więc także w syntezie pojęć przedmiotów w ogóle, a stąd także wszelkich przedmiotów doświadczenia”¹⁷¹. Zasada ta zostaje przez

¹⁷⁰ PSF3, s.14.

¹⁷¹ KCR, A 106.

Cassirera rozszerzona nie tylko poza zasadę konieczności wyznaczającej wraz z powszechną ważnością specyfiki twierdzeń matematycznego przyrodoznawstwa w jego kantowskim rozumieniu, lecz oznacza dla Cassirera również transcendentalny warunek możliwych form rozumienia. Celem tak rozumianej krytyki poznania jest

[...] filozoficzna systematyka ducha, w której każda poszczególna forma otrzymałaby swój sens jedynie ze względu na zajmowaną przez siebie pozycję, w której jej zawartość i jej znaczenie byłyby wyznaczone przez bogactwo i szczególny charakter odniesień oraz powiązań łączących ją z innymi energiami duchowymi i wreszcie z ich całością¹⁷².

W omawianej koncepcji różnorodności ujmowanego materiału towarzyszy różnorodność i nieskończoność form jego ujmowania. Transcendentalizm w wydaniu Cassirerowskim charakteryzuje nie tylko zestawianie ze sobą i porównywanie różnych „stanów rzeczy”, lecz także porównywanie i zestawianie ze sobą różnych form ich ujmowania poprzez funkcję jedności znaczenia, nie zaś tylko funkcję jedności wyjaśniania przyczynowego. Nieskończona rozległość i zróżnicowanie tego, co ujmowane, nie jest odnoszona do jednego tylko absolutnego punktu odniesienia, który stanowi rodzaj substancji czy eteru, względem którego można dokonywać jedynie właściwych pomiarów, lecz posiada różne wymiary, w których „jakości” poznania teoretycznego, pierwotne relacje umożliwiające wszelką rzeczywistość i przedmiotowość otrzymują różne wymiary – różne modalności, sposoby rozumienia, odnoszące się jednak do podstawowego rozumienia czasu jako następowanie po sobie, przestrzeni jako współwystępowania itd., itp¹⁷³.

¹⁷² PSF₁, s. 14.

¹⁷³ W pierwszych trzech tomach *Filozofii form symbolicznych* Cassirer wyróżnia trzy podstawowe modalności – język, mit, naukę. W *Eseju o człowieku* do tego zestawu dodaje religię, historię i sztukę. W jednym z tekstów wyróżnia także technikę (*Form und Technik*, ECW17). W tym samym tekście napomyka także o ekonomii (*Wirtschaft*), państwie (*Staat*), moralności (*Sittlichkeit*) i prawie (*Recht*). Tamże, s. 142. Jak można się domyślić, zestawu takiego nie da się wyczerpać, bowiem jest budowany na zasadzie relacyjnej.

Systemy poznania reprezentowane przez ujęcie dogmatyczno-metafizyczne i przez ujęcie krytyczne odróżniają się zatem od siebie także tym, że to drugie nie uznaje tylko jednego uprzywilejowanego pojęcia poznania, jakiejś jednej uprzywilejowanej jego formy – jak ma to miejsce choćby w systemie Hegla¹⁷⁴ – lecz dopuszcza wszechstronną różnorodność form poznawczych. Obok nieskończoności tego, co ujmowane, dopuszcza też różnorodność tego, co ujmuje, a także rozmaite „poziomy” rozważania tego, co ujmowane, zgodne z określonymi prawami budowy złożonego systemu poznania. „Różne sposoby duchowego formowania zostają rozpoznane jako takie i nie próbuje się ich przyporządkować do jakiegoś jednego jedyne go rozwijającego się w prosty sposób szeregu¹⁷⁵. Zamiast „prostego” systemu pojęć otrzymujemy system „złożony”, w którym każda forma ujmowania może uczestniczyć w kilku poziomach formowania, na każdym z nich jednocześnie zachowując swój szczególny charakter i zarazem ogarniając kolejne pola obszaru poznania, a wszystko to stosownie do określonego prawa, który pozwala na wzajemne odnoszenie do siebie owych różnorodności. By zróżnicować te poziomy Cassirer wprowadza rozróżnienie między „jakością” i „modalnością” form symbolicznych.

Pod pojęciem ‘jakości’ jakiegoś określonego odniesienia będziemy rozumieli szczególny rodzaj powiązania, mocą którego wytwarza ono wewnątrz pewnych całości świadomości szeregi, które podlegają jakiemś specjalnemu prawu przyporządkowania. Tak choćby ‘współwystępowanie’ wobec ‘następowania po sobie’, forma symultaniczna wobec sukcesywnego powiązania, stanowi tego rodzaju samoistną jakość¹⁷⁶.

Formy „jakościowe” będą zatem tymi formami, które są konstytutywne dla każdej możliwej rzeczywistości. Stanowią formy odniesienia do siebie poszczególnych momentów rzeczywistości, są jej szkieletem, inwariantami. Mają moc nadawania jakości, czyli różnicowania, wyodrębniania z tła i odróżniania od innych przedmiotów – są zatem

¹⁷⁴ Na ten temat w rozdziale 2.1.1 „Hegel i fenomenologia ducha” w tej książce.

¹⁷⁵ PSF1, s. 27.

¹⁷⁶ Tamże.

warunkami możliwości przedmiotowości w ogóle. Już przy okazji pracy nad książką poświęconą współczesnej mu fizyce – dokładnie zaś fizyce relatywistycznej – Cassirer zauważa, że nie jest to bynajmniej jedyny, ani nawet w żaden sposób uprzywilejowany obszar nadawania przedmiotowego znaczenia. Czytamy w pracy *O teorii względności Einsteina*:

W momencie, w którym wykraczamy poza obszar fizyki i w którym zmieniamy nie tyle środki, co cel poznania, wszystkie poszczególne pojęcia otrzymują nowy aspekt i formę. Każde z tych pojęć oznacza coś innego, zależnie od ogólnej ‘modalności’ świadomości i poznania, z którą jest powiązana i z której jest rozpatrywana. Mit i poznanie naukowe, logiczna i estetyczna świadomość są przykładami takich różnych modalności. Na tych różnych obszarach występują pojęcia o tych samych nazwach, ale posiadające odmienne znaczenie. Myśleniu mitycznemu nie jest obca pojęciowa relacja, którą na ogół nazywamy ‘przyczyną’ i ‘skutkiem’, lecz tutaj jej znaczenie w specyficzny sposób różni się od znaczenia, jakie posiada w myśleniu naukowym, a w szczególności w myśli matematycznej i fizycznej. Podobnie wszystkie podstawowe pojęcia ulegają charakterystycznej intelektualnej przemianie znaczenia, kiedy prześledzimy je na różnych polach intelektualnych rozważań¹⁷⁷.

Poszczególne przedmioty zatem w odniesieniu do poszczególnych modalności ujmowania podstawowych form jakościowych mogą w stosunku do tego samego materiału przyjmować różne znaczenia. W odniesieniu do formy przestrzeni Cassirer pisze:

Jedność przestrzeni, którą budujemy sobie w estetycznym oglądzie i twórczości, w malarstwie, w plastyce i architekturze, należą do zupełnie innego poziomu, niż te, które się przedstawiają w określonych geometrycznych twierdzeniach i w jakiejś określonej formie geometrycznej aksjomatyki. Tutaj obowiązuje modalność pojęcia logiczno-geometrycznego, tam modalność artystycznej wyobraźni przestrzennej – tutaj przestrzeń zostaje pomyślana jako ogół niezależnych od siebie określeń, jako system ‘przyczyn’ i ‘skutków’, tam

¹⁷⁷TWE, s. 119.

zostaje ujęta jako pewna całość w dynamicznym wzajemnym przenikaniu się swych pojedynczych momentów, jako naoczna i uczuciowa jedność¹⁷⁸.

Podobnie forma przyczynowości jest charakterystyczna dla wszystkich form modalnych i w każdej z nich otrzymuje inną postać. Także w myśleniu mitycznym mamy do czynienia z formą przyczynowości, która, choć nie jest określona za pomocą praw jak w nauce, jednak nie unika pojęcia przyczyny i skutku. To, co w nauce wykazać można za pomocą działających sił, w micie polega na zbieżności w czasie i przestrzeni (np. zasada *post hoc ergo propter hoc* – sprawcą jest ten, kogo ostatnio widziano w miejscu zdarzenia) czy na podobieństwie kształtów (np. zasada *similia similibus curantur* – najlepszym lekiem na potencję są szparagi lub róg nosorożca). Szereg zjawisk, które wyjaśnia nauka, „wyjaśnia” także mit, czego dowody można znaleźć w mitologiach. Przyczynowość historyczna odbiega od przyczynowości fizycznej. Tam bowiem nie można z równą pewnością przewidzieć skutków wydarzeń, znając jednak skutek, można próbować wskazać jego przyczyny.

Zestawienie modalności mitu i nauki daje najbardziej jaszkrawe przykłady pokazujące zasadę budowy form symbolicznych i zróżnicowanie form jakościowych w zależności od modalności. Jednak w każdej formie można takie różnice wskazać. Czas inaczej jest mierzony w nauce (za pomocą skomplikowanych instrumentów pomiarowych) i micie (za pomocą oglądu intuitywnego – obserwacji zmian w przyrodzie, upływu wody w rzece itd.), ale także w sztuce (jest rozciągany, skracany, cofany w literaturze, odmierzany jest rytmicznie za pomocą metrum w muzyce) czy historii (gdzie nie oznacza zwykłej chronologii, lecz rytm jego upływu wyznacza waga i brzemienność wydarzeń). Wszędzie jednak posiada odniesienie do tego, co nazywamy „następowaniem po sobie” bądź współwystępowaniem.

¹⁷⁸ PSF₁, s. 28. Na temat modalności pojęcia przestrzeni zob. też. E. Cassirer, *Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*, [w:] *Symbol i język*.

Tak jak w prostym czasowym 'teraz' wyrażone zostało zarazem wcześniej i później, czyli podstawowe kierunki biegu czasu, tak w każdym „tutaj” ustalamy już jakieś 'tu' i 'tam'. Szczególna pozycja nie jest dana przed systemem pozycji, lecz tylko przez wzgląd na niego i w korelacyjnym do niego odniesieniu¹⁷⁹.

Kolejną formą jakościową, która służy wyodrębnieniu różnicowaniu i porównywaniu w obrębie poznania jest forma powiązania „p r z e d m i o t o w e g o”, zwana także przez Cassirera formą „rzecz-własność”. Określenie rzeczy i jej własności także nie wynika z nagromadzenia wrażeń zmysłowych, ale z jakości przedmiotowej, która pozwala na określenie w odniesieniu do charakterystycznej funkcji symbolicznej i uznanie owych wrażeń za „własności” przysługujące jakiejś „rzeczy”, która dzięki temu zostaje przeciwstawiona innym i zyskuje przedmiotowy charakter. Cassirer używa następującego przykładu:

Kiedy połączymy odczucie rozciągłości, słodyczy, szorstkości i bieli w przedstawienie 'cukru', jako pewnej jednolitej rzeczowej całości, to jest to możliwe tylko, o ile każda z tych jakości z osobna zostanie pomyślana źródłowo jako określona w odniesieniu do tej całości¹⁸⁰.

Ów przedmiotowy charakter związany z trwałością i niepowtarzalnością jest jednak tutaj także zawsze relatywny i oddziela to, co relatywnie trwałe od tego, co relatywnie zmienne, nie odwołując się od absolutnego punktu odniesienia, za pomocą którego można by zmierzyć i ująć „własności istotne”. Wówczas zostają oddzielone relatywnie stałe rzeczy jako „nośniki” swych relatywnie zmiennych własności, które da się wskazać za pomocą odniesienia do wszystkich pozostałych form jakościowych, a zatem w przebiegu czasu (dzięki któremu możemy mówić o trwałości i zmianie), bądź w konfiguracji przestrzennej, dzięki której możemy mówić o przestrzennej jedności własności¹⁸¹.

¹⁷⁹ PSF1, s. 34. „Wszystko, co obecne – czytamy w *Fenomenologii poznania* – odnosi się swym sensem do tego, co minione, tak jak to, co minione, wymaga powiązania z tym, co obecne w świadomości”. PSF3, s. 228.

¹⁸⁰ PSF1, s. 35.

¹⁸¹ Oczywiście widać tu, że rozróżnienie form jakościowych jest przeprowadzone *in abstracto*, bowiem formy te stanowią formy ujmowania przedmiotowego, a zatem

Poszczególne punkty w przebiegu czasu posiadają swoją wartość i swe znaczenie jedynie dzięki pozycji, jaką na linii czasu zajmują (jeśli modalność określa czas jako liniowy). Znaczą zatem dopiero w odniesieniu do pewnego kompleksu, pewnej całości określeń czasowych, które znowu mogą posiadać różny charakter w odniesieniu do określonej modalności ujmowania czasu. Każda z modalności zawiera jednak odniesienie do pierwotnej funkcji „następowania po sobie”, która niezależnie od modalności funduje jakość, dzięki której możemy budować przedmiotową formę fenomenów. Podobnie każde określenie przestrzenne ma swój sens jedynie w jakimś układzie odniesienia, pojęcie przyczynowości w odniesieniu do specyficznego rozumienia wzajemnego stosunku zdarzeń, a jakościowe określenie „rzeczy i jej własności” może zajść jedynie w odniesieniu do jakiejś teorii poznania i znaczenia, jakie wiąże się z „trwałością i przysługiwaniem czemuś”. Odniesienia te są już źródłowo zawarte w tym, co odnoszone i stanowią „formy symboliczne”. Wszędzie poszczególne elementy będą czerpały swe znaczenie z „podstawowego charakteru świadomości symbolicznej”¹⁸², zgodnie z którym całość nie jest jedynie nagromadzeniem części, lecz jest wobec nich pierwotna, gdy idzie o nadającą znaczenie formę, dzięki której każda z części zostaje określona w swej specyficy i zajmuje swą niepowtarzalną pozycję w danym kompleksie. Podsumowując:

Wszystko, co pojedyncze należy tu już źródłowo do jakiegoś określonego kompleksu i wyraża w sobie regułę tego kompleksu. Dopiero ogół tych reguł jednak wytwarza prawdziwą jedność świadomości jako jedność czasu, przestrzeni, przedmiotowego powiązania itd.¹⁸³.

warunki możliwości przedmiotowości w ogóle. Stąd rzadko możemy mówić o przedmiotach, budowanych w oparciu o tylko jedną z nich. Przykładem mogą być czysta geometria (mówiąca o czystych stosunkach przestrzeni) czy czysta matematyka (mówiąca o czystych stosunkach w czasie). W tej kwestii jednak po więcej szczegółów, jak pisał Liebmann, „należy wrócić do Kanta”, a zwłaszcza do jego „Estetyki transcendentalnej”, zob. KCR, B33–B73.

¹⁸² PSF1, s. 35.

¹⁸³ Tamże.

Wprowadzenie modalności form symbolicznych pozwala na przełamanie Kantowskiej jednostronności rozumienia przedmiotowości poznania. Podstawowym pojęciem dla tejże przedmiotowości staje się pojęcie formy, które obejmuje wszystkie modalności ujmowania różnorodności w jedność. Nie idzie tu, jak u Kanta, o „powszechną ważność i apodyktyczną pewność”, lecz wspomnianą już możliwość „porozumienia od *Dasein* do *Dasein*” na mocy podstawowej funkcji formowania symbolicznego. W Cassirerowskim podziale form symbolicznych na jakościowe i modalne otrzymujemy konkretyzację postulatu filozofii transcendentальной polegającego na różnorodności form ujmowania, nie zaś tylko na różnorodności tego, co ujmowane. Nie tylko różnorodność „tego, co dane” może zostać ujęta na szereg różnych sposobów, ale także te sposoby przedstawiane są rozmaicie w zależności od modalności, od formy intelektualnego ujęcia, od systemu odniesienia. Te zależności Cassirer przedstawia następująco:

Oznaczmy choćby schematycznie rozmaite sposoby odniesienia – takie jak relacja przestrzeni, czasu, przyczynowości itd. – jako R_1, R_2, R_3, \dots wówczas do każdego z nich należy jeszcze szczególny ‘indeks modalności’ m_1, m_2, m_3, \dots który podaje, w ramach jakiego związku funkcyjnego czy znaczeniowego jest on ujmowany¹⁸⁴.

Za pomocą „indeksu modalności” oddzielamy od siebie poszczególne obszary duchowego formowania, w których możemy odnosić się do różnego rozumienia prawdy, przyczynowości, czasu przestrzeni czy rzeczy. Określamy zatem zakres obowiązywania twierdzeń, które odnoszą się do owej sfery rzeczywistości. Nie jesteśmy jednak pozbawieni tym samym możliwości odnoszenia jednej modalności do drugiej, te bowiem nie są powiązane agregatywnie, lecz odnoszą się do idei całości jako systemu opartego na jednolitej funkcji świadomości, jako funkcji symbolicznego formowania w jej trzech postaciach – ekspresywnej, przedstawieniowej i znaczeniowej. Każda forma modalna zawiera konstytutywną zasadę budowania organizacji materiału

¹⁸⁴ PSF1, s. 29.



w swym obszarze, odciskającą na nim swe charakterystyczne piętno, każda jednak odnosi się także jako część do ogółu form ducha. Z samej istoty świadomości rozumianej na sposób krytyczny wynika bowiem konieczność ujmowania różnorodności treści jako całościowego kompleksu znaczeniowego¹⁸⁵.

Formy symboliczne stanowią system pojęć transcendentalnych, których struktura da się przedstawić w formie logicznej, jednak

¹⁸⁵ Krytyczne pojęcie świadomości zostanie omówione w dalszej części pracy (s. 142 i nast.).

wzajemnie nie da się sprowadzić żadnej z nich do żadnej innej. Ten Cassirerowski pogląd idzie w parze z najważniejszą bodaj ideą, która przyświeca jego myśli – ideą różnorodności form poznawczych i unikania redukcowania tych form do form li tylko logicznych, co ma ustrzec jego system przed popadnięciem w rozumianą scholastycznie (tak jak scholastyczną metafizykę interpretowano w Marburgu) spekulatywność. „Żadna z tych form – pisze Cassirer – nie da się zredukować do żadnej innej ani z niej wyprowadzić, lecz każda z nich oznacza pewien określony duchowy sposób ujęcia i konstytuuje w nim poprzez niego niejako swą własną stronę ‘rzeczywistości’”¹⁸⁶.

Rozróżnienie podstawowych form ujmowania w świadomości wielości w jedność co do modalności i jakości, a co za tym idzie możliwość rozpoznania specyfiki przedmiotowych form poznania, było zdaniem Cassirera niedostępne dla „tradycyjnej psychologii” (co dla niego oznacza psychologię „elementarną”). Zwrócenie uwagi na fakt, że pojęcie asocjacji mające rozwiązać i rzeczywiście rozwiązujące wszystkie problemy psychologii elementarnej stanowi klucz otwierający wszystkie drzwi – wyłamując przy okazji wszystkie zamki, ma być, jak chce sądzić Cassirer, zasługą wspomianej psychologii postaci. Ten nurt psychologii ma być jego zdaniem wzorcowym przykładem umożliwiającym zachowanie specyfiki elementów w kompleksowej całości zbudowanej na systemie podstawowych relacji czy „inwariantów”. Zadaniem takiego obrazu świata nie jest redukcja do prostych elementów, czy ogólnych praw, w wyniku czego otrzymujemy uproszczony obraz świat, lecz właśnie wykazanie odrębności i swoistości każdej z form jego ujmowania przy jednoczesnej, także „dialektycznej” jedności, na pierwszy rzut oka niemożliwych do pogodzenia sfer. W swym *Eseju o człowieku*, Cassirer następująco określa zadanie tak rozumianej filozofii,

¹⁸⁶PSF1, s. 7. W jednym ze swych studiów Verene twierdzi, że da się wyprowadzić z trzech podstawowych form wszystkie pozostałe, ponieważ odpowiadają one trzem funkcjom symbolu. Zob. D. V. Verene, *Cassirer's Concept of a Philosophy of Human Culture*, [w:] *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, red. C. Hamlin, J. M. Krois, New Heaven – London 2004, s. 23.

Filozofia nie może zaniechać poszukiwania podstawowej jedności w tym idealnym świecie. Ale jedności tej nie myli z prostotą. Nie przeocza napięć i tarć, mocnych kontrastów i głębokich konfliktów między różnymi siłami człowieka. Tych sił nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika. Zmierzają one w różnych kierunkach i przestrzegają różnych zasad. Ale ta różnorodność i wielokierunkowość nie oznacza niezgody czy dysharmonii. Wszystkie te funkcje uzupełniają się i dopełniają wzajemnie. Każda otwiera nowe perspektywy i ukazuje nam nowy aspekt człowieczeństwa. Element niezgody ma własną wewnętrzną harmonię; przeciwieństwa nie wykluczają się wzajemnie, ale pozostają w stosunku wzajemnej zależności: 'zestrojenie napięć przeciwstawnych, jak to widzimy na przykładzie łuku i lutni'¹⁸⁷.

Jedność, o którą tu chodzi, nie jest stałą i utrwaloną formą – jest ciągłym procesem formowania w obrębie stale ewoluującego zestawu wzajemnie powiązanych form. Filozofia form symbolicznych usiłuje ująć wszelkie przejawy duchowej aktywności człowieka i zrozumieć je ich specyficznie określając ich pozycje w całościowym systemie ducha. I w tym sensie jest jego *f e n o m e n o l o g i ą*.

¹⁸⁷ *Esaj*, s. 359.

2.
FENOMENOLOGIA
FORM SYMBOLICZNYCH

2.1. Cassirer i pojęcie fenomenologii

Pojęcie fenomenologii w odniesieniu do własnej myśli zostało po raz pierwszy użyte przez Cassirera w roku 1922 w pracy *Die Begriffsform im mythischen Denken*. Zapowiadając tam przygotowywany w tym czasie pierwszy tom *Filozofii form symbolicznych* Cassirer pisze, że ma być on poświęcony „fenomenologii form językowych”¹. Sformułowanie „fenomenologia poznania” jest także tytułem trzeciego, najobszerniejszego tomu *Filozofii form symbolicznych*. Część ta, jak wspomniano we wstępie, stanowi najważniejszy chyba metodyczny przewodnik po teorii Cassirera. Z zachowanych notatek i rękopisów wiadomo jednak, że całe największe jego dzieło miało pierwotnie nazywać się „fenomenologią poznania”². Pierwotna wersja strony tytułowej manuskryptu z 1923 roku – zatem roku faktycznego wydania pierwszego tomu jego *opus magnum* – opatrzona była napisem: „Phänomenologie der Erkenntnis. Grundzüge einer Theorie der geistigen Ausdrucksformen. Von Ernst Cassirer. Erster Teil: Das sprachliche Denken. Berlin 1923, Bruno Cassirer Verlag”³. Dzieło to, jak wiadomo ostatecznie ukazało się nakładem wspomnianego w przytoczonej inskrypcji wydawnictwa pod tytułem *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil: *Die Sprache*. Widać zatem, że sprawa ostatecznego tytułu tej pracy ważyła się do ostatniej chwili przed wydaniem oraz jak ważne było dla jej autora podkreślenie specyfiki zawartej tam

¹ E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, [w:] ECW16, s. 3.

² Zob. J. M. Krois, D. Ph. Verene, *Introduction*, [w:] E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Volume Four: *The Metaphysics of Symbolic Forms*, trans. J. M. Krois, New Heaven–London 1996, s. XV–XIX.

³ Zob. okładka niniejszej książki.

wykładni transcendentalizmu, w której centralnym punkcie nie miały mieścić się podmiotowe bądź przedmiotowe formy poznania, lecz fenomen – jako konieczny punkt wyjścia wszelkiej obiektywizacji bądź subiektywizacji. Druga i ostateczna wersja tytułu jest, jak się zdaje, nieco bardziej popularna i ogólna, pierwsza zaś, bardziej techniczna, chyba precyzyjniej oddaje intencje Cassirera. Wersja pierwotna zawiera techniczne terminy, takie jak „fenomenologia poznania” czy „duchowe formy ekspresji”, które stanowią o specyfice całej przedstawionej tam koncepcji. Warto także zwrócić uwagę na zmianę tytułu pierwszej części – ostatecznie wydana pod tytułem *Język (Die Sprache)*, pierwotnie wskazywała na funkcję myślenia charakterystyczną dla tej „duchowej formy ekspresji”, jaką jest język („myślenie językowe” – *Das sprachliche Denken*). Ta forma tytułu została zachowana w drugiej części *Filozofii form symbolicznych*, która nie nazywa się „mit”, lecz *Myślenie mityczne (Das mythische Denken)*.

Można zatem zaryzykować twierdzenie, że filozofia form symbolicznych od początku zatem była pomyślana jako rodzaj fenomenologii i jako taka była rozwijana do ostatnich prac Cassirera. „Celem, do którego dążymy – czytamy także w „późnym” *Eseju o człowieku* – jest fenomenologia kultury⁴. Wzorem dla tej fenomenologii ma być, między innymi, fenomenologia ducha Hegla.

2.1.1 Hegel i fenomenologia ducha

Już wcześniej odniesiono się do problemów terminologicznych i translatorskich związanych z tradycyjnym niemieckim pojęciem *Geisteswissenschaften* – „nauk o duchu”. Należy zwrócić szczególną uwagę na bardzo istotne i głębokie genetyczne związki pojęcia *Geisteswissenschaften* z tradycją heglowską, co całkowicie ginie, kiedy zrezygnujemy, jak często czyni się to w języku polskim, z dosłownego tłumaczenia tego pojęcia zastępując je terminem „nauki humanistyczne”. W szczególności przypadku filozofii Cassirera warto także zaakcentować nieczęsto zauważane w opracowaniach związki jego filozofii form

⁴ *Esej*, s. 34–35.

symbolicznych z Heglowską filozofią ducha. Pierwszym, który zwrócił uwagę i mocno podkreślił związki Cassirera z Heglem, był Donald Phillip Verene. Badacz ten przedstawił ciekawą interpretację pokazującą i akcentującą te związki oraz ich fundamentalną wagę dla pracy marburczyka⁵. Jako pierwszy podjął rzeczywiście systematyczne badania nad filozofią Cassirera (jako pierwszy sięgnął do rękopisów niepublikowanych prac)⁶, ich wyniki zaś stanowiły istotny bodziec dla dalszego rozwoju zainteresowania tą myślą⁷.

Jak wspomniano już przy okazji omawiania odejścia marburczyków od rozwijanej przez nich „krytyki poznania”, ich filozofia miała stanowić lekarstwo na metafizyczny dogmatyzm poprzez zdecydowany zwrot w stronę metodyki nauk szczegółowych. Takie podejście było głównie reakcją na rozumienie filozofii typu heglowskiego, w którym spekulatywne konstrukcje budowane były często w całkowitym oderwaniu od przedmiotowości poznania⁸. Hans-Georg Gadamer, jeden z twórców filozoficznej hermeneutyki i wychowanek szkoły marburskiej, a także bezpośredni uczeń Paula Natorpa, twierdzi jednak w eseju poświęconym filozoficznemu znaczeniu swego nauczyciela, że filozofia szkoły marburskiej, już w samym zarodku – czyli już gdy idzie o Cohenowską interpretację Kanta – była „niejawnym heglizmem”⁹. Cassirer w swych pracach często podkreśla oczywiste związki swojej filozofii z filozofią Kanta, rzadziej odnosi się do Hegla. W jednym ze swych artykułów – poświęconym myśli Natorpa – pisze, że jego filo-

⁵ D. Ph. Verene, *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, „Journal of the History of Ideas”, 30:1, Jan.–Mar., 1969.

⁶ Zob. SMC.

⁷ Zob. J. M. Krois, *Verene and Cassirer: on New Beginnings*, „Clio” 1994. Na temat stosunku fenomenologii Cassirera do fenomenologii Hegla zob. także: Ch. Möckel, *Hegels Phänomenologie des Geistes als Vorbild für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Hegels 'Phänomenologie des Geistes' heute*, red. A. Arndt, E. Mueller, Berlin 2004.

⁸ Na ten temat zob. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 4, [w:] ECW5, s. 1–21. Zob. też A. Lisak, *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem*, s. 11 i nast.

⁹ H.-G. Gadamer, *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps, Festrede zum 100. Geburtstag gehalten am 24. Januar 1954 in der Universität Marburg*, [w:] P. Natorp, *Philosophische*, s. XVI.

zofia, zwłaszcza w późniejszym jej okresie, jest jak „wspaniała fuga, w której po kolei następują po sobie głosy wszystkich innych [poza Kantem – P. P.] wielkich myślicieli idealizmu, od Mikołaja z Kuzy po właśnie Hegla”¹⁰. Głos Hegla ma być w owej fudze najdonioślejszy i najczęstszy, choć rzadko kiedy opatrzony imieniem i nazwiskiem¹¹. To samo można chyba powiedzieć o filozofii Cassirera – zarówno tej „marburskiej”, jak i tej późniejszej – interesującej nas tutaj w największym stopniu.

Filozofia Hegla stanowiła niewątpliwie poważną inspirację do ukształtowania się oryginalnej koncepcji form symbolicznych i bywa przywoływana przez Cassirera literalnie, ale jeszcze częściej obecna w jego teorii w sposób niejawni. Cassirer oczywiście zajmował się nią także jako historyk problemu poznania, bardzo obszernie omawiając ją w trzecim tomie swojej książki *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*¹². Jeżeli jednak możemy mówić o systemowym charakterze jego filozofii, a także o obecności w niej fenomenologii, to z pewnością, co podkreślają badacze ze wspomnianym już Verene na czele, a i, co podkreśla Cassirer, zarówno ów charakter, jak i rozumienie fenomenologii będzie typu heglowskiego.

Kiedy mówię o ‘fenomenologii poznania’ – pisze Cassirer w przedmowie do trzeciego, tak właśnie zatytułowanego tomu *Filozofii form symbolicznych* – nie nawiązuję tym samym do owego nowoczesnego użycia tego słowa, lecz wracam do tego podstawowego znaczenia ‘fenomenologii’, które ustanowił, i które systematycznie ugruntował oraz uzasadnił Hegel¹³.

To Heglowskie rozumienie fenomenologii, jak chce autor powyższych słów, czyni z niej podstawowe pojęcie i narzędzie poznania rozumianego jako systematyka podstawowych duchowych form, w jakich ono się przejawia. Cassirer akcentuje także dynamikę takiego pojęcia feno-

¹⁰ E. Cassirer, *Paul Natorp. 24. Januar 1854 – 17. August 1924*, [w:] ECW16, s. 222.

¹¹ Tamże.

¹² Tenże, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 3. [w:] ECW4, s. 274–363.

¹³ PSF 3, s. VIII.

menologii, zgodnie z którym uzyskanie całokształtu form poznania (co równoznaczne z dotarciem do „prawdy”) nie jest jednorazowe, lecz przebiega jako proces przechodzenia od jednej formy do kolejnej. Możemy mówić tutaj zatem nie tylko o statycznych prawach wzajemnej zależności przejawów ducha, lecz także, a może przede wszystkim, o prawach ich rozwoju. Cassirer wielokrotnie podkreśla ten rozwój jako podstawową zasadę wszystkich form symbolicznych, odnosząc się chociażby do stopniowości i systematycznego powiązania, jakie zachodzi pomiędzy formami mitu, języka i sztuki także w ich historycznych przejawach¹⁴. Często wówczas odwołuje się właśnie do *Fenomenologii ducha*, zgodnie z którą, jak twierdzi: „Cel tego rozwoju nie leży w tym, by duchowy byt został ujęty i wyrażony nie tylko jako substancja, lecz „również jako podmiot”^{15,16}.

Prawda, o którą tutaj Cassirerowi chodzi, nie jest prawdą raz na zawsze zamkniętą, rozumianą jako pewna „rzecz w sobie”, lecz prawdą funkcjonalnego rozwoju ducha jako funkcjonalnej całości. Stąd też główną różnicą, jaką akcentuje w swych odwołaniach do filozofii Hegla, jest różnica rozumienia funkcji i wymiarów tego rozwoju, który u autora *Fenomenologii ducha* ma, zgodnie z wykładnią Cassirera, prowadzić do oparcia w logice i nie dopuszczać innych, intuitywnych, a więc czysto „fenomenologicznych” sposobów obiektywizacji. Ogół form duchowych oparty na związkach logicznych wyprowadzonych z jednej zasady miałby charakter „całości konkretnej”. Taki rodzaj całości jest według Cassirera charakterystycznym wyznacznikiem nowożytnych systemów idealistycznych – począwszy od Kartezjusza, a skończywszy właśnie na Heglu¹⁷. Idealistyczna różnorodność możliwych postaci obiektywizacji ducha jest wywodzona z jednej zasady, Cassirer zaś zmierza do tego, by systematycznej nieskończoności obiektywizacji towarzyszyła także systematyczna nieskończoność zasad, które mogą wykroczyć poza jednowymiarowość logiki, choćby

¹⁴ Zob. PSF2, s. 32.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1, Warszawa 1963, s. 24.

¹⁶ PSF2, s. 32.

¹⁷ Zob. PSF1, s. 13.

dialektycznej. Ta otwiera poznanie na rozwój, jednak determinuje ten rozwój – a tym samym hipotetycznie „domyka” system w postaci możliwego do wyczerpania zestawu form, zmierzając do systemu „wiedzy absolutnej”, do rodzaju „konkretnej” całości. Czysta logika służy wprawdzie za „prototyp” i „wzorzec” uzyskiwania „prawdy” dla systemu form ducha, jednak nie wyczerpuje możliwości ich kształtowania, ani kształtowania przez nie. W utworzeniu tego wzorca Hegel ma, zdaniem Cassirera, niepodważalne zasługi. Po stronie obiektywnej – zatem po stronie „substancji”, system możliwości formowania, rzeczywiście zmierza do niedoścignionego ideału logiki, jednak w Heglowskiej logice zaniedbuje stronę subiektywną, w której duch wyraża się nie tylko jako substancja, ale „również jako podmiot”. W swojej *Filozofii form symbolicznych* Cassirer następująco charakteryzuje Heglowską koncepcję:

Duch zamyka wszelki ruch swych postaci w absolutnej wiedzy, używając tu czysty element swego istnienia, pojęcie. W tym jego ostatecznym celu są jeszcze co prawda zawarte, jako momenty, wszystkie wcześniejsze stadia, które przebiegł, ale właśnie jedynie jako momenty. Tym samym wydaje się, że także tutaj z wszystkich duchowych form prawdziwa autonomia przyznana jest tylko formie logicznej, formie pojęcia i poznania. Pojęcie nie jest tylko środkiem przedstawienia konkretnego życia ducha, lecz jest właściwym substancjalnym elementem samego ducha. Co za tym idzie, wszelki duchowy byt i proces, niezależnie od tego jak specyficzny charakter by posiadał, jest ostatecznie odnoszony i redukowany niejako do jednego jedynego wymiaru – i dopiero w tym stosunku zostają ujęte jego najgłębsze treści i jego właściwe znaczenie¹⁸.

System idealistyczny Hegla miał w zamierzeniu tendencje wszechwyjaśniające. Jego filozofia stawiała sobie za zadanie wyjaśnienie całości zjawisk jako jedności rozumnej formy pojęciowej oraz treści pojęcia. Hegel chciał przekroczyć kantowski model epistemologii rozumiany jako teorię „dwóch światów” – dwóch „pni poznania”. Kant, przeciwstawiając intuitywną treść doświadczenia transcendentálnym

¹⁸ Tamże.

kategoriom podmiotu poznawczego, ustanowił nieprzewycięzalny, przynajmniej w niektórych interpretacjach tej myśli, dualizm: treści doświadczenia oraz formy rozumowej. Rzeczywistość nie dawała się całkowicie rozpuścić w poznaniu pojęciowym, wymagała wsparcia na „drugim pniu” poznania – naoczności zmysłowej. Hegel uznał, że wszystkie zjawiska są inteligibilne, tzn. w treści doświadczeniowej da się odnaleźć cząstkę rozumności. Rzeczywistość w filozofii Hegla była ujmowana z perspektywy świadomościowej (idealnej), w której sfera jawiących się jaźni fenomenów jest predykatywnym rozwinięciem pojęć. Tym samym problem poznania mógł zostać postawiony w zupełnie innej perspektywie: w perspektywie skończoności. Ogół zjawisk stał się rozwijaniem świadomościowych form pojęciowych, stopniowo w toku historii (w czasie) niwelującym historiotwórcze napięcie między swoją treścią idealną (tzn. właściwym znaczeniem), a empiryczną manifestacją. Rzeczywistość jawi się zatem w schemacie dialektycznym: abstrakcyjne poznanie rozumowe jest przeciwstawione treściom empirycznym, innobytowi. W fazie syntetycznej rozum ujmuje wyobcowane treści doświadczeniowe jako wyraz własnej (eksterioryzowanej) aktywności. Cassirer traktuje kantowskie przeciwstawienie jako przeciwstawienie jedynie metodyczne, Hegel zaś usiłuje je przewyciężyć sprowadzając oba elementy do metafizycznej jedności. Zdaniem Cassirera w wysiłkach tych zgubił, „w obszarze filozofii ducha to, co idealne w tym, co faktyczne, zaś w obszarze filozofii przyrody to, co faktyczne w tym, co idealne”¹⁹.

Osobliwością myślenia Heglowskiego było jednak nie tylko pojmowanie rzeczywistości w perspektywie inteligibilnej projekcji poznawczej ducha absolutnego (transcendentalny podmiot filozofii transcendentalnej został zastąpiony duchem, czyli wielością współmyślących i współdziałających podmiotów), lecz również takie ujęcie procesu poznania, w którym duch, odkrywając kolejne własne postaci, zmierza ku wiedzy absolutnej, czyli takiej, w której proces poznawczy zostaje zakończony. Hegel określał filozofię jako system, który dyskursywnie (w sposób racjonalny, uporządkowany) wyjaśnia całość

¹⁹ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 3, [w:] ECW4, s. 363.

rzeczywistości (przeszłość, teraźniejszość, przyszłość) z punktu widzenia konieczności. Tak rozumiany idealizm nieuchronnie zmierza do tego, co w Marburgu nazywano „dogmatyczną filozofią spekulatywną” i co stanowiło jeden z najważniejszych – negatywnych – punktów odniesienia w próbach budowania tam własnych koncepcji. Cassirer pisze w *Logice nauk o kulturze*, że „filozoficzna ambicja Hegla zmierzała ku temu, by pojednać przyrodę z ideą. Jednak zamiast tego pojednania dochodzi u niego jedynie do podporządkowania przyrody idei absolutnej”²⁰.

Stosunek nauki Cassirera do nauki Hegla można chyba w jakimś stopniu odtworzyć nawiązując do próby charakterystyki tego stosunku, jaki znajdujemy w słynnej rozprawce Natorpa *Kant und die Marburger Schule*, w której jeden z twórców marburskiej szkoły stara się umiejscowić doktrynę marburską na mapie filozoficznych idei. Tam też bezpośrednio porównuje marburski transcendentalizm z transcendentalizmem Heglowskim, wskazując na bliskie podobieństwa, lecz także stanowczo akcentując różnice. „Nie ma wątpliwości, co do tego, że w rezultacie zbliżyliśmy się poniekąd do wielkich idealistów, zwłaszcza do Hegla” – pisze Natorp, by kilka zdań później dodać – „Ale mimo to pozostają przecież głębokie różnice”²¹. Podawane tam podobieństwa związane są głównie z systemowym charakterem obu koncepcji, różnice zaś z samym rozumieniem systemu.

Systematyczność myśli jest u marburczyków związana z przedstawianą już koncepcją relatywności poznania opartej na możliwości wskazania logicznej funkcji prawidłowości wszelkich zjawisk, a co za tym idzie idealnego ich powiązania, wystrzega się jednak wszelkiej absolutyzacji. Filozofia Hegla zaś, pisze Natorp, „wystąpiła z roszczeniem, że przedstawia koniec filozofii, filozofię absolutną, będącą zara-

²⁰ *Logika*, s. 60.

²¹ P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, s. 256–257. Na podobieństwa neokantyzmu i heglizmu wskazywał w tamtych czasach także Ernst von Aster w pracy: *Neokantianismus und Hegelianismus. Eine philosophische Parallele*, [w:] *Münchener Philosophische Abhandlungen*, red. A. Pfänder, Leipzig 1911, s. 1–25. Zawartą tam ocenę Natorp uznał za trafną.

zem nauką absolutną²². I w systemie Hegla i w nauce marburczyków prawidłowość myślenia ma zarazem wytwarzać samą treść myślenia – „tylko samo myślenie może wytworzyć to, co może uchodzić za byt”²³ pisał Cohen w jednej ze swych prac. Według Natorpa jednak zadanie rozwijanej wówczas w Marburgu „krytyki poznania” jest znacznie skromniejsze: ma ona być metodą poznania kultury w jej dynamice i ciągłym, nieskończonym rozwoju, nie zaś logiką bytu w jego całości i zwartości. Poniższy fragment obrazowo referuje tę różnicę, przy okazji wyjaśniając raz jeszcze specyfikę marburskiego relacjonizmu w oparciu o ulubioną Natorpowską analogię poznania jako równania:

Dobrze rozumiemy, podobnie jak Hegel: to, co ma być poznane, równa się x tylko w odniesieniu do funkcji samego poznania; zgodnie z bliską analogią jako x równania poznania, którego całe znaczenie właśnie jako x (to znaczy jako tego, co ma być określone) staje się zrozumiałe tylko w odniesieniu do równania i danych równania, a mianowicie prawidłowych sposobów określenia myślenia. Ale widzieliśmy, że to ‘równanie’ naszego poznania ma taką właściwość, że prowadzi w rachunku w nieskończoność, że więc x nigdy nie jest ostatecznie określone przez A , B , C itd.; pomijając to, także szereg A , B , C itd. nie może być nigdy pomyślany jako zamknięty, lecz musi być pomyślany jako zdolny do ciągłego rozszerzania. Ale Hegel ciągle pozwala widzieć irracjonalne, jako bez reszty rozwiązywalne w tym, co racjonalne, i tym sposobem wszystko jest dla niego myśleniem, a myślenie jest wszystkim. Także dla nas wszystko jest myśleniem a myślenie jest wszystkim, ale w zupełnie innym znaczeniu; jak się mówiło wobec autentycznie heglowskiego zobowiązania socjalizmu w marksizmie: droga jest wszystkim, cel – niczym. Hegel wierzy, że jeśli nie dopiąć celu, to przecież – co wychodzi na to samo – drogę w jej całości trzeba opanować logicznie. Jednym słowem jest i pozostanie absolutystą²⁴.

²² P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, s. 257.

²³ H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis*, 2. verb. Aufl., Berlin 1914, s. 81.

²⁴ P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, s. 257–258.

Myślenie marburskie jako swój główny cel myślenia wskazywało po kantowsku właśnie drogę – metodę jako drogę, jako „zmierzenie ku”, jako ciągle zbliżanie się do nieskończonego odległego celu poznania w oparciu o system funkcji, dla Hegla zaś system ma charakter skończony i zamknięty. Tę różnicę można ująć jako różnicę między systematycznością poznania a jego systemowością.

Heglizm Cassirera jest oczywiście znacznie bardziej skomplikowany. Cassirer, zwłaszcza z okresu, który interesuje nas tu najbardziej, okresu, w którym był już w pełni ukształtowanym filozofem budującym swą własną oryginalną doktrynę, na pewno czerpał jeszcze sporo z nauki swych wielkich nauczycieli, jednak przynajmniej równie duża część jego koncepcji stanowiła jego własny twórczy wkład. Jak argumentowano powyżej Cassirerowska metoda, to ta, którą, po oczywiście znacznych modyfikacjach, wyniósł z Phillips Universität – do pewnego stopnia zatem, dla charakterystyki jego stosunku do nauki Hegla, można by próbować pójść po śladach Natorpa. Jest jednak sporo bezpośrednich nawiązań samego Cassirera, które mogą posłużyć jego ilustracji i wyjaśnieniu.

Cassirer, co oczywiste, także wystrzegał się wszelkiego absolutyzmu, choć w swej metafizyce form symbolicznych bezpośrednio odwołuje się do Hegłowskiego stwierdzenia, że „prawda jest całością”²⁵. Rozumiane relacyjnie i rozważane już powyżej Cassirerowskie pojęcie całości nie może jednak zmierzać ku dogmatycznej metafizyce, gdzie wszelka realność zredukowana jest do logiki, lecz może znaleźć swą realizację jedynie w systemie form symbolicznych²⁶. Stąd Cassirer w swych odniesieniach do Hegla kładł największy nacisk i czerpał najwięcej inspiracji z jego *Fenomenologii ducha*, nisko ceniąc i uznając *Naukę logiki* za niewłaściwy kierunek rozwoju myśli tego filozofa, zaprzepaszczaający wszystkie nadzieje, jakie się z nią wiązały²⁷.

Na temat stosunku samego Cassirera do Hegla możemy także wnioskować na podstawie obszernego fragmentu trzeciego tomu jego pracy historycznej *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und*

²⁵ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 199.

²⁶ Zob. PSF1, s. 15 oraz tamże, s. 83.

²⁷ Zob. PSF1, s. 13.

Wissenschaft der neueren Zeit, w którym zestawia ze sobą idealizm absolutny i krytyczny. „Także metoda transcendentalna domaga się zupełnej, spoczywającej na zasadach apriorycznych systematyki naczelných pojęć – ale nie zawiera systematycznego principium wywodzenia, na mocy którego rozwija się jedno pojęcie z drugiego”²⁸. W idealizmie krytycznym jedność poszczególnych pojęć apriorycznych jako warunków możliwości doświadczenia nie wynika z ich treści, lecz jedynie z ich wspólnej funkcji jako właśnie warunków możliwości doświadczenia. Stąd też mamy do czynienia z ich różnorodnością, którą wyraża także modalność podstawowych form doświadczenia, takich jak czas, przestrzeń czy przyczynowość w stosunku do poszczególnych obszarów przedmiotowych. Owa jedność jest funkcjonalna, nie zaś treściowa, całość zaś, z którą mamy tutaj do czynienia, polega na idei całości, z której za pomocą analizy krytycznej zostają „wtórnie wyprowadzone” poszczególne jej części rozwijając się w odniesieniu do możliwego doświadczenia, co można zilustrować następującym cytatem z *Krytyki czystego rozumu* Kanta.

Rozum bowiem nie jest [...] zdolny do [wydawania] za pomocą idei żadnego sądu syntetycznego, który by posiadał ważność obiektywną. Za pomocą pojęć intelektu zaś wytwarza on wprawdzie zasady pewne, ale wcale nie bezpośrednio [wyprowadzone] z pojęć, lecz zawsze tylko pośrednio przez odnoszenie się tych pojęć do czegoś całkiem przypadkowego, mianowicie do możliwego doświadczenia. Sądy te bowiem, jeżeli założy się doświadczenie (lub coś jako przedmiot możliwych doświadczeń), są wprawdzie apodyktycznie pewne, lecz same w sobie (bezpośrednio) nie mogą nawet być poznane *a priori*²⁹.

Ten element „przypadkowości”, stanowi o głównej zasadzie logiki transcendentalnej jako odnoszącej się właśnie do pewnych treści przedmiotowych – a zatem niemożliwych do logicznego określenia co do treści, lecz tylko co do formy, a i to zawsze za pośrednictwem doświadczenia. Konieczność empirycznego powiązania jest możliwa do osiągnięcia tylko przy odniesieniu do warunków moż-

²⁸ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 3, [w:] ECW4, s. 335.

²⁹ KCR, B 165.

liwoci doświadczenia – jako systemu zasad syntezy. U Kanta, jak już wspomniano, także istnieje najwyższa zasada jednocząca – transcendentalna jedność apercpcji, do której jednak w równym stopniu odnoszą się korelatywnie zarówno formy naoczności, jak i czyste pojęcia intelektu. Nie stanowi ona jednak i nie może stanowić zasady, z której można dedukcyjnie wyprowadzić, na mocy li tylko praw logiki wszystkich możliwych form doświadczenia. Dedukcja, jaką można tu przeprowadzić,

jest [...] przedstawieniem (*Darstellung*) czystych pojęć intelektu (a z nimi wszelkiego teoretycznego poznania *a priori*) jako naczelných zasad możliwości doświadczenia, tudzież przedstawieniem tegoż doświadczenia jako określania zjawisk w przestrzeni i czasie w ogóle – wreszcie zaś wyprowadzeniem tego określenia z zasady pierwotnej, syntetycznej jedności apercpcji jako formy intelektu w odniesieniu do przestrzeni i czasu jako pierwotnych form zmysłowości³⁰.

Wyprowadzić możemy zatem system zasad możliwości nie zaś system zasad konieczności doświadczenia, odżegnując się od fatalizmu następstw i wzajemnego odniesienia form. Dla Kanta i Cassirera poszczególne formy są korelatywne i nie zachodzi między nimi stosunek form „niższych” i „wyższych”, „wcześniejszych” i „późniejszych”, przynajmniej w sensie pierwotności substancjalnej. Choć możemy mówić o rodzaju logicznej funkcjonalnej hierarchii, to ma ona jednak miejsce zawsze tylko w odniesieniu do jakiegoś idealnego punktu widzenia³¹. Dla Hegla natomiast zarówno formy logiczne, jak i formy kultury stanowią drabinę, na której szczycie znajduje się filozofia. Drabina ta zbudowana jest według jednej zasady, która nie obowiązuje tylko w obrębie nauki czy moralności, lecz także religii i sztuki – a te w interesującym nas okresie twórczości Cassirera, są dla tego autora szczególnie istotne. W idealizmie krytycznym filozofia poszukuje zasad, według których poszczególne formy kultury są ze sobą powiązane, zachowując ich autonomię, w idealizmie Hegłowskim zaś filozofia wieńczy jedynie

³⁰ KCR, B168–169.

³¹ Zob. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 3, [w:] ECW4, s. 357, przypis 112.

gmach tych form autonomię tę odbierając i narzucając zasady z góry. Kant nie zamierza objąć charakterystycznych dla poszczególnych form kultury rodzajów świadomości i wtłoczyć ich w jakiś wyższy rodzaj, który nimi rządzi. Chce jedynie odkryć warunki ich możliwości i zgodnie z naczelną zasadą filozofii transcendentalnej znaleźć prawa ich przedmiotowości i autonomii. Prawa te nie są narzucone z góry, nie są autorytarnymi cięciami, które można przeprowadzać co prawda zgodnie z jakąś zasadą, ale w oderwaniu od doświadczenia, lecz mają być prawami konstytutywnymi, które tworzą jedność. W odróżnieniu od idealizmu absolutnego Hegla, jak formułuje tę różnicę Cassirer w trzecim tomie swej pracy o problemie poznania,

filozofia krytyczna rozpoznaje te reguły, nie wytwarzając ich jako takich – jej zadanie także tutaj nie polega na tym, by różnorodność form kultury i duchowych zasobów kultury w najdrobniejszych szczegółach wyprowadzić z rozumu, lecz by wykazać jedność rozumu jako taką w jej różnorodnych podstawowych kierunkach, w strukturach i postaciach świata naukowego, artystycznego, moralnego i religijnego³².

Jedność ta nie ma i nie może mieć charakteru konkretnego, który da się zrealizować jako jedność rzeczywistości i filozofii, lecz ma charakter funkcjonalny, który realizuje się jedynie w czynie, duchowej pracy, w ciągłym procesie tworzenia kultury. Ten proces jednak ma u Cassirera – właśnie na wzór heglowski – charakter dialektyczny: zarówno, gdy idzie o relacje pomiędzy poszczególnymi formami symbolicznymi, jak i gdy idzie o relację poszczególnych stopni ich rozwoju³³.

Takich wpływów i nawiązań do Hegla można dostrzec w Cassirerowskiej fenomenologii wiele. Są one często wykorzystywane jako figury eksplanacyjne, przez odwołanie do których Cassirer formułuje własne stanowisko. Nie należy jednak przeceniać ich roli i – doceniając pionierskie badania nad nimi przeprowadzone przez Verene – nie dać się ponieść heglowskiemu charakterowi omawianej tu filo-

³² Tamże, s. 358.

³³ Na ten temat zob. Cassirerowski podział *forma formata – forma formans* (w: E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, [w:] PSF4, s. 18) oraz ostatni rozdział niniejszej pracy poświęcony metafizyce form symbolicznych.

zofii. Wyprowadzanie jego fenomenologii z filozofii Hegla jest równie uprawnione jak jej wyprowadzanie z filozofii Kanta, Kartezjusza, Leibniza, Platona czy Goethego. Wszyscy oni biorą udział w wielogłosowej „fudze” filozofii transcendentальной Cassirera, w której to on ma głos najdonioślejszy i prowadzący. Ważnym głosem jest jednak także głos Paula Natorpa.

2.1.2. Natorp, Cassirer i krytyczne pojęcie świadomości

Jednym z wyznaczników odrębności i specyfiki marburskiej interpretacji kantowskiego transcendentalizmu jest wspomniany już programowy antypsychologizm szkoły. Filozofowie szkoły marburskiej należą, obok Husserla, do najzagorzalszych przeciwników upatrywania podstaw filozofii w psychologii. Marburski antypsychologizm manifestowany był także w bezpośrednich polemikach ze zwolennikami tzw. psychologicznej interpretacji Kantowskiego aprioryzmu, szczególnie zaś z przedstawicielami tzw. „szkoły neofriesowskiej”³⁴. Sama istota metody transcendentальной rozwijanej w Marburgu może być uchwycona właśnie poprzez przeciwstawienie metodzie czysto psychologicznej, nie wykluczając jednak z obszaru badań samej psychologii. Rozumienie tej psychologii jest specyficzne i, odwracając się od panującej wówczas psychologii empirycznej i behawioralnej, w opinii wielu badaczy jest bardzo zbliżone do Husserłowskiej fenomenologii. Jest to „psychologia według metody krytycznej” – rozwijana w szkole zwłaszcza przez Natorpa dziedziną badań, będąca inspiracją zarówno dla fenomenologii Husserla, jak i dla fenomenologii Cassirera.

W „manifestie” szkoły marburskiej, który powstał paradoksalnie w okresie schyłku działalności szkoły, Natorp pisze:

[Filozofia transcendentální] zapewnia sobie ściśle obiektywny charakter, a więc wyraźnie odcina się od ‘psychologizmu’. Jeżeli nawet Kant, a także Cohen w swych wczesnych pismach nie unikali

³⁴ Zob. np. P. Parszutowicz, *Marburska filozofia krytyczna wobec psychologizmu*. Zob. też np. P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, s. 223.

łęklwie języka psychologii, to przecież ciągle akcentowali zasadniczą odmienność transcendentального punktu widzenia od punktu widzenia psychologii. W związku z tym niewiele nauczyliśmy się z ciekawych skądinąd rozważań Husserla [...], które jednak powitaliśmy z radością. Jakkolwiek nie było naszym zamiarem wykluczenie z filozofii psychologii jako takiej, nie chcieliśmy też powierzyć jej wyłącznie empirii, to psychologia nie może jednak tkwić u podstaw filozofii.

Psychologia pozostawiona na pastwę empirii, psychologicznego atomizmu czy behawioryzmu, w której związku pomiędzy jakimiś elementami postrzegania – wrażeniami – sprowadzane są do związków czysto asocjacyjnych, zostaje przeciwstawiona psychologii krytycznej opartej na podstawowych funkcjach świadomości. Psychologia taka nakierowana jest na czystą subiektywność, a zatem czyste fenomeny, na samo zjawianie się – coś, co Natorp nazywa „fenomenem ostatniej instancji”³⁵. Projekt takiej psychologii ma być projektem psychologii fenomenologicznej, która ma służyć za dopełnienie i korelat metody transcendentальной nakierowanej na czystą obiektywność. Krytyczna psychologia Paula Natorpa jest zatem w gruncie rzeczy fenomenologią, choć sam jej twórca rzadko używał tego sformułowania³⁶ i miała być też ważnym impulsem ukształtowania się fenomenologii Edmunda Husserla³⁷. Także w swojej *Filozofii form symbolicznych* Cassirer

³⁵ P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, s. 230.

³⁶ Pojawia się ono we wstępie do *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (s. VI).

³⁷ Cassirer w artykule ku czci Natorpa pisał, że „wystarczy przywołać nazwisko Husserla, by ocenić doniosłość Natorpowskiego sposobu stawiania problemów. Sam Husserl już w *Badaniach logicznych* z wdzięcznością wspominał wpływ, jaki wywarły na niego pisma logiczne Natorpa, zwłaszcza zaś artykułu *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*. Także w jego dalszym rozwoju, w coraz bardziej przejrzystym oddzieleniu zadania ‘psychologii opisowej’ od zadania właściwej ‘fenomenologii’ polemiki z Natorpem grały decydującą rolę”. E. Cassirer, *Paul Natorp. 24. Januar 1854 – 17. August 1924*, [w:] ECW16, s. 211. Zob. też np. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, § 57, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 176, przypis. Temat relacji Natorpa z Husserlem, w szczególności zaś wpływu myśli tego pierwszego na rozwój Husserlowskiej fenomenologii był wielokrotnie poruszany. Głównym przedmiotem zainteresowania, jest tutaj domniemana Natorpowska inspiracja, gdy idzie o Husserlowski „zwrot ku

pisze, że Natorpowska psychologia krytyczna stanowi „prawdziwie uniwersalny program fenomenologii świadomości, który został postawiony z pozycji ściśle krytycznych”³⁸. Praca Natorpa pozostała jednak nieukończona. Jego *Allgemeine Psychologie*, jak można się dowiedzieć ze wstępu, miała stanowić pierwszy tom i jedynie wprowadzenie – „ugruntowanie ugruntowania”³⁹.

Zgodnie z głównymi założeniami marburskiej filozofii krytycznej podstawowym narzędziem poznania jest logika, rozumiana oczywiście jako logika transcendentálna, a zatem jako logika możliwości przedmiotowości. Przedmiotowa ważność poznania opiera się na logicznych zasadach, a zatem nie może być, zgodnie z marburską krytyką psychologizmu oparta na psychologii, bowiem nie może być ugruntowana na jednostkowym przeżyciu, lecz na powszechnych prawach. Jednak przedmiotowość to, by tak rzec, jedynie jedna strona poznania. Ugruntowanie poznania przebiega zarówno w stronę subiektywną, jak i obiektywną, a punktem wyjścia w tym ugruntowaniu jest świadomość jako fenomen podstawowy. Ugruntowanie przedmiotowe (obiektywne) jest właściwe dla logiki transcendentálnej, rozwijanej w szkole marburskiej, gdzie rekonstrukcja podstawowe-

fenomenologii genetycznej”. Zob. choćby: I. Kern, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, 1964, s. 366 i nast; S. Luft, *Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie*, „Phänomenologische Forschungen”, 2006, s. 99–134; W. Hanuszkiewicz, *Spór pomiędzy Husserlem i Natorpem oraz jego znaczenie dla rozwoju fenomenologii i neokantyzmu*, „Przegląd Filozoficzny” nr 4, 2009 (72), s. 163–179. Zob. też E. Husserl, P. Natorp, *Korespondencja (wybór)*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Przegląd Filozoficzny” nr 4, 2009 (72), s. 545–560, G. Arlt, *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl*, Königshausen und Neumann 1985 oraz A. Lisak, *Filozofia transcendentálna między Heglem i Heideggerem*. Warto też przeczytać: P. Natorp, *Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls Prolegomena zur reinen Logik*, „Kantstudien” 6, 1901. Dobry obraz wzajemnych stosunków i inspiracji daje artykuł Sebastiana Lufta: *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, [w:] *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, s. 59–91. Artykuł ten zawiera interesujący *Appendix* pokazujący, z jakimi pismami Natorpa i kiedy stykał się Husserl.

³⁸ PSF3, s. 59.

³⁹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. VI.

wych zasad możliwości przedmiotowości zwłaszcza, choć nie tylko, w naukach przyrodniczych stanowiła najbardziej znane dokonanie. Ugruntowanie podmiotowe (subiektywne) jest charakterystyczne dla psychologii rozumianej na sposób krytyczny jako rekonstrukcja podstawowych zasad czystej subiektywności. Nakierowanie na tę sferę po raz pierwszy w szkole marburskiej pojawiło się we wspomnianej powyżej w cytowanych słowach Cassirera rozprawce *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania* i stanowiło impuls nie tylko dla fenomenologii Husserla, ale także dla autorskiej fenomenologii Natorpa rozwijanej później w *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888) oraz *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912), która to fenomenologia miała stanowić dopełnienie „marburskiego” systemu „logiki ogólnej” Natorpa (zawierającego zarówno logikę, jak i psychologię transcendentálną)⁴⁰. Zawarte w owej wczesnej rozprawce Natorpa rozważania na temat podmiotowych uwarunkowań poznania znajdują swe echa także w pracach Cassirera: począwszy już od *Substancji i funkcji*, a skończywszy na jego *Fenomenologii poznania* i teorii fenomenów bazowych.

Cassirer widzi w Natorpie tego, który idąc śladami Kanta, określił właściwe miejsce psychologii w systemie nauki i jej właściwe zadanie. Zadanie to ma polegać na zwróceniu się do wewnątrz – ku strukturze świadomości. Psychologia, jeżeli ma być częścią systemu filozofii krytycznej, a tak według Cassirera rozumiał ją Natorp, nie stanowi odrębnej dziedziny, która stoi niejako obok pozostałych, takich jak logika, etyka czy estetyka, lecz ma pełnić w stosunku do nich funkcję przeciwną.

Wewnętrzny świat świadomości – pisze Natorp określając pojęcie i zadanie psychologii – nie da się już w żaden sposób logicznie przyporządkować lub podporządkować tym trzem, ani ich przezeń opanować [...], lecz przedstawia on wobec nich, wobec obiektywizacji każdego rodzaju i poziomu, niejako przeciwną stronę, właśnie zwrot do wewnątrz, mianowicie ostateczną koncentrację ich wszystkich jako przeżywającej świadomości.

⁴⁰ Zob. P. Natorp, *Philosophische Systematik*.

mości. Ta ostateczna koncentracja nie jest tym, co zostało jedynie rozpoznane jako świadomość w pojęciu tego, co psychiczne zgodnie z jego pełną konkretną zawartością, jako czymś uprzednio danym, lecz tym, co dopiero ją w ogóle ustaliło i rozwinęło⁴¹.

Podczas gdy wymienione dziedziny, każda na swój sposób, dążą do obiektywizacji zgodnie z charakterystycznymi dla siebie zasadami, psychologia ma zająć się rekonstrukcją podstaw owych zasad obiektywizacji. Podstawowym zadaniem takiej psychologii jest rekonstrukcja czystej subiektywności – subiektywnych „czynników” poznania⁴². Natorp rozróżnia sam akt poznawania od rezultatu tego aktu. Podczas gdy rezultat – „produkt” – jest i musi być obiektywny, sam akt poznawania musi być ugruntowany w subiektywności – „musi mieć swe źródło w działaniu bądź w subiektywnym przeżyciu poznawania”⁴³. Problemem, jaki tu się samorzutnie nasuwa, jest problem możliwości tak rozumianej psychologii jako nauki, która, jako taka, musi być zobiektywizowana. Bowiern, jak czytamy u Natorpa „tego, co ostatecznie subiektywne nie można ująć w sobie samym, lecz jedynie określić za pomocą jedności obiektywnych, w pojęciach”⁴⁴. To zagadnienie filozof ten porusza w swej najbardziej bodaj wpływowej pracy z zakresu psychologii – w *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* z 1888 roku. W tej pracy określa zadanie i przedmiot psychologii według metody krytycznej oraz dokonuje podstawowych dla niej dystynkcji brzemiennych dla późniejszego kształtu fenomenologii w ogóle. Jednym z nich jest, jak zastrzega Natorp, funkcjonujące jedynie na potrzeby abstrakcyjnych rozważań rozróżnienie trzech podstawowych momentów świadomości: jej treści – tego, co jest uświadamiane, samego aktu uświadamiania – czyli odniesienia treści świadomości do „Ja” (coś, na co Natorp w odróżnieniu do ogólnego pojęcia świadomości – *Bewusstsein*, wprowadza termin *Bewusstheit*) oraz „Ja”, stanowiącego jednoczący punkt odniesienia wszelkich treści

⁴¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 20.

⁴² Zob. tamże, s. 189–213.

⁴³ Tenże, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, s. 222.

⁴⁴ Tamże, s. 239.

świadości⁴⁵. Tutaj także po raz pierwszy formułuje główne zadanie psychologii, którym ma być rekonstrukcja czystej subiektywności – bezpośrednich, pierwotnych danych świadomości odtwarzanych z obiektywnych pojęć.

Podczas gdy nauka obiektywna jest konstruktwna, tzn. z tego, co dane tworzy jednostki ujmowania (pojęcia), nadając mu, samemu w sobie nieokreślonemu, trwałość określenia, a wraz z tym zjawisko pojęciu, zadanie psychologii jest rekonstruktywne: odtwarza ona z obiektywnych jednostek nauki to, co psychicznie źródłowe, jako fenomen ostatniej instancji i sprowadza w ten sposób przedmiotowe przedstawienie do jego subiektywnych źródeł w świadomości. Dopiero w zjednoczeniu obu zadań wypełnia się praca poznania, kiedy obiektywne rozumienie fenomenu na podstawie prawa zostanie uzupełnione przez rozumienie samego prawa i wszystkich wyprowadzonych z niego obiektywizacji w oparciu o subiektywne podstawy świadomości⁴⁶.

Natorp nie traktuje świadomości jako bytu ujmowanego przez kategorie przyczynowości czy substancji, lecz kieruje się na samo zjawianie się, na funkcję uświadamiania (*Bewusstheit*), która stanowi dla niego nieredukowalny pierwotny element. „Rozpatrujemy tu ‘świadomość’ – czytamy u Natorpa – nie jako jakąś rzecz, jakąś przyczynę lub siłę, w skrócie, jakąś zasadę wyjaśniającą, lecz po prostu, jako fenomen, a dokładniej podstawowy fenomen psychologii”⁴⁷.

Wynika to z głównych założeń samej metody transcendentalnej, która w jej rozumieniu marburskim domaga się podmiotowego dopełnienia. Jak bowiem wielokrotnie podkreślano w pismach marburczyków, podstawową relacją nie jest relacja pomiędzy podmiotem poznania jako pewną pierwotnością, a przedmiotem poznania jako czymś, co ma być dopiero w toku poznania skonstruowane, lecz relacja między samym poznaniem a jego przedmiotem oraz samym

⁴⁵ Tenże, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, s. 11. Zob. też: tenże, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 22–39.

⁴⁶ Tamże, s. 88–89. Podobnie w: tenże, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, s. 238.

⁴⁷ P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, s. 11–12.

poznaniem a jego podmiotem. Zarówno podmiot, jak i przedmiot są biegunami czystej świadomości. Punktem wyjścia nie jest zatem jakiś ustalony podmiot lub ustalony przedmiot, lecz relacja wiążąca oba bieguny, które dopiero dzięki owemu powiązaniu zyskują swe określenie. Natorp wyraźnie mówi o subiektywizacji i obiektywizacji zamiast o subiektywności i obiektywności, bowiem mamy tutaj do czynienia właśnie z procesami, w których subiekt i obiekt są jedynie arbitralnymi zatrzymaniami tego procesu i mają znaczenie jedynie relatywne⁴⁸. Refleksja transcendentalistyczna, jak wiemy już od Kanta, nakierowana jest na „poznanie, zgodnie z którym przedmiot jest nam dany”, tym, co dane i co należy rozłożyć na podstawowe funkcje poznania (warunki możliwości) jest fenomen, analogonem pojęcia poznania jest tutaj zatem pojęcie świadomości. Natorp pisze w jednej ze swych wczesnych prac:

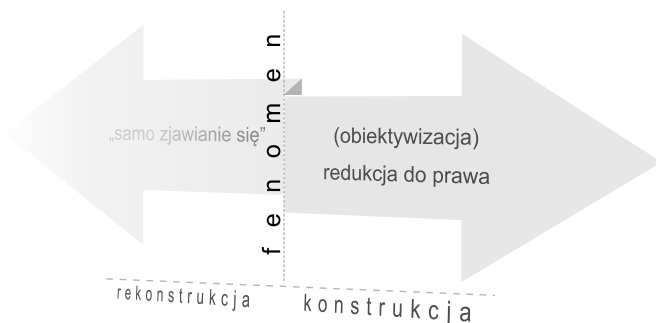
Zjawisko jest tym, co nie zostało jeszcze zobiektywizowane w prawie, a więc jest jeszcze subiektywnym przedstawieniem, jakkolwiek przez wyniesienie do prawa, do stanowiska tego, co powszechnie ważne, do sprowadzonego do jedności przedstawienia, jest tym, co przedmiotowe⁴⁹.

Fenomen jest punktem wyjścia zarówno dla obiektywizacji, jak i subiektywizacji poznania. Podstawowe zasady „samego zjawiania się” można odtworzyć jedynie przez rekonstrukcję form tego zjawiania w oparciu o obiektywne zjawisko – odtwarzając poszczególne funkcje postrzeżenia. Natorp pokazuje nowe relacyjne pojęcie świadomości, w którym subiekt i obiekt nie są same fenomenami, które można w jakimś bezpośrednim oglądzie samego siebie bądź „innego” uchwycić,

⁴⁸ Zob. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 60–90, rozdział „Subjektivität als Subjektivierung”. Na ten temat zobacz także E. Cassirer, *Was ist „Subjektivismus“?*, [w:] ECW22, s. 167–192 oraz tegoż SF, s. 304–318, rozdział „Subiektywność i obiektywność pojęć relacyjnych”. Także w *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* Natorpa możemy przeczytać: „Subiektywne, mające ważność jedynie dla nas, jest [...] wszelkim arbitralnym zamknięciem (*willkürlichen Abschlüsse*), które mami nas stałością tam, gdzie tak naprawdę rzecz jest wiecznym procesem”. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, s. 17.

⁴⁹ P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, s. 231.

lecz są metodycznymi pojęciami granicznymi, które wskazują niejako kierunek badania. Nazywa to „*Plus- und Minus-Richtung*”⁵⁰ – „kierunek plus-minus”, albo, jak wspomiano „konstrukcją obiektywności” i „rekonstrukcją subiektywności”.



To zwrócenie się do wewnątrz i ustanowienie świadomości pierwotnym i podstawowym nieredukowalnym elementem poznania w ogóle stanowi ważny przełom w rozumieniu roli i zadania filozofii transcendentalnej w ogóle⁵¹. Cassirer idzie właśnie tym tropem, nie podziela jednak przekonania Natorpa o możliwości rekonstrukcji czystej subiektywności; co więcej, uważa takie zadanie za bezsensowne. „Powstaje tu bowiem pytanie – pisze w swej krytyce Natorpa – jak moglibyśmy w ogóle wniknąć w ten czysty ‘wewnętrzny świat’ świadomości, jak ostateczną koncentrację wszystkiego co duchowe, kiedy dla jego wykazania i opisu usunięto wszystkie pojęcia i wszystkie punkty odniesienia, które są utworzone dla przedstawienia rzeczywistości przedmiotowej”⁵². Zdaniem Cassirera nie da się uchwycić tego, co nieuchwytnie, bowiem uchwycenie oznacza ujęcie w podstawowe formy

⁵⁰ Zob. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 69.

⁵¹ Ten motyw stanowi kanwę, na której osnuł swoją książkę Andrzej Lisak: tenże, *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem*, zob. zwłaszcza „Zakończenie”, s. 399 i dalej.

⁵² PSF₃, s. 58.

przedmiotowe, takie jak czas przestrzeń, czy przyczynowość. Jego zdaniem świadomość stanowi jedynie „czystą potencję wszelkiego ‘obiektywnego’ formowania” i jest podstawowym źródłowym faktem, którego nie da się zredukować do prostych elementów, bowiem najprostszy element stanowią tu fenomeny, które, zawsze stanowią pewną całość sensu. Natorpowski „*Plus-Minus Richtung*”, który w koncepcji Natorpa definiuje niejako pojęcie świadomości, jest dla Cassirera nie do przyjęcia, bowiem świadomość pełni funkcję obiektywizującą. Obiektywność jest stopniowalna, ale zawsze relatywnie, nie zaś w stosunku do jakichś stałych ‘subiektywnych’ elementów świadomości. „Rekonstruktywna” praca psychologii (*Minus-Richtung*) wobec „skonstruowanych” (*Plus-Richtung*) „faktów nauki”, jest zatem wtórna, te bowiem są zawsze założone jako już gotowe. Natorpowska psychologia jest zatem dla Cassirera „pracą Penelopy” – bezsensownym pruciem misternej tkaniny, z której utkane są rozmaite formy obiektywizacji⁵³.

Natorp nie przezwycięża jednostronności marburskiej nauki o przedmiotach poznania, zgodnie z którą przedmiotowość jest charakterystyczna dla przedmiotów matematycznego przyrodoznawstwa i wiąże się z kantowskim jeszcze wymogiem powszechnej ważności i apodyktycznej pewności. Cassirer rozróżnia cały szereg form poznania i, co za tym idzie, form przedmiotowości, których nie da się przedstawić za pomocą prostego, liniowego schematu „plus-minus”. Upomina się o ową „wielowymiarowość” świata ducha i uznając za Natorpem świadomość jako źródłową, nieredukowalną funkcję przypisuje jej także możliwość nadawania przedmiotowego znaczenia w rozmaitych modalnościach. Dla Natorpa obiektywizacja jest „redukcją do prawa”⁵⁴, prawo zaś jest właśnie podstawowym i nadrzędnym pojęciem dla wszelkiej obiektywności, niezależnie od dziedziny poznania, jakiej dotyczy. Jednak – pyta Cassirer – czy w takich dziedzinach jak etyka czy estetyka „poszukiwanym rodzajem obiektywności nie jest obiektywność postaci (*Gestalt*), a nie obiektywność prawa?”⁵⁵. Zgodnie ze słowami Natorpa „poznanie jest określaniem”,

⁵³ PSF3, s. 59.

⁵⁴ Por. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 94.

⁵⁵ PSF3, s. 62.

jednak choćby w sferze języka – zauważa Cassirer – mamy do czynienia z „formą ‘określania’, która bynajmniej nie jest identyczna z określaniem w prawie i przez prawo”⁵⁶. Zadanie rekonstrukcji powinno zatem uwzględniać rozmaite kierunki rekonstrukcji, bowiem zróżnicowaniu obszarów przedmiotowych powinno towarzyszyć zróżnicowanie obszarów podmiotowych, zatem kierunków, w jakich świadomość buduje nie tylko obiektywność, ale i znaczenie swych treści. To zróżnicowanie nie wyczerpuje się w trzech kantowskich dziedzinach – etyki, estetyki i poznania teoretycznego, które przywołuje Natorp – lecz obejmuje wszystkie Cassirerowskie modalności symbolicznego formowania.

Nie możemy zatem zdaniem Cassirera zrekonstruować czystej subiektywności w ogóle, lecz jedynie odtworzyć poprzez rekonstruktywną analizę podstawowe założenia i warunki możliwości, jakie leżą u odstaw każdej formy (postaci) „ducha obiektywnego”⁵⁷. Oparcie na źródłowym fenomenie reprezentacji jako źródłowej funkcji świadomości jest kontynuacją i rozwinięciem marburskich analiz „tego, co dane”⁵⁸. To od Natorpa Cassirer wyniósł przekonanie, że „[w]gląd w ‘subiektywność’ określonych fenomenów jest w każdym przypadku dopiero wynikiem drobiazgowego i sięgającego coraz szerzej poznania doświadczeniowego”⁵⁹. W rekonstrukcji podstawowych funkcji reprezentacji i prezentacji jako pojęć korelatywnych zawiera się niejako cała rola i istota świadomości, która immanentnie określa znaczenia poszczególnych swych momentów. Mamy tutaj do czynienia z ro-

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ PSF3, s. 63.

⁵⁸ W odniesieniu do formy mitycznej Cassirer używa sformułowania „krytyczna fenomenologia świadomości” i widzi jej zadanie następująco: „Krytyczna fenomenologia mitycznej świadomości nie wychodziłaby ani od boskości jako metafizycznego faktu źródłowego, ani ludzkości jako faktu empirycznego, lecz usiłowałaby ująć podmiot procesów kulturowych, ‘ducha’ jedynie w jego czystej aktualności, w różnorodności jego sposobów formowania i określić immanentną normę, którą podąża każda z nich”. E. Cassirer, *Zur „Philosophie der Mythologie”*, [w:] ECW16, s. 179–180. Bardzo podobne sformułowanie zadania „fenomenologii krytycznej” znajdujemy w: PSF2, s.16.

⁵⁹ E. Cassirer, *Was ist „Subjectivismus”?*, [w:] ECW22, s. 185.

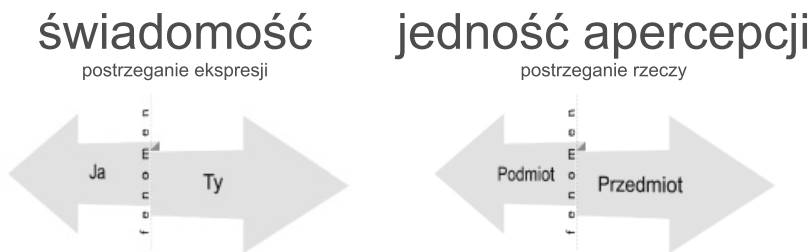
dzajem „intencji”, która jednak nie odnosi nas na zewnątrz procesu poznawczego, lecz wydziela poszczególne momenty w jego obrębie.

* * *

Fenomenologia Cassirera również jest teorią stosunku subiektywnego i obiektywnego ugruntowania fenomenów. Spektrum wzajemnych proporcji obu czynników wyznacza w niej jednak zarazem spektrum możliwych „modalności” form poznania, którego – dla poznania teoretycznego – jedną granicę stanowiłby „czysty fenomen ostatniej instancji”, drugi zaś „wyobrażenie czystego prawa”. Z jednej strony mamy dedukcję „subiektywną”, której wynikiem jest „jedność świadomości”, z drugiej zaś „obiektywną”, której wynikiem jest „jedność przedmiotu”⁶⁰. Do samej świadomości jako funkcji mającej zawsze charakter obiektywizujący należą poszczególne modalności formowania. Cassirer poprzestaje jedynie na rekonstrukcji podstawowych funkcji świadomości charakterystycznych dla danych dziedzin przedmiotowych, wyobrażenie czystego prawa traktując jako ideę określającą tylko jedną z nich. Rezygnuje z prób dotarcia do „czystej subiektywności” jako „fenomenowi ostatniej instancji”. Oba bieguny traktuje jako „pojęcia graniczne”, pomiędzy którymi rozpięta jest świadomość rozumiana na sposób relacyjny.

Cassirer przenosi pole analiz aktywności poznawczej w obszar fenomenalny, w którym dopiero możliwe jest kompetentne i pełne rozumienie wytworów kultury jako całości. Pojęcie *t r a n s c e n d e n t a l n e j* *j e d n o ś c i* *a p e r c e p c j i* będące także w filozofii Kanta najwyższym pojęciem jednoczącym, do którego w równym stopniu odnoszą się wszystkie elementy poznania – zarówno formy zmysowości, jak i kategorie czystego rozumu, zostaje zastąpione pojęciem *ś w i a d o m o ś c i*. To właśnie pojęcie musi stanowić punkt wyjścia refleksji transcendentalnej, o ile ma się ona odnosić nie tylko do świata rzeczy, lecz także do świata ekspresji.

⁶⁰ Tenze, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 11.



„Postrzeganie rzeczy” i „postrzeganie ekspresji” jako dwie strony poznania nakierowane odpowiednio na obiektywność świata oraz fenomenologię kultury stanowią logicznie dwa możliwe kierunki poznania w ogóle, wynikające z możliwych relacji świadomości pomiędzy trzema podstawowymi elementami poznawanego świata, które Cassirer, łącząc Goetheańskie pojęcie „fenomenu źródłowego” i Carnapowskie pojęcie „bazy”, nazywa „fenomenami bazowymi”. Postrzeganie rzeczy jest nakierowane na „To” – jako świat przedmiotów – i upewnia nas właśnie o przedmiotowości świata w konstrukcji przyrody. Postrzeganie ekspresji nakierowane jest na „Ty” – jako świat „innego” (*Fremdpsychischen*) – i upewnia nas o subiektywności ekspresji w rekonstrukcji owej subiektywności z fenomenów kulturowych. Trzeci z elementów i zarazem „fenomenów bazowych” to oczywiście „Ja”. Pierwsze nakierowane jest zatem na świat przedmiotów drugie na świat podmiotów. Relacje międzyprzedmiotowe budują p r z y r o d ę, relacje podmiotowe budują k u l t u r ę⁶¹.

Problem „postrzegania ekspresji” jest związany z problemem wykazania istnienia „innego”, czego problematyczność już Kant określił jako „skandal filozofii”⁶². Nie da się tego dokonać na drodze logicznej – co choćby Berkeleya doprowadziło do solipsyzmu – nie oznacza to jednak, że nie możemy tego zrobić na drodze fenomenologicznej, rekonstruując inne subiekty z poszczególnych faktów kultury zgodnie z Natorpowską zasadą psychologii krytycznej. „Dla nauk o kulturze –

⁶¹ Cassirerowska koncepcja fenomenów bazowych będzie stanowiła przedmiot ostatniego rozdziału niniejszej rozprawy.

⁶² KCR, BXXXIX, przypis.

pisze Cassirer w artykule *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion* – [...] dane w czystym przeżyciu wskazanie na ‘inny podmiot’ (postrzeżenie-Ty, w przeciwieństwie od postrzeżenia-To) zawiera jego potwierdzenie, jego obiektywne wykazanie⁶³. Zarówno w koncepcji Natorpa, jak i Cassirera rekonstrukcji wymaga nie tylko „Ty”, lecz także „Ja”. Dowód, którego domagał się Berkeley, dotyczył substancjalnego istnienia dwóch przeciwstawionych sobie, lecz zamkniętych niejako obszarów, które ustalone już i gotowe próbują wzajemnie wnikać w swe sfery.

Wątpliwości te znikną jednak, jeśli nie wyjdziemy od Ja i Ty jako dwu substancjalnie odrębnych istot, lecz miast tego przeniesiemy się w centralny punkt wzajemnej komunikacji, która zachodzi między nimi w języku czy innej formie kultury. Początkiem jest fakt; w użyciu języka, w artystycznej twórczości, w procesie myślenia i badania wyraża się pewna specyficzna aktywność i dopiero w niej znajdują się Ja oraz Ty i zarazem oddzielają się od siebie. Są one w sobie i ze sobą wzajemnie, pozostając w ten sposób jednością w języku, myśleniu i wszystkich rodzajach artystycznej ekspresji⁶⁴.

W swoim eseju poświęconym „postrzeganiu rzeczy i postrzeganiu ekspresji” Cassirer rozpatrując problem świadomości odnosi się do badań Williama Jamesa zawartych w jego głośnym artykule *Does „Consciousness” exist?*. Wyniki tych badań mają pokazać, że z powodu niemożliwości dostarczenia empirycznego rodowodu tego, co nazywamy świadomością, należy usunąć to pojęcie z psychologii, bowiem jest ono jedynie pozostałością scholastycznych prób dowodzenia istnienia substancjalnej duszy – jako taką pozostałość James kwalifikuje ważne filozoficzne pojęcia „czystej świadomości” i „transcendentalnej jedności apercpecji”. Poczucie świadomości „Ja” jest u Jamesa zawsze powiązane z określonym poczuciem ciała, zaś wspomniane pojęcia są zawieszonymi w próżni hipostazami⁶⁵. Cassirer krytykując takie ujęcie zwraca jednak uwagę, że James nie odmawia jednak świadomości zna-

⁶³ E. Cassirer, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 125.

⁶⁴ *Logika*, s. 74.

⁶⁵ W. James, *Does „Consciousness” exist?*, [w:] *Essays in Radical Empiricism*, London 1912, s. 36.

czenia „funkcjonalnego” i „fenomenalnego”. „Wyjaśnię wprost – pisze James – iż kwestionuję, że słowo to oznacza istotę, ale upieram się stanowczo, że oznacza funkcję”⁶⁶. Ten pogląd Cassirer podziela. W jego ujęciu, zgodnie z głównymi zasadami całej jego filozofii, o czym już wspomniano wyżej, świadomość stanowi relację pomiędzy dwoma biegunami: przedmiotem świadomości i podmiotem świadomości, między „Ja” i „Ty”; te zaś bieguny nie pozostają same w sobie, „nie są czymś gotowym i danym, co stwarza formy kultury poprzez oddziaływanie, jakie jedno wywiera na drugie. Okazuje się raczej, że w formach tych i ich mocą obie sfery – świat „Ja” i świat „Ty” – dopiero się konstruują”⁶⁷.

Podstawową zasadą wszelkiej krytycznej filozofii, w tym także przecież psychologii rozumianej na sposób krytyczny, jest prymat relacji nad elementami. Zasada ta znajduje także swoje odzwierciedlenie w Natorpowskiej koncepcji świadomości przedstawionej w jego *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. To, co źródłowe może być w świadomości jedynie rekonstruowane na podstawie tego, co reprezentowane. Świadomość nie ma mocy prezentacji tego, co źródłowe, jakichś elementarnych składowych, jakichś treści, lecz może je jedynie reprezentować poprzez fenomeny, z których dopiero odtwarza się to, co prezentowane. Podstawową funkcją świadomości nie jest, jak czytamy w *Allgemeine Psychologie* „prezentacja, lecz reprezentacja tego, co źródłowe, prezentacja jest jedynie abstrahowana ze świadomości reprezentującej, jako zawarty w niej moment”⁶⁸. I nieco dalej: „Nie istnieje coś takiego jak świadomość prezentująca obok reprezentującej, lecz tylko prezentujące i reprezentujące momenty we wszystkich i każdej świadomości”⁶⁹. Przypisywanie treściom świadomości charakteru jedynie „prezentacyjnego” (w jakichś bezpośrednich przeżyciach percepcyjnych) lub „reprezentacyjnego” (w odbiciach

⁶⁶ Tamże, s. 3.

⁶⁷ *Logika*, s. 74. Nieco wcześniej czytamy: „Ja i Ty istnieją raczej tylko o tyle, o ile są dla siebie nawzajem, o ile pozostają w jakimś funkcjonalnym stosunku wzajemnego uwarunkowania”. *Logika*, s. 73.

⁶⁸ Tenże, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, s. 56.

⁶⁹ Tamże.

podstawowych treści postrzeżeńowych czy wspomnieniach) zarówno Natorp, jak i Cassirer uważa za poddanie się zgubnej tendencji do substancjalizacji obu sfer. Według niego melodia jest i pozostaje ta sama niezależnie od tego, czy nakierowujemy się na bezpośredniość jej odbioru percepcyjnego, czy też ku czystemu wspomnieniu. Mimo tych z pewnością odmiennych rodzajów świadomych przeżyć nie możemy, zdaniem Cassirera, mówić o jakiejś ich istotnej czy też substancjalnej odmienności, a jedynie spróbować określić funkcjonalne zależności między nimi. Obie w pełni określone przeżywane całości odnoszą się przecież do tego samego przedmiotu, który jest uświadamiany, a „prezentacja” i „reprezentacja” stanowią jedynie momenty jednolitej funkcji świadomości⁷⁰. „Prezentacja daje bezpośrednio obecne zjawisko – pisze Cassirer w jednym z artykułów ze spuścizny rękopiśmienniczej – ale ta bezpośrednia obecność posiada poza tym funkcję reprezentowania i uobecniania tego, co nie jest dane”⁷¹. Fenomen reprezentacji jest „fenomenem pierwotnym” tzn. niemożliwym do wyjaśnienia poprzez sprowadzenie do jakiegoś innego – oznacza „fakt, że jakaś treść jako taka, która jedynie jest, może świadczyć za jakąś inną, reprezentować ją i ją ‘znaczyć’”⁷². Tak rozumiany fenomen reprezentacji stanowi punkt wyjścia dalszych analiz, których najważniejszym problemem będzie „sposób, w jaki jakaś zmysłowa treść jest równocześnie nośnikiem sensu”⁷³, który Cassirer nazywa „symboliczną pregnancją”.

* * *

Cassirer rozwija swoją koncepcję psychologii już w swojej wczesnej pracy *Substancja i funkcja* w duchu Natorpowskich rozróżnień dotyczących subiektywnego i obiektywnego ugruntowania poznania.

⁷⁰ Czytamy w jednym z tekstów *Nachlassu* Cassirera: „Percepcja i apercepcja, prezentacja i reprezentacja są tylko różnymi stopniami jednej i tej samej świadomości, jako wzajemnie relatywnie odnoszące się do siebie i odwracalne stadia”. E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 56.

⁷¹ E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 51.

⁷² Tamże, s. 5.

⁷³ Por. PSF3, s. 231.

Zawarta tam jego „psychologia relacji” odnosi się bezpośrednio do badań Ehrenfelsa i Stumpfa, upatrując w nich przełamania dotychczasowej psychologii elementarnej. Tam także nawiązuje do koncepcji świadomości przedstawionej we wspominanej już pracy Jamesa *Czy „świadomość” istnieje?* Interesujące są zwłaszcza nawiązania do rodzącej się dopiero wówczas, a tak ważnej dla późniejszej filozofii Cassirera, psychologii postaci, której potencjał rozpoznał on już w zarodku, jakim były prace wyżej wymienionych badaczy.

W tym wczesnym przedstawieniu Cassirerowskiego rozumienia zadań psychologii znajdujemy oczywiście wszystkie wątki charakterystyczne dla marburskiego transcendentalizmu z podstawowym motywem prymatu funkcji nad przedmiotem oraz systematycznego ujęcia całości nad agregatywnym. Fenomeny świadomości nie są traktowane jako odrębne całości, które, używając sformułowania z Platońskiego *Teajteta* „tłoczą się w nas jak w drewnianym koniu”⁷⁴. W swym odniesieniu do świadomości otrzymują powiązanie, które jest nośnikiem sensu i nadaje im szczególny charakter. Nie oznacza to jednak, że możemy dogmatycznie oddzielić jakąś nieuformowaną treść świadomości i jej formę, która ten sens nadaje. Zawsze mamy do czynienia z pewnymi nierozzerwalnymi całościami, które już w podstawowych postrzeżeniach zawierają zarodki sensu i „tendencję ku formie”. Te zarodki Ehrenfels nazwał „jakościami postaciowymi” i już na kilka lat przed sformulowaniem swej fenomenologii Cassirer powołuje się na tę koncepcję jako obiecujący kierunek badań psychologicznych, pokazujący nie tylko teoretycznie, lecz również na podstawie interesujących badań empirycznych, że nie każda przestrzenna czy czasowa całość może zostać ujęta jako zwykłe nagromadzenie swych części składowych. Kierunek ten pokazuje również, że fenomeny świadomości posiadają sens jedynie w odniesieniu do sieci innych fenomenów, które to odniesienie może zostać przedstawione za pomocą zestawu podstawowych funkcji świadomości.

Kiedy nasza świadomość śledzi i odbiera prostą melodię – pisze Cassirer w *Substancji i funkcji* – wówczas początkowo wszelka obecna w niej

⁷⁴ Platon, *Teajtet*, 184 C, przeł. W. Witwicki.

treść zdaje się leżeć w percepcji pojedynczych dźwięków. Jednak bliższe rozważanie pokazuje, że tego rodzaju opis nie oddaje faktycznego stanu rzeczy. Jeżeli zamienimy te dźwięki na inny ich rodzaj, będziemy nadal rozpoznawać samą melodię jako jedność. Szczególny charakter i właściwości, jakie ona dla nas posiada, nie mogą zatem zależeć od szczególności elementów, skoro pozostaje ona pomimo wszelkich zmian tej szczególności. Dwa całkowicie odmienne kompleksy wrażeń dźwiękowych mogą nam dać tę samą melodię, tak jak z drugiej strony dwa kompleksy, które składają się z treściowo takich samych elementów, prowadzą do całkowicie różnych melodii, o ile elementy te różnią się od siebie, gdy idzie o ich relatywną sekwencję⁷⁵.

Krytyczna teoria poznania w swym szczególnym wydaniu – w postaci Cassirerowskiej teorii form symbolicznych – wychodzi zatem nie tylko od odmiennego pojęcia „przedmiotu”, ale także odmiennego pojęcia „świadomości”. Oba pojęcia są funkcjonalne – nie mogą być traktowane na sposób rzeczowy jako byty wśród innych bytów. Tak jak przedmiot nie jest tutaj jedynie złożony z podstawowych elementów, którymi w dogmatycznych teoriach poznania mogą być chociażby pewne własności istotne, tak świadomość nie jest po prostu asocjacyjnym nagromadzeniem jakichś elementarnych składowych „tego, co psychiczne”. Jedność przedmiotu i jedność świadomości nie mogą zostać otrzymane na drodze jedności danych realności, lecz jedynie na drodze jedności ducha, który wiąże pewne całości, ale nie z gotowych i danych uprzednio części. Czytamy w *Logice nauk o kulturze*:

[...] ‘Ja’ nie istnieje jako źródłowo dana realność, która odnosi się do innych realności tego samego rodzaju i z nimi wiąże. [...] podział między ‘Ja’ i ‘Ty’, jak również podział między ‘Ja’ a ‘światem’ stanowi docelowy punkt życia duchowego nie zaś jego punkt wyjścia⁷⁶.

Cassirer zdecydowanie odcina się zarówno od racjonalistycznej koncepcji świadomości jako formowania pewnych zastanych materii. Sprzeciwia się także Kantowskiej koncepcji syntezy, gdzie – jak niektóre wykładnie Kanta chcą tłumaczyć „oddziaływanie” materii poznania

⁷⁵ SF, s. 324–325.

⁷⁶ *Logika*, s. 125.

i jej „chwytanie” przez zmysły – formy rozumu, a wcześniej formy naoczności ujmują to, co egzystuje w jakiś sposób poza tymi formami. Kantowskiemu podziałowi, który można znaleźć już w pierwszych rozdziałach *Krytyki czystego rozumu*, Cassirer zarzuca przede wszystkim jego abstrakcyjność, która całkowicie niszczy samą ideę jedności świadomości. Krytykuje także Husserlowską koncepcję intencjonalności, która według niego również nie unika pułapki „metafizycznego dualizmu Kartezjusza” – podziału na materię i formę poznania. Źródłowa jedność elementów formalnego i materialnego, podobnie jak jedność elementu porządkującego i porządkowanego, szczególnego i ogólnego, jednoczącego i różnicującego, stanowi źródło w y f e n o m e n świadomości, od którego musi wychodzić każda jej analiza.

Cassirer przedstawia tę źródłową funkcję świadomości za pomocą porównania zaczerpniętego z matematyki, uciekając się w celach eksplanacyjnych do narzędzia, które swego czasu jednym z najważniejszych narzędzi filozofii krytycznej chciał uczynić jego nauczyciel – Hermann Cohen: do narzędzia rachunku różniczkowego.

Element świadomości – pisze Cassirer w *Filozofii form symbolicznych* – ma się do całości świadomości nie tak jak ekstensywna część do sumy części, lecz jak różniczka do swojej całki. Tak jak w rachunku różniczkowym jakiś ruch jest wyrażany na podstawie swego przebiegu i jego ogólnego prawa, tak należy ogólną strukturę świadomości już w każdym jej elemencie, w każdym jej przekroju pomyśleć jako daną – jednak nie daną w sensie własnych i samoistnych treści, lecz w sensie tendencji i kierunków, które są już założone w tym, co zmysłowo-pojedyncze⁷⁷.

Wszelkie „istnienie” świadomości, jest zatem, jak u Jamesa, czysto funkcjonalne i uwidacznia się w syntezach, które wiążą ze sobą poszczególne jej elementy. Elementy te jednak nie mają charakteru czysto statycznego i biernego, i nie czekają na to, aż jakaś forma świadomości ujmie je i nada im sens, lecz zawierają już podstawowe kierunki i zasady budowania całości świadomości. Każdy element świadomości, już przez własne wyodrębnienie zawiera niejako w sobie możliwości konkretnych

⁷⁷ PSF1, s. 38.

odniesień do jakiejś całości, z której został wyodrębniony. Wszystkie elementy świadomości, podobnie jak wszystkie pojęcia w Cassirerowskiej logice pojęć naukowych, są w pewnym sensie korelatywne – zawierają w sobie odniesienia do innych elementów i załączek całości systemu odniesień. Nie istnieje „coś”, jeśli nie istnieje „coś innego”, co pozwala na określenie granic tego czegoś jako czegoś właśnie.

Bowiem nie istnieje od początku – jak próbuje unaocznic tę złożoną zależność Cassirer – jakieś abstrakcyjne ‘jeden’, któremu w równie abstrakcyjnym wyodrębnieniu i oderwaniu przeciwstawia się jakieś ‘inne’, lecz to jedno jest tutaj ‘w’ wielu, tak jak wiele jest ‘w’ jednym: w tym sensie, że oba się wzajemnie warunkują i wzajemnie reprezentują⁷⁸.

Poszczególne pojęcia w Cassirerowskiej logice nie czerpią swego sensu z porównania z jakimś „bytem w sobie”, lecz właśnie z pozycji, jaką zajmują w strukturze doświadczenia. Tutaj także, jak w każdej dziedzinie wiedzy, którą bada Cassirer, mamy prymat pojęcia funkcji nad pojęciem elementu. Elementy danej funkcji są determinowane przez samą funkcję odnosząc się do siebie wzajemnie na podstawie prawa, które nie jest jednak założone arbitralnie z góry, lecz które określone jest przez wzajemne odniesienie elementów. Kiedy przeniesiemy te zależności z obszaru bytu na obszar świadomości, przyjmą one następujące sformułowanie:

Każda ‘prosta’ jakość świadomości – czytamy w *Filozofii form symbolicznych* – ma tylko o tyle jakąś określoną zawartość, o ile zostaje ona ujęta niejako w funkcjonalnej jedności z innymi i w funkcjonalnym wyodrębnieniu od innych. Funkcji tej jedności i tego wyodrębnienia nie da się oddzielić od treści świadomości, bowiem przedstawia ona jej istotne warunki⁷⁹.

Opisane powyżej rozumienie świadomości wymaga innych metod badawczych niż te, których dostarczała psychologia asocjacyjna czy behawiorystyczna. Cassirer sądzi nawet, że właśnie psychologia zaczęła

⁷⁸ PSF1, s. 30

⁷⁹ Tamże.

dostrzegać potrzebę strukturalnego ujmowania zjawisk wcześniej niż inne nauki szczegółowe, co nie było łatwe, bowiem jako odgałęzienie nauk przyrodniczych pokładała zbyt wielkie nadzieje w poszukiwaniu elementarnych faktów życia psychicznego. Ich ujmowanie i kojarzenie, percepcja i asocjacja stanowiły główne mechanizmy i reguły badania świadomości. Podstawowym problemem psychologii stał się problem przyczyny złożonych zjawisk psychicznych, której dopatrywano się w ich elementach składowych. Cassirer znalazł jednak we współczesnych mu kierunkach psychologii sprzymierzeńca, który przewyciężył ów atomizm wychodząc od pojęcia struktury – dokładniej rzecz biorąc pojęcia „postaci” (*Gestalt*) i głosił zasadę prymatu całości nad częściami.

Pojęciu przyczyny przeciwstawia się jako wiodącą zasadę pojęcie struktury. Kiedy strukturę próbuje się sprowadzić do zwykłego agregatu, do ‘powiązania na zasadzie i’ (*in eine ‘Und-Verbindung’*), nie zostaje ona poznana, lecz zniszczona. Pojęcie ‘całości’ także tutaj zatem znajduje swoje uprawnienie i zostaje rozpoznane w swym fundamentalnym znaczeniu: psychologia elementarna stała się psychologią postaci⁸⁰.

Tutaj z pomocą przychodzi Cassirerowi współczesna mu psychologia, która dostarcza bardziej subtelnych narzędzi pozwalających na pełne zrozumienie problemu świadomości i owego, póki co niezbyt jasnego, sposobu „zawierania się sensu” w elementach wrażeniowych. Dokładnie zaś „psychologia postaci” z jego pojęciem i prawem „pregnancji”. Zanim jednak przejdziemy do tych pojęć, warto choćby pobieżnie przyrzeć się stosunkowi przedstawianej tu myśli Cassirera do fenomenologii Edmunda Husserla.

2.1.3. Husserl i problem intencjonalności

Kontynuację badań prowadzonych przez Natorpa w dziedzinie „psychologii krytycznej” Cassirer znalazł w fenomenologii Edmunda Husserla. W liście do niego z 10 kwietnia 1925 roku pisze:

⁸⁰ *Logika*, s. 114–115.

Od czasu ukazania się pierwszego tomu *Badań logicznych* żywię przeświadczenie, że między zadaniami, które stawia sobie fenomenologia i głównymi założeniami filozofii krytycznej istnieje głęboka zbieżność. Obu nam przecież chodzi o to, co nazwał Pan w swoim liście 'radycznie przeprowadzoną i doprowadzoną w nieskończoność naukę o tym, co transcendentale'⁸¹.

Przeświadczenie to związane jest z nadzieją, jaką w Cassirerze obudziła genetyczna metoda analizy struktur postrzeżenia zmysłowego, która mogłaby posłużyć do badań zjawisk kulturowych w oderwaniu od analizy psychologizującej oraz odwołującej się do założeń metafizycznych. W Husserlowskiej fenomenologii Cassirer otrzymał, w swoim mniemaniu, próbkę realizacji zadania psychologii, jakie przed nią postawił Natorp, próbkę nauki „o warunkach możliwości i przedmiotowych formach poznania zmysłowego”.

Do Husserla i jego *Badań logicznych* Cassirer odwołuje się już w *Substancji i funkcji* w przedstawionej tam krytyce asocjacyjnej psychologii jako narzędzia abstrakcji i środka budowy pojęć⁸². Pierwsze obszerniejsze nawiązanie do fenomenologii Husserla, w szczególności dotyczące jej stosunku do rozwijanej teorii form symbolicznych można znaleźć w niewielkim przypisie znajdującym się we wstępie do drugiego tomu *opus magnum* Cassirera⁸³. Mimo zwięzłości owego nawiązania opinia w nim zawarta jest wysoce pochlebna i wskazuje na świadomość duchowej bliskości projektów obu filozofów. Za najważniejsze zasługi twórcy fenomenologii, stanowiące główny motyw wprowadzonej przez niego metody fenomenologicznej zarówno w *Badaniach logicznych*, jak i w *Ideach czystej fenomenologii* Cassirer uważa dwa, szczególnie bliskie mu założenia. Pierwsze z nich to wyróżnienie

⁸¹ Ernst Cassirer *an Edmund Husserl*, 10. April 1925, [w:] ECN18, s. 86.

⁸² W opatrzonym odniesieniu do drugiego tomu *Badań logicznych* fragmente można przeczytać: „abstrakcja nie jest już jednolitą i niezróżnicowaną reje-s t r a c j ą danej treści, ale oznacza rozumne dopełnienie najbardziej zróżnicowanych i wzajemnie niezależnych aktów myśli, z których każdy zawiera w sobie jakiś szczególnie rodzaj i sposób interpretowania treści i jakiś własny kierunek odniesień przedmiotowych”. SF, s. 47.

⁸³ PSF2, s. 14, przypis 12.

różnorodności form strukturalnych poznania – założenie to stanowi motyw przewodni filozofii form symbolicznych, drugie zaś to ostre oddzielenie problematyki teoriopoznawczej w badaniu tych form od problematyki psychologicznej – które z kolei stanowiło jeden z głównych wyznaczników filozofii szkoły marburskiej, metodologicznej kolebki Cassirera. Według niego Husserlowskie badania nad poznaniem jako jedne z pierwszych i nielicznych oddzieliły akty psychiczne od stosunków przedmiotowych, których owe akty dotyczą, a przez to zadanie filozofii mogło nie ograniczać się do analizy poznania, lecz także analizy jego czysto podmiotowych struktur prowadząc do wydzielenia autonomicznych obszarów i dziedzin przedmiotowych, biorąc za kryterium podziału ich czyste znaczenie i abstrahując od ich „rzeczywistości”⁸⁴. Metoda Husserla doskonale nadaje się zatem według autora *Filozofii form symbolicznych* do badania tych obszarów, które stanowią poszczególne dziedziny tej filozofii, nie skupiając się na poszczególnych doświadczeniach zawartych w indukcyjnie nagromadzonych zasobach etnografii czy językoznawstwa historycznego, lecz ujmując je „w analizie czysto ‘idealizującej’”⁸⁵. Zauważa, że w szczególnie interesującej go w tym tomie dziedzinie, jaką jest mit (temu bowiem poświęcony jest drugi tom *Filozofii form symbolicznych*) takiego rodzaju badania nie były dotąd prowadzone – w badaniach mitów posługiwano się raczej metodą genetyczno-psychologiczną⁸⁶.

Powyższa ocena Husserlowskiej fenomenologii spotkała się z aprobatą jej twórcy⁸⁷. Nie jest jednak odosobniona. Szerzej Cassirer odnosi się do fenomenologii Husserla w trzecim tomie *Filozofii form symbolicznych* poświęconej właśnie fenomenologii poznania, jeszcze szerzej zaś w interesujących nas tu najbardziej pismach opublikowanych dopiero w roku 2011, dotyczących bezpośrednio problemów

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże.

⁸⁷ W liście Husserla do Cassirera z trzeciego kwietnia 1925 roku możemy przeczytać: „Te kilka wierszy, które napisał pan w przypisie na stronie szesnastej, ucieszyło mnie poprzez swą głębię zrozumienia, którą rzadko można znaleźć nawet u moich ‘uczników’”. *Edmund Husserl an Ernst Cassirer*, 3. *April 1925*, [w:] ECN18, s. 85.

postrzegania wyrażania i znaczenia, a także „symbolicznej pregnancji”. O Husserlu wzmiankuje także z uznaniem w rozprawce *Pojęcia przyrodnicze i pojęcia kulturowe* pochodzącej z tomu *Logika nauk o kulturze* – ponownie w kontekście Husserlowskiego antypsychologizmu. Zderza tam koncepcję logiki „skrajnego psychologisty” Lippsa⁸⁸ i koncepcją Husserla wskazując, że właśnie ta ostatnia może stanowić doskonałe narzędzie nowoczesnych badań nad poszczególnymi formami przedmiotowymi⁸⁹. W tej samej rozprawce odwołuje się do Husserlowskiej „abstrakcji idealizującej”, która ma stanowić główne narzędzie budowy pojęć w naukach o kulturze⁹⁰.

Cassirer zwraca uwagę, że ten typ rozważania, jaki reprezentuje „nowoczesna fenomenologia” (w odróżnieniu od tradycyjnej – czyli Heglowskiej) zmierza do rozwiązania tego samego zadania, które on sam stawia przed sobą⁹¹. Jednak punkt wyjścia, jaki reprezentuje, jest całkowicie odmienny od szeroko pojętych pozycji kantowskich, z których wychodzi on sam. Określenie postrzegania, jakie wykorzystuje, pochodzi jak wiadomo w prostej linii od bezpośredniego nauczyciela Husserla, ale także jednego z prekursorów i inspiratorów ważnej dla Cassirera psychologii *Gestalt* – F r a n z a B r e n t a n o. Tak określenie postrzegania, jak i w ogóle świadomości Brentano, a za nim jego liczni kontynuatorzy wiążą z pojęciem i n t e n c j o n a l n o ś c i.

Każdy fenomen psychiczny – pisze Brentano w swej psychologii z punktu widzenia empirycznego – charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem

⁸⁸ Por. T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Hamburg/Leipzig 1893, s. 1 i nast.

⁸⁹ Czytamy tam: „Logika – jak wywodzili skrajni psychologisci – jest nauką o formach i prawach myślenia. Dlatego też jest dyscypliną psychologiczną, jako że proces myślenia i poznawania istnieje tylko w psychice. Paralogizm tkwiący w tym wnioskowaniu wytropił i zdemaskował Husserl w swych *Badaniach logicznych*. Pokazał on radykalną i nieprzewycięzalną różnicę pomiędzy formą jako ‘idealną jednością znaczenia’, a przeżyciami psychicznymi, ‘aktami’ brania za prawdę, wiary, sądenia, które odnoszą się do tych jedności znaczenia i mają je za przedmiot”. *Logika*, s. 88.

⁹⁰ Zob. tamże, s. 93.

⁹¹ Zob. tenże, *Geschichte. Mythos*, [w:] ECN3, s. 246.

jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. Każde [zjawisko psychiczne] zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób. [...] Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. Żaden fenomen fizyczny nie wykazuje czegoś podobnego. A zatem fenomeny psychiczne możemy zdefiniować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot⁹².

Takie pojęcie świadomości i tego, co psychiczne wychodzi, w pewnej mierze, naprzeciw idealistycznej koncepcji Cassirera, bowiem także określa, że nie chodzi tu o czyste dane treści poznania, które dopiero wtórnie wiązane są ze sobą w przedmioty za pomocą władz poznawczych, lecz że także zawierają jakiś pierwiastek przedmiotowości. Fenomen psychiczny, już w sposób pierwotny powiązany „intencjonalnie zawiera w sobie pewien przedmiot”, samorzutnie wychodzi poza siebie. Cassirerowi w jego koncepcji chodzi jednak o coś więcej i coś mniej zarazem – o pewną zawartość sensu – nie zaś samo powiązanie przedmiotowe, za sprawą którego Brentano z wewnętrznej „inegzystencji” wyprowadza zewnętrzną „egzystencję”. To zaś – w tej czystej brentanowskiej i zgoła niedoskonałej formie, którą przejął i ulepszył później Husserl – zdecydowanie kłóci się z Cassirerowską ideą. Według niego Brentanowskie uzasadnienie usiłuje także, co z punktu widzenia symbolizmu niedopuszczalne, ugruntowywać to, co psychiczne na jakimś substancjalnie rozumianym bycie. W koncepcji tej jest tak, „jakby przedstawienie tylko dlatego kierowało się na przedmiot, ponieważ on w nim w jakiejś formie ‘leży’, ponieważ on w niego ‘wszedł’ i jest w nim ‘zawarty’”⁹³.

Według Husserla, jak interpretuje jego myśl Cassirer w swej *Fenomenologii poznania*, ów stosunek przedstawiającego do przedstawianego nie ma żadnego odniesienia rzeczowego. Husserl w 90 paragrafie *Idei* jasno pokazuje niebezpieczeństwa, jakie niesie ze sobą oddzielenie obiektów „immanentnych” i „rzeczywistych”. [N]ie

⁹² F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 126–127.

⁹³ PSF3, s. 224.

pozwalamy – pisze Husserl – [...] na żaden sąd, który by czynił użytek z tezy dotyczącej ‘rzeczywistej’ rzeczy, jak i całej ‘transcendentnej’ przyrody⁹⁴. W akcie intencjonalnym nie jest dane nic poza samą intencją, nie niesie ona ze sobą żadnych pierwiastków rzeczywistości – jest w niej to, co w niej jest i nic poza tym. Świadomość jest świadomością czegoś, ale to coś pozostaje immanentne wobec świadomości. Akt odnoszenia „na zewnątrz” nie mówi nam nic o istnieniu czegoś na zewnątrz. To, co bada fenomenologia, to nie świadomość jako zdolność odbijania realnych rzeczy, na które nakierowane są intencjonalne akty świadomości, lecz świadomość jako nadawanie przedmiotowego sensu w samym akcie uświadamiania. W Husserlowskich *Ideach* możemy przeczytać:

Świadomość jest właśnie świadomością ‘dotyczącą’ czegoś, jest jej istotą to, że kryje w sobie ‘sens’ – by się tak wyrazić – ‘kwintesencję’ ‘duszy’, ‘ducha’, ‘rozumu’. Świadomość to nie nazwa na ‘psychiczne kompleksy’, stopione ze sobą ‘treści’, ‘wiązki’ lub strumienie ‘wrażeń’, które, w sobie pozbawione sensu, także w dowolnym nagromadzeniu nie mogłyby z siebie wydać żadnego ‘sensu’, lecz jest ona na wskroś ‘świadomością’, źródłem wszelkiej rozumności i nierozumności, wszelkiego uprawnienia i nieuprawnienia [...]. Świadomość jest tedy *toto coelo* różna od tego, co jedynie chce widzieć sensualizm, od materiału w sobie pozbawionego sensu, irracjonalnego, ale oczywiście dostępnego zracjonalizowaniu⁹⁵.

W paragrafie 86 swych *Idei* Husserl kładzie nacisk właśnie funkcjonalne zagadnienia „konstrukcji przedmiotów świadomości”. Do samej istoty świadomości należy według Husserla to, że każde postrzeżenie czy przeżycie jest zawsze spostrzeżeniem posiadającym sens przedmiotowy. Jednak dla przedstawienia funkcji świadomości Husserl dokonuje rozerwania strumienia świadomości na „warstwę” materialną i noetyczną. To ta ostatnia zawiera wszystkie elementy funkcjonalne, które porządkują i nadają sens, nieuporządkowanym i pozbawionym tego sensu elementom czysto wrażeniowym,

⁹⁴ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, t. 1, s. 311.

⁹⁵ Tamże, s. 276.

które w jakiś tajemniczy sposób pozostają poza sferą intencjonalną. Cassirer pyta:

Gdy się tak radykalnie, jak czyni to Husserl, zrówna sferę świadomości ze sferą 'sensu', to czy można jeszcze wtedy w obrębie świadomości w ogóle utrzymać przeciwstawienie materii i formy jako przeciwstawienie absolutne? Czy mają tu miejsce jeszcze dwie 'warstwy', z których jedna byłaby określona jako warstwa czysto materialna? Czy, kiedy mowa o natchnionych aktach, które ożywiają materię wrażenia, i które wypełniają ją dopiero jakimś określonym sensem, nie tkwi w tym jeszcze pozostałość tego dualizmu, który odrywa to, co 'fizyczne' od tego, co 'fizyczne' – 'ciało' i 'duszę', i zamiast korelatywnie do siebie odnosić, uznaje je za substancjalnie różne?⁹⁶

Zgodnie z zasadami Cassirerowskiej filozofii krytycznej takie przeciwstawienia nie dają się utrzymać, co także wprost wynika z marburskiej, wspomianej już krytyki Kantowskiego pojęcia zmysłowości jako samoistnej materii wrażeniowej czekającej na uchwycenie w formę przedstawienia czy fenomenu. W marburskiej filozofii podstawowym pojęciem jest pojęcie korelacji – dla marburczyków większość podstawowych rozróżnień filozofii klasycznej takich jak byt myśl, przedmiot i podmiot, materia i forma, istnienie i świadomość jest jedynie reliktem dogmatycznych systemów metafizycznych, gdzie pojęcia te stanowiły „warstwy”, „obszary bytu” i były oddzielone substancjalnie i na stałe. Każda z tych sfer w zależności od wyznawanej opcji mogła stać się punktem wyjścia budowy systemu filozoficznego i niewzruszoną podstawą uzasadniania wszelkiej wiedzy. Zarówno w Marburgu, jak i u Cassirera podstawowym fenomenem jest sama relacja poznawcza, bądź sama świadomość rozumiana jako relacja, których członami są wymienione przeciwstawienia. Według Cassirera Husserl, co prawda nie wprost, lecz okrężną drogą, nie tak bezpośrednio jak Brentano, lecz kuchennymi drzwiami wprowadza rozróżnienie zmysłowej *hyle* i intencjonalnej *morfphe*. Dla Cassirera takie rozróżnienie „nieuformowanego materiału” i „niematerialnej formy” jest bliskie rozumieniu fenomenów świadomości na

⁹⁶ PSF3, s. 226.

wzór arystotelesowskich konkretnych całości jako *synolonu* „materii” i „formy”, co z punktu widzenia transcendentalnej teorii świadomości jest całkowicie nieuprawnione.

Jeśli nawet wolno – komentuje Cassirer takie rozumienie świadomości w pracy *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii* – zgodnie z terminologią husserlowską, dokonać rozgraniczenia między zmysłowym materiałem i ‘nadającymi ducha’ aktami, między zmysłową *hyle* i intencjonalną *morphe* – to owo abstrakcyjne rozgraniczenie nie może nigdy oznaczać, że dają się one oddzielić w samym fenomenie i że dany jest jakiś bezkształtny materiał, który następnie wchodzi w różne formy nadawania sensu, będąc wtedy przez nie kształtowany. Kto kantowski ‘dualizm’ formy i materiału, będący różnicą znaczenia, transcendentalnej ‘ważności’, uznaje za coś wynikającego jedno z drugiego lub istniejącego obok siebie, ten traci najważniejszą sposobność dla głębszego zrozumienia tej różnicy⁹⁷.

Z punktu widzenia Cassirerowskiej fenomenologii w równym stopniu nie istnieje „materia w sobie”, jak i „forma w sobie” – istnieją jedynie całościowe przeżycia, które da się porównać z punktu widzenia materii i formy, i zgodnie nim określić oraz uszeregować. Cassirer widzi jednak w fenomenologii Husserla próbę realizacji zadania, które on sam przed sobą postawił, oraz „najbardziej konsekwentne przedstawienie czystego aspektu - Ja (*reinen Ich - Aspekts*) i transcendentalnego idealizmu we współczesnej filozofii”⁹⁸. To nakierowanie na „Ja”, na czystą subiektywność i przypisywanie stronie podmiotowej priorytetowej roli w filozofii Cassirer uznaje jednak za pójście drogą kartezjańską⁹⁹, do której oczywiście Husserl się przyznawał, ale na której Cassirer nie mógł znaleźć rozwiązania dla swojej „krytycznej fenomenologii świadomości”¹⁰⁰. To znajduje dopiero w pojęciu „symbolicznej pregnancji”.

⁹⁷ *Problem symbolu*, s. 51.

⁹⁸ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 172.

⁹⁹ Tamże, s. 171.

¹⁰⁰ Tenże, *Zur „Philosophie der Mythologie”*, [w:] ECW16, s. 179. oraz PSF2, s. 16.

2.2. Cassirerowskie pojęcie symbolicznej pregnancji i jego inspiracje

2.2.1. Psychologia postaci i pojęcie pregnancji

Pojęcie symbolicznej pregnancji (*Symbolische Präganz*)¹⁰¹ uchodzi w opinii wielu badaczy za jedno z najważniejszych pojęć

¹⁰¹ Pojęcie to jest trudne do przełożenia na język polski, w związku z czym postanowiono pozostawić je w postaci źródłowej, by nie zdominować jego znaczenia poprzez arbitralny wybór terminu oznaczającego jedynie jeden z jego aspektów. Niemieckie słowo *Präganz* posiada podobnie jak jego łacińskie źródło dwa różne znaczenia. W pierwszym oznacza „właściwy”, „odpowiedni”, „wiązący”, „ważki”, „doniosły” oraz „pełny znaczenia”, w drugim oznacza „ciążarny”, „brzemienny” (*prae*-przed + *gnasci*-rodzić). Oba znaczenia obecne są w pojęciu wykorzystywanym zarówno przez gestaltystów, jak i przez Cassirera. Pierwsze z nich nakierowuje nas na niepowtarzalność postrzeżenia, jego swoistość i jego charakterystyczne piętno (zresztą w niemieckim pojęciu *Präganz* obecny jest także czasownik *prägen* – odciskać, bić monetę), drugie na „brzemienność” sensem – a zatem pewną potencję, jaką posiada postrzeżenie zmysłowe w swym rozwinięciu do najbardziej charakterystycznej i najbardziej właściwej formy. W języku polskim w tradycji przekładu i podręcznikach psychologii funkcjonuje bezpośrednia adaptacja terminu niemieckiego – pregnancja (zob. np. T. Tomaszewski, *Główne idee współczesnej psychologii*, Warszawa 1998, s. 100; tenże, *Problemy i kierunki współczesnej psychologii*, Warszawa 1968, s. 76). Ze względu na bliskość zarówno merytoryczną, jak i personalną Cassirera i gestaltystów także w przypadku pojęcia, którego używa Cassirer – „symbolicznej pregnancji” – postanowiono wykorzystać tę tradycję. Wiąże się to z wieloma kłopotami – np. z tym, że w języku niemieckim omawiani autorzy często używają przymiotnika *prägnant*, który poza kontekstem, z jakim mamy tu do czynienia, przekłada się zazwyczaj jako doniosły lub brzemienny – to jednak w tym szczególnym odniesieniu groziłoby utratą kontaktu z podstawowym dla nas pojęciem. Stąd niekiedy w niniejszej pracy pozwolono sobie na wykorzystanie przymiotnikowej formy terminu pregnancja i użycia niezbyt eleganckiego i nieobecnego w języku polskim neologizmu „pregnantny”.

całej filozofii form symbolicznych, bez zrozumienia którego cała koncepcja symbolu traci swe ugruntowanie. Pojęcie to ma pewną tradycję, zwłaszcza zaś wiąże się z ważnym nurtem dwudziestowiecznej psychologii – nurtem psychologii postaci (*Gestaltpsychologie*). W tym nurcie Cassirer widzi najbardziej jaskrawy przykład „ogólnej tendencji myśli”, która jego zdaniem coraz wyraźniej dochodzi do głosu w rozwoju nauki jego czasów. Tendencja ta, co stanowi jeden z głównych motywów Cassirerowskiej filozofii – ma prowadzić do coraz większego prymatu pojęcia funkcji nad pojęciem substancji oraz idei całości nad ideą pierwotnych składowych – mówiąc współcześnie, prymatu holizmu nad atomizmem. Stopniowe przewyżczanie paradygmatu atomistycznego widoczne jest zarówno w fizyce, jak i psychologii. Jej często przywoływanym przez Cassirera przykładem są także doniosłe badania Jakoba Johanna von Uexkülla, który w swych pracach z zakresu biologii¹⁰² przedstawił koncepcję organizmu jako systemu funkcji nie zaś agregatu części¹⁰³. Cassirer w czwartym tomie swej pracy poświęconej problemowi poznania pisze:

Rozwój poznania naukowego w XIX wieku da się ogólnie scharakteryzować przez to, że przyznaje idei ‘całości’ coraz większe znaczenie. W obszarze fizyki teoretycznej do prowadzi on do prymatu ‘fizyki

¹⁰² Zob. np. J. v. Uexküll, *Die Lebenslehre*, Potsdam/Zürich 1930; *Theoretische Biologie*, Berlin 1920; *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.

¹⁰³ Na temat Uexkülla i jego teorii w kontekście filozofii form symbolicznych, ale także rozwoju problemu poznania Cassirer pisze między innymi w: *Logika*, s. 48–52, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 48–52; *Vortrag: Symbolproblem*, [w:] ECN4, s. 95–96, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 84–86 i 143–145 oraz *Ésej*, s. 28–31. Problem ideału poznania w biologii gruntownie omawia w drugim rozdziale czwartego tomu swego *Problemu poznania* – jednym z głównych bohaterów tego rozdziału jest właśnie Uexküll. Zob. *Das Erkenntnisproblem...*, t. 4, [w:] ECW5, s. 137–251. Bardzo ciekawy wątek Cassirerowskiej filozofii życia musimy niestety zostawić na boku odsyłając choćby do następujących opracowań: J. M. Krois, *Ernst Cassirer's Philosophy of Biology*, „Sign Systems Studies” Vol. 32, 1/2, 2004; J.-P. Regelman, *Die Stellung der Biologie in den neukantianischen Systemen von Ernst Cassirer und Nicolai Hartmann*, „Acta Biotheoretica” 1979, Vol. 28, 3. Teoria Uexkülla stanowi także ważny punkt odniesienia dla Cassirerowskiej koncepcji fenomenów bazowych, o czym więcej w poświęconym im rozdziale.

poła' – bowiem pole jawi się jako całość, której nie da się po prostu złożyć z pojedynczych części, z elektronów, lecz raczej stanowi dla nich warunek – tak jak, w obszarze psychologii, domaga się przejścia od psychologii elementarnej do psychologii postaci¹⁰⁴.

Ten kierunek w psychologii stanowi dla Cassirera idealny wyraz wspomnianej tendencji, szczególnie w polu poznania zmysłowego i teorii postrzegania. Dostarcza mu najważniejszych pojęć jego fenomenologii i wyników badań eksperymentalnych dla jej wsparcia. Stanowi najważniejszą inspirację, by nie powiedzieć realizację filozofii form symbolicznych, gdy idzie o rozwijany w niniejszej pracy jej aspekt.

Kierunek ten został zapoczątkowany przez grupę badaczy skupionych głównie w Berlinie wokół Carla Stumpfa profesora i muzykologa, który z kolei był bezpośrednim uczniem wspomnianego już wyżej Franza Brentany. Od niego właśnie przejął ważną dla swych badań koncepcję aktów psychicznych oraz intencjonalności. Badania Stumpfa dotyczyły głównie psychologii muzyki i odbioru wrażeń dźwiękowych, jest twórcą teorii konsonansu. Oprócz badań historycznych nad pochodzeniem muzyki (stworzył w Berlinie Archiwum Fonograficzne, którego powstanie stało się jednym z ważniejszych impulsów do późniejszego powstania etnomuzykologii), prowadził przede wszystkim badania nad psychologicznymi źródłami wyobrażenia przestrzeni¹⁰⁵. W ważnej dwutomowej pracy na temat psychologii dźwięków zamieścił wyniki eksperymentów dotyczących możliwości ilościowych pomiarów stymulacji dźwiękowej i wywoływanych przez nią wrażeń¹⁰⁶. Stworzył swą własną wersję fenomenologii ekspery-

¹⁰⁴E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, t. 4, [w:] ECW5, s. 246. W innym tekście czytamy: „Także współczesna psychologia wychodzi, jak współczesna fizyka i biologia od nowego pojęcia całości – twierdzi, że źródłowo dane nie są elementy w sensie, jaki nadaje im Mach, nie i z o l o w a n e barwy, tony, bodźce, zapachy, lecz raczej określone całości, 's t r u k t u r y'”. E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 55.

¹⁰⁵C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung des Raumvorstellung*, Leipzig 1873.

¹⁰⁶Tenże, *Tonpsychologie*, 2 tomy, Leipzig 1883.

mentalnej i należał do jednych z najważniejszych inspiratorów Edmunda Husserla¹⁰⁷. Jest także wielokrotnie cytowany i przywoływany przez Ernsta Cassirera w jego opracowaniach własnej teorii znaczenia i ekspresji¹⁰⁸. W roku 1894 objął posadę profesora w Instytucie psychologii eksperymentalnej Uniwersytetu Humboldta w Berlinie, gdzie, obok wielu innych, zainspirował trójkę badaczy – Maxa Wertheimera, Kurta Koffkę i Wolfganga Köhlera – którzy założyli „Berlińską szkołę psychologii postaci”¹⁰⁹. Początek miała jej dać publikacja Wertheimera z 1912 roku zatytułowana *Experimentellen Studien über das Sehen von Bewegung*. Szkoła działała przez długi czas w Berlinie, gdzie dołączyła do niej kolejna ważna postać – Kurt Lewin¹¹⁰, później, także ze względów politycznych (objęcie władzy przez Hitlera) badacze ci przenieśli się do Stanów Zjednoczonych, gdzie kontynuowali prace. Wnieśli ogromny wkład w rozwój psychologii i fenomenologii eksperymentalnej. Psychologia postaci została również rozwinięta później w metodę terapii, głównie za sprawą prac Fritza Perls¹¹¹, współcześnie zaś wykorzystywana jest

¹⁰⁷Husserl zadedykował mu swe *Badania logiczne*. Na temat relacji obu uczonych zob. np. D. Fissette, *Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology*, „Gestalt Theory” Vol. 31, No. 2, 2009, s. 175–190.

¹⁰⁸Zob. np. E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4. Cassirer powołuje się na niego także w swych badaniach „marburskich”, gdzie często powołuje się na jego teorię wyobrażenia przestrzeni. Por. SF.

¹⁰⁹Więcej na ten temat zob. np. F. Toccafondi, *Stumpf and Gestalt Psychology: Relations and Differences*, „Gestalt Theory” Vol. 31, No. 2, 2009, s. 191–211 oraz S. Bonacchi, *Carl Stumpf: Leben, Werk und Wirkung*, „Gestalt Theory” Vol. 31, No. 2, 2009, s. 101–114.

¹¹⁰Ten słynny psycholog i twórca tzw. teorii pola jest także autorem jednego z artykułów poświęconych Cassirerowi w książce *The Philosophy of Ernst Cassirer* pod redakcją Schlipa w serii „The Library of Living Philosophers”, gdzie wyraża swój stosunek na temat metody Casirerowskich badań nad istotą nauk o kulturze, sporo miejsca poświęcając teorii percepcji. Zob. K. Lewin, *Cassirer's Philosophy of Science and the Social Sciences*, [w:] Schlipp, s. 270–288.

¹¹¹Zob. F. Perls, R. Hefferline, P. Goodman, *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality* (1951); tenże, F. Perls, *Gestalt Therapy Verbatim* (1969); F. Perls, *The Gestalt Approach and Eye Witness to Therapy* (1973). Zwięzłe opracowanie zasad terapii Gestalt w: J. Melibruda, *Teoria i praktyka terapii Gestalt*, Warszawa 2009.

także w nowoczesnych nurtach psychologii kognitywnej¹¹² oraz teorii designu¹¹³ i pedagogice¹¹⁴.

Pojęcie postaci wywodzone jest od Goethego, a w kontekście *stricte* psychologicznym od Christiana von Ehrenfelsa (u którego studiował Wertheimer), dokładnie zaś z jego pracy *Über 'Gestaltqualitäten'* z 1890 roku¹¹⁵. Dość trudno zgrabnie przetłumaczyć ten tytuł ze względu na samą trudność z przekładem podstawowego pojęcia dla tego nurtu psychologii. Można spróbować oddać go jako „O jakościach postaciowych”, poddając się nie najmocniej utrwalonej, ale jednak funkcjonującej tradycji przekładu terminu i pojęcia *Gestalt*. W języku polskim pojęcie to najczęściej oddawane jest jako „postać”, choć o trudnościach z jego przekładem najlepiej może świadczyć fakt, że częściej chyba jednak w polskich opracowaniach używa się terminu oryginalnego, czasami odmienianego nawet zgodnie z zasadami języka polskiego. Mówi się i pisze o „psychologii *Gestalt*”, „terapii *Gestalt*” (ciężko zdecydować, czy powinniśmy termin zapisywać kursywą),

¹¹²Zob. na ten temat np. D. J. Murray, *Gestalt Psychology and the Cognitive Revolution*, New York 1995; R. Luccio, *Gestalt Psychology and Cognitive Psychology*, „Humana. Mente Journal of Philosophical Studies” 2011, Vol. 17, s. 95–128. Interesujące byłoby zbadanie relacji i zbieżności między badaniami gestaltystów i używanym przez nich pojęciem pregnancji, a współczesnymi badaniami kognitywistów i używanym przez nich pojęciem emergencji. Takie porównanie narzuca się w sposób oczywisty podczas lektury prac Koffki, Wertheimera czy także Cassirera, jednak zadanie jego zbadania znacznie wykracza poza cel niniejszej pracy.

¹¹³Na temat wykorzystania psychologii postaci w designie i projektowaniu wizualnym zob. np. S. Bradley, *Gestalt Principles: How Are Your Designs Perceived?* (2010), [w:] <http://www.vanseodesign.com/web-design/gestalt-principles-of-perception/> (21.02.2013)

¹¹⁴Zob. np. B. Gloc-Nierubliszewska, *Terapia Gestalt a pedagogika*, „Rocznik Edukacji Alternatywnej” 2003, nr 1; B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998; W. Żłobicki, *Gestalt a pedagogika*, „Gestalt” 2003, nr 2–3; tenże, *Pedagogika Gestalt jako nurt pedagogiki humanistycznej*, [w:] *Nauki pedagogiczne we współczesnej humanistyce*, red. M. Prokosz, Toruń 2002.

¹¹⁵Zob. Ch. V. Ehrenfels, *Über 'Gestaltqualitäten'*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie” 14, 1890, s. 249–92. Zob. także tenże, *Gestalt Level and Gestalt Purity*, przeł. B. Smith, [w:] *Foundations of Gestalt Theory*, red. B. Smith. Zob. też: K. Mulligan, B. Smith, *Mach and Ehrenfels: The Foundations of Gestalt Theory*.

samych zaś twórców i praktyków nazywając „gestaltystami”. Pojęcie niemieckie dosłownie może być tłumaczone jako postać, kształt, figura, ponieważ jednak bardziej chodzi tutaj o pewną całość, dla której charakterystyczny jest pewien układ części, które wchodzą w jej skład, lepiej może jego sens oddawałyby pojęcia „konfiguracji”, „organizacji” czy „formy”. Pojęcie niemieckie zawiera w sobie wyczuwalny pierwiastek dynamiczny – to nie tyle sama forma, ile coś, co zostało uformowane, nie tyle postać, ile coś, co zostało „upostaciowione”, nie tyle kształt, co „coś ukształtowanego”.

Na rozwój tej gałęzi psychologii duży wpływ miały inspiracje filozofią Immanuela Kanta – jego teoria systemu i organizmu¹¹⁶, badaniami Ernsta Macha¹¹⁷, oraz teorią kolorów i morfologią Johanna Wolfganga von Goethe¹¹⁸. Cassirer w swoim odniesieniu do tego pojęcia oprócz wspomnianych odwołań do Ehrenfelsa oraz Wertheimera, Koffki czy innych gestaltystów, powołuje się także na słownik języka niemieckiego autorstwa braci Grimm¹¹⁹ do Goetheańskiej morfologii, a także do poezji tego ostatniego oraz poezji Schillera. Odnosi się także do Kanta, który, kiedy w swej *Krytyce czystego rozumu* poruszał te problemy, które we współczesnej terminologii naukowej nazywamy „problemami postaci” („*Gestaltprobleme*”), nie używa niemieckiego słowa. Zwraca się do greckiego terminu *σχήμα* i pisze swój rozdział o schematyzmie czystego rozumu¹²⁰. Jednym z ojców pojęcia postaci i psychologii postaci oraz tego myśliciela, który ze względu na bezpośrednie zainteresowanie miał z całą pewnością wpływ na zainteresowanie Cassirera pojęciem postaci, był Goethe – drugi chyba, po Kancie,

¹¹⁶ Zob. np. KCR, A832/B860 i nast. oraz tenże *Krytyka władzy sądzienia*, s. 311.

¹¹⁷ Zob. E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2009; Zob. na ten temat, K. Mulligan, B. Smith, *Mach and Ehrenfels: The Foundations of Gestalt Theory*, [w:] *Foundations of Gestalt Theory*, red. B. Smith.

¹¹⁸ Zob. J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd 13. Hamburg 1948, s. 367.

¹¹⁹ Por. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, Quellenverzeichnis Leipzig 1971 (<http://woerterbuchnetz.de/DWB/> – 08.04.2013).

¹²⁰ E. Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, [w:] ECW24, s. 318.

ulubiony jego filozof. To w jego morfologii znajduje Cassirer określenie pojęcia postaci, które może stanowić podstawę pojęcia używanego przez gestaltystów i dobrze obrazującego Cassirerowską koncepcję postrzeżeń. Goethe określa „postać” jako to, co mimo faktu, że nigdy nie występuje jako uformowane, w spoczynku i skończone podlega prawom swego rozwoju, pewnej „logice kształtowania”, „logice budowania form”, „morfologii”²¹. To, co ukształtowane (upostaciowane) i nieuksztaltowane (nieupostaciowane), jawi się w przyrodzie zawsze jednak w tym pierwszym²², zawsze posiada jakąś postać, która nie jest nagromadzeniem elementów, lecz „duchowo powiązaną” całością, co opisuje Goethe z jednym z fragmentów *Fausta*, na który często powołują się gestaltysci.

Kto w coś żywego chce wżyć się i wsłuchać,
Wpierw stara się zeń wygnąć ducha,
Wtedy z osobna bada każdą część,
Brakuje tylko — ach! — duchowa więź.
Encheiresis naturae chemia rzecz tę chrzci
I nieświadomie sama z siebie drwi²³.

Opisywane wyżej przeniesienie w naukach o kulturze akcentu z poszukiwania przyczyn na budowanie i rozpoznawanie form znajduje zatem w psychologicznym pojęciu postaci kolejny przykład dla swego potwierdzenia.

* * *

Pośród badaczy uznawanych za twórców teorii postaci największy wpływ na ukształtowanie się poglądu Cassirera miał Kurt Goldstein (1878–1965) – neurolog i psychiatra. Urodzony, podobnie jak Cassirer w Breslau (dzisiejszym Wrocławiu), był jego kuzynem i bli-

²¹ W. Goethe, *Zur Morphologie*, [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 13, Hamburg 1948, s. 54. Na ten temat zob. także ostatni rozdział niniejszej książki.

²² E. Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, [w:] ECW24, s. 319.

²³ J.W. Goethe, *Faust, Część pierwsza*, w. 1949–1954, przeł. F. Konopka.

skim przyjacielem, a stąd też głównym przewodnikiem po psychologii postaci¹²⁴. W trakcie pobytu we Frankfurcie, gdzie pracował w Instytucie Neurologii tamtejszego uniwersytetu, zetknął się z twórcami tego nurtu. Później, już w Berlinie wraz Wertheimerem i Koffką redagował poświęcone mu czasopismo „Psychologische Forschungen”. Po objęciu w Niemczech władzy przez nazistów, podobnie jak większość prominentnych gestaltystów emigrował do Stanów Zjednoczonych, gdzie pracował między innymi na Uniwersytecie Columbia.

Goldstein wslawił się głównie badaniami neurofizjologicznymi, w których opracowywał holistyczną koncepcję mózgu badając, w jaki sposób poszczególne jego uszkodzone obszary są kompensowane przez inne, zdrowe. Pogląd ten rozciągnął na całość organizmu jako funkcjonalnej całości, która ma tendencję do kompensacyjnego zachowania swych funkcji w przypadku utraty bądź upośledzenia niektórych organów¹²⁵. Wprowadził do psychologii pojęcie „samorealizacji” (*Selbstverwirklichung*) na oznaczenie dążenia organizmu do zachowania jakiejś określonej formy interakcji ze środowiskiem zewnętrznym, która to forma jest odpowiednia do realizacji jego istoty¹²⁶. Realizacja istoty ma oczywiście podlegać prawu p r e g n a n c j i, a zatem do jak najlepszego wykorzystania specyfiki i indywidualności organizmu i „zachowania jego względnej stabilności”¹²⁷.

¹²⁴Na temat przyjacielskich stosunków obu uczonych zob.: *Kurt Goldstein, 1878–1965, The Reach of the Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein*, red. M. L. Simmel, New York 1968. Zob. też J. M. Krois, *Ernst Cassirer 1874–1945. Eine Kurzbiografie*, [w:] ECN16, s. XXI oraz zawartą w tym tomie korespondencję obu przyjaciół, którzy oprócz zwyczajowej wymiany rodzinnych doniesień wymieniali się także uwagami dotyczącymi zaawansowanych, a czasem szczególnie palących problemów swej pracy naukowej. Por. zwłaszcza: *Ernst Cassirer an Kurt Goldstein, 24. März 1925* oraz *Ernst Cassirer and Kurt Goldstein, 25. März 1925*, oba listy w ECN18, s. 79–84.

¹²⁵K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Den Haag 1934.

¹²⁶Tamże, s. 235.

¹²⁷Tamże, s. 220. Koncepcja ta zainspirowała wielu amerykańskich prominentnych psychologów, m.in. Gordona Allporta, Carla Rogersa czy Abrahama Maslowa i była przez nich twórczo rozwijana.

Szczególnie znane są jego, prowadzone wspólnie z Adhémarem Gelbem, badania dotyczące afazji, w których dokonał rozróżnienia nastawienia „konkretnego” i „kategorialnego”. Pierwsze, charakterystyczne dla zachowań i mowy osób dotkniętych afazją, odnosi się jedynie do przeżywanych bieżących sytuacji, podczas gdy drugie, charakterystyczne dla mowy i zachowań osób zdrowych pozwala na zdolność przedstawiania świata za pomocą abstrakcji i uogólnień odnoszących się poza przeżywaną aktualnie, konkretną sytuację¹²⁸. Cassirer wielokrotnie odnosi się do tego rozróżnienia w trzecim tomie swojej *Filozofii form symbolicznych*¹²⁹. Nastawienie „konkretnie” koresponduje w Cassirerowskiej „patologii świadomości symbolicznej”¹³⁰ z nastawieniem związanym z postrzeganiem ekspresji (*Ausdruckswahrnehmung*), zaś „kategorialne” z nastawieniem rzeczowym (*Dingwahrnehmung*) – takim, w którym mamy do czynienia z odnoszeniem przeżywanej sytuacji poza nią i możliwością budowania obiektywnych relacji.

Cassirerowska „patologia form symbolicznych”, przedstawiona obszernie i oparta na licznych wynikach eksperymentów prowadzonych głównie przez gestaltystów ma za zadanie pokazanie psychologicznych i fizjologicznych mechanizmów, które leżą u podstaw odrębności człowieka wobec innych organizmów opartej na możliwości „budowania symboli” jako *animal symbolicum*. Wskazanie na zaburzenia myślenia abstrakcyjnego czy może lepiej symbolicznego, w przypadku afazji, agnozji, zaburzeń działania, orientacji w przestrzeni, wykonywania

¹²⁸ A. Gelb, K. Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig 1920. Zob. też R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993, s. 16–20.

¹²⁹ Zob. np: PSF3, 322–323; PSF 3, 275–276. Te jego badania zainspirowały nie tylko Cassirera, lecz stanowił także podstawę nonegologicznej fenomenologii Arona Gurwitscha. Zob. A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich: Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, „Psychologische Forschung”, 12 (1929), 278–381. Na temat związków badań Goldsteina i Gurwitscha zob. np. J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität in über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, red. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt/M. 1988, oraz R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*

¹³⁰ PSF3, s. 233–322.

prostych działań matematycznych, rozpoznawania i nazywania kolorów daje możliwość wskazania „duchowych” funkcji budowania znaczeń i stanowi ważny dla Cassirera argument na rzecz jego koncepcji. Czytamy w trzecim tomie *Filozofii form symbolicznych*:

Patologiczne zachowanie ma w pewnym sensie moc utraty tych duchowych impulsów, które duch wciąż wydobywa ponad obszar tego, co bezpośrednio postrzegane i bezpośrednio pożądane. Ale właśnie ten krok wstecz, który ma tutaj miejsce, sprawia, że z nowej strony zrozumią się te zachowania w odniesieniu do całości procesów duchowych i wewnętrznego prawa struktury ducha. Proces uduchowiania, proces ‘symbolizacji’ świata staje się zgodnie z jego wartością i znaczeniem właśnie tam dla nas możliwy do ujęcia, gdzie nie zachodzi już swobodnie i niezakłócenie, lecz gdzie zwalcza przeszkody i przeciwstawia się im. W tym sensie patologie języka i patologie działania dają nam do ręki probierz, za pomocą którego możemy zmierzyć wielkość dystansu, jaki zachodzi między światem organicznym i światem ludzkiej kultury, między obszarem życia i obszarem ‘ducha obiektywnego’¹³¹.

* * *

W XIX wieku powszechne było przekonanie metodologów i psychologów, że fenomeny można rozpatrywać jedynie analitycznie rozkładając je na poszczególne części. Jeżeli czegoś nie da się rozłożyć na proste części, wówczas nie może to być zbadane, a zatem nie wchodzi w obszar badań naukowych. Psychologia postaci, ogólnie rzecz biorąc, sprzeciwia się temu pogładowi i traktuje przedmiot psychologii nie

¹³¹ PSF3, s. 321–322. Bardzo ciekawe rozważania Cassirera zawarte w „patologii form symbolicznych” stanowią przykład korespondencji badań w dziedzinie filozofii poznania i w dziedzinie badań szczegółowych – szczególnie opartych na badaniach w obszarze psychopatologii – w tym afazji i agnozji. Z pewnością warto poświęcić im więcej miejsca, tutaj jednak mogą być tylko zasygnalizowane. Zob. też tenże, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 69–71 oraz *Vortrag: Symbolproblem*, [w:] ECN4, s. 98, a także *Über Sprache, Denken und Wahrnehmung*, [w:] ECN4, s. 290–310 oraz *Język i budowa świata przedmiotowego*, [w:] tenże, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, s. 86–89.

atomistycznie, lecz holistycznie, jako zorganizowaną całość (postać, figurę, organizm, strukturę) i tę właśnie całość zaczęto traktować jako punkt wyjścia. Zgodnie z mottem gestaltystów „całość to coś więcej niż suma części” i zajmowanie się częściami nie daje nam obrazu i zasady funkcjonowania całości. To, że całość jest sumą części, jest oczywiste, poszczególne części możemy wyróżniać, ale można to robić dopiero z perspektywy całości, która jest organizacją poszczególnych części kierującą się pewnymi prawami i zasadami. Zachowania ludzkie, na przykład, nie mogą – jak we wczesnej psychologii behawioralnej – być traktowane i interpretowane w oderwaniu od siebie, lecz jedynie w powiązaniu z innymi. Zasada powiązania daje asumpt do interpretacji poszczególnych zachowań. Osoba ludzka nie może być traktowana jako suma elementu duchowego i cielesnego, lecz jako całość, z której dopiero owe elementy są wydzielane. Podobnie samo ciało jest czymś więcej niżli jedynie złożeniem poszczególnych części, z jakich się składa – nie jest jedynie złożeniem rąk, nóg, korpusu i głowy. Każda z tych części pełni jakąś rolę, jakąś funkcję w stosunku do całości organizmu i tylko z perspektywy tej całości może być rozpatrywana i traktowana jako część. Jednym z najczęściej używanych przykładów, ale także przedmiotów eksperymentów prowadzonych przez psychologów postaci, jest muzyka. Zarówno Mach, jak i Ehrenfels, Stumpf (o czym już wspomiano) i Wertheimer zajmowali się rozważaniami i eksperymentami dotyczącymi percepcji melodii i rytmu. „Czy melodia jest jedynie sumą (*Zusammenfassung*) elementów, czy też czymś nowym wobec tej sumy, co towarzyszy tej sumie elementów, ale jednak różni się od niej?”¹³² – pyta Christian von Ehrenfels we wspomnianym wyżej tekście, którym kładł podwaliny pod późniejszą teorię postaci. Tak jak melodia posiada postać – zatem jest czymś więcej niż sumą swych składowych, tak zdanie, nawet to w tym momencie pisane bądź czytane, posiada postać – jest czymś innym niż agregatywny zbiór swych elementów.

W ten sposób można płynnie przechodzić od większych całości do mniejszych i budować struktury, które składając się z całości

¹³² Ch. V. Ehrenfels, *Über 'Gestaltqualitäten'*, s. 249.

mniejszych, same stanowią całość wyższego poziomu, która stanowi sensowną postać podlegając tym samym prawom postrzegania. To, co postrzegamy, to zawsze postać, nie zaś prosta suma elementów. Zasady te obowiązują dla każdych całości – od prostych postrzeżeń, po całości takie jak ludzki organizm zawsze rozumiany jako coś więcej niżli tylko suma swych części i w ogóle dla każdego postrzeganego obiektu dowolnego poziomu ustrukturyzowania. Wertheimer pisze w jednej ze swych prac:

Główny problem teorii postaci można spróbować sformułować choćby tak: Istnieją związki, w których zachowanie całości nie wynika z tego, czym są poszczególne części i jak się łączą, lecz przeciwnie, gdzie – w charakterystycznym przypadku (*im prägnanten Fall*) – to, co dzieje się w jakiejś części tej całości, jest określone przez wewnętrzne strukturalne prawa tej całości¹³³.

Nie wychodzimy zatem od pojęcia elementu, np. jakiegoś pojedynczego danego wrażenia po to, by z niego wyprowadzić całość (fenomen), lecz odwrotnie – z pojęcia całości wyprowadzamy właściwości części. Główne założenie psychologii postaci wynikające z samego pojęcia postaci mówi zatem, że postrzeżenia nie są jedynie niepowiązаныmi ze sobą pobudzeniami, traktowanymi jako elementarne „atomy” poznania, które dopiero wtórnie zostają powiązane w jakąś sensowną całość – najczęściej asocjacyjnie, jak chce większość koncepcji psychologicznego czy logicznego atomizmu. Samo postrzeganie jest zawsze postrzeganiem pewnych całości, które już niejako „same z siebie” układają się w sensowną jedność (postać).

Ogólną tendencję postrzegania ku możliwie dobrej postaci gestaltyści nazywają „*p r a w e m p r e g n a n c j i*”. Uciekając się do źródłosłowa – postrzeżenie samo jest już niejako „brzemienne” formą, która sama w sobie jest formą sensownie organizującą doświadczenie. Zasady tej organizacji układają się w prawa wynikające z możliwych do wskazania podstawowych cech, takich jak: prawidłowość, prostota,

¹³³ M. Wertheimer, *Über Gestalttheorie*, Vortrag vor der Kant-Gesellschaft, Berlin, am 17. Dezember 1924, „Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache” 1, s. 39–60, 1925.

stabilność, symetria, zwartość, jednolitość, w postrzeganiu wizualnym: orientacja pionowa bądź pozioma. W postrzeganiu dochodzi do idealizacji postrzeżeń zmysłowych zgodnie z tymi cechami, których układ jest oczywiście zależny od typu postrzeżenia. Cechy te pozwalają na idealizację bodźców zmysłowych i rozpoznawanie kształtów figur geometrycznych, takich jak okrąg, prostokąt, trójkąt, elipsa nawet wówczas, kiedy wrażenie zmysłowe jest tylko zbliżone do tych kształtów. Mówimy o czymś okrągłym czy eliptycznym nawet wówczas, kiedy do ideału krągłości czy eliptyczności jest bardzo daleko. W tym wypadku udział biorą takie cechy jak prawidłowość, symetria i zwartość. W jednej ze swych prac Wertheimer pisze:

[...] to, że rzecz tak się ma, pokazują jasno eksperymenty, w których widoczna jest stała tendencja do właściwej (*prägnant*) konfiguracji. Jeśli w badaniu tachistoskopowym prezentowany jest jakiś kąt, to nawet jeśli margines różnicy między nim a właściwym kątem jest zauważalny, obserwator często po prostu widzi właściwy kąt, upodabniając prezentowany to właściwego (*prägnant*)¹³⁴.

Tendencja ku prostocie i jednolitości pozwala z kolei na rozpoznawanie i jednoznaczne określanie kolorów nawet, gdy mamy do czynienia z pewnymi różnorodnymi przeciw odcieniami bądź niejednoznacznymi barwami. W przypadku choćby koloru, jaki ma korona drzewa, określamy go najczęściej jako zielony, mimo że przy dokładniejszym spojrzeniu dostrzeżemy także inne barwy liści, a przynajmniej rozmaite odcienie zieleni bądź żółci. Dążenie do stabilności postaci pozwala na rozpoznawanie pewnych sensownych określonych całości nawet w przypadku, kiedy zostały one znacznie przekształcone bądź zniekształcone. Rozpoznajemy ludzkie twarze także w rysunkach dzieci, gdzie podobieństwo jest często jedynie pobieżne i rozpoznajemy melodię nawet, gdy wykonawca nie należy do wirtuozów wokalistyki i ma problemy z precyzyjnym trafianiem w dźwięki. Zgodnie z teoriami gestaltystów cecha stabilności umożliwia przenoszenie i transpozycję postaci do jakiejś innej sytuacji, w jakiś inny układ,

¹³⁴Tenże, *Untersuchungen zur Lehre der Gestalt II*, „Psychologische Forschung” 4, 1923, s. 318.

gdzie w sensie fizycznym nie można już mówić o tych samych czy takich samych pobudzeniach, a mimo to można mówić o takiej samej postaci. Samonarzucającym się przykładem jest ponownie przykład transpozycji melodii, gdy idzie o tonację, ale także przenoszenie jej na innego wykonawcę czy inny instrument. Mimo odmiennych bodźców zmysłowych rozpoznajemy daną postać jako tę samą.

Zgodnie z założeniem psychologów postaci nie można zatem postrzegać tzw. „chaosu wrażeń” rozumianego jako zupełną płataninę niepowiązanych ze sobą bodźców. Takiego chaosu nie można sobie wyobrazić, bowiem każde wyobrażenie, a tym bardziej – w poglądach gestaltystów – każde postrzeżenie stanowi zawsze pewną uporządkowaną w jakiś sposób całość, której elementy są w jakiś, choćby najbardziej pierwotny sposób powiązane ze sobą i zawsze stanowią pewną „postać”. Stąd chaos jest jedynie pojęciem – całkowicie abstrakcyjnym – można go jedynie pomyśleć, nigdy zaś przedstawić. Dlatego ogół wrażeń przedstawiamy sobie w postaci przyrody.

Zastosowanie kategorii przyczyny i skutku oznacza dla nas odkrycie, które części przyrody pozostają w tej relacji. Podobnie, zastosowanie kategorii postaci oznacza odkrycie, które części przyrody należą jako części do funkcjonalnej całości, odkryć ich pozycję w tej całości, ich stopień relatywnej niezależności i struktury wyrazu większych całości w subcałościach¹³⁵.

Za jeden z głównych bodźców, które przyczyniły się do powstania nurtu zwanego psychologią postaci i jeden z ważniejszych eksperymentów, jakie powstały u zarania tego nurtu w psychologii, były obserwacje Wertheimera. Badacz ów miał podobno jadąc tramwajem zauważyć osobliwy dla niego wówczas fenomen (użycie tego słowa nie jest tu przypadkowe) przeskakujących świateł. Dwa punkt świetlne, które migwały na przemian w niewielkiej odległości od siebie dawały wrażenie jednego poruszającego się w tę i z powrotem punktu świetlnego. Zjawisko takie Wertheimer nazwał *fenomenem Phi*

¹³⁵ K. Koffka, *Gestalt*, [w:] *Encyclopedia of the Social Science*, Vol. 6, New York 1931, s. 645.

(*Phi-Phänomen*)¹³⁶. Bazuje na nim chociażby sztuka filmowa i cała kinematografia, w której odpowiednio zestawione sekwencje nieruchomych obrazów dają wrażenie ruchu. Fenomen Phi jest zatem doświadczeniem percepcyjnym, które jest różne od sumy elementów, jakie się nań składają. Dwa światła bowiem dają wrażenie ruchu, wirujące hula-hop daje wrażenie rozciągającego się i zwężającego okręgu oraz osi, wokół której wiruje, zestaw nieruchomych obrazów daje wrażenie obrazu ruchomego. Ta obserwacja upewniła Wertheimera o konieczności oddzielenia doświadczenia zmysłowego od doświadczenia fenomenologicznego.

Doświadczenie fenomenologiczne jest zatem zgodnie z myślą Wertheimera doświadczeniem, które w całkowicie niewymuszony, „naturalny” sposób układa materiał znajdujący się w polu poznawczym, dzieli go na poszczególne części i buduje pewne jedności, zgodnie z pewnymi określonymi zasadami organizacji percepcji. Pytanie brzmi zatem, jak dochodzi do organizacji percypowanych całości (postaci). Znalezienie owych podstawowych zasad, lub, jak nazywa je czasem Wertheimer – czynników, jest jednym z głównych celów psychologii postaci. Wyróżniono ich wiele dziesiątek, Wertheimer zaś wyróżnia następujące¹³⁷: 1) *Zasada bliskości*. W hipotetycznej różnorodności bodźców percepcyjnych przestrzenna bliskość jej elementów, lub ich sąsiedztwo powoduje tendencję ich grupowania; 2) *Zasada podobieństwa*. W hipotetycznej różnorodności bodźców percepcyjnych wrażenia podobne są grupowane razem, przez co układają się w kształty; 3) *Zasada dobrej kontynuacji (ciągłości)*. W hipotetycznej różnorodności bodźców percepcyjnych zachodzi tendencja do dostrzegania ciągłych lub łagodnie zmieniających się kształtów, nie zaś kształtów przerywanych, czy nieciągłych.

¹³⁶ To znane zjawisko, powszechnie dziś wykorzystywane choćby w budowie cyfrowych tablic świetlnych i w ogóle obrazowania cyfrowego Wertheimer opisał w *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1. Abteilung. „Zeitschrift für Psychologie”, Bd. 61. Heft 1, Leipzig 1912.

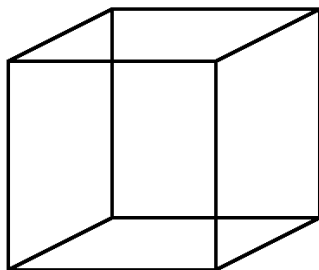
¹³⁷ Zob. M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt I*, „Psychologische Forschung” 1922, 1, s. 47–58; tenże, *Untersuchungen zur Lehre der Gestalt II*, s. 301–350.

4) Zasada „wspólnego losu”. Obiekty, które poruszają się po tej samej trajektorii są grupowane; 5) Zasada figury i tła. W polu wzrokowym niektóre obiekty zdają się wyodrębniać (figury), a inne aspekty pola „cofają się” (tło). 6) Zasada pregnancji (dobrej postaci). Stanowi w pewnym sensie uogólnienie przedstawionych wcześniej zasad grupowania. Zgodnie z tą zasadą system wzrokowy wyłania z dostępnych informacji zmysłowych, tworzących najbardziej regularne i symetryczne spostrzeżenia.

Można dołożyć ich znacznie więcej – choćby zasadę symetrii (polegającą na tendencji do poszukiwania w postrzeganych obiektach symetrii i regularności) czy zasadę domykania figury (polegającą na tendencji do uzupełniania kształtów, mimo iż ich przedstawienie czy też po prostu postrzegane bodźce nie jest „zamknięte” i nie stanowi całości). Można też wskazać zasady (czynniki), które mogą zostać uznane za drugorzędne, bowiem nie odnoszą się bezpośrednio do samych bieżących potrzeb, a czerpią także z dotychczasowych doświadczeń, bądź antycypują doświadczenia przyszłe – to zasady ubiegłego doświadczenia i przyzwyczajenia oraz zgodności z chwilowym nastawieniem (pomagającego w wyłowieniu z hipotetycznej różnorodności bodźców, takich kształtów, których już spotkaliśmy, bądź których się spodziewamy).

Powyższe siedem zasad zostało przedstawione w pionierskich pracach Wertheimera, a dwu z nich zostanie poświęcona większa uwaga – zasadzie figury i tła, na przykładzie której można pokazać specyfikę teorii percepcji gestaltystów oraz kluczowej dla rozważań zawartych w niniejszej książce – zasadzie pregnancji. Ciekawym przykładem przytaczanym przez gestaltystów i dobrze obrazującym założenia ich teorii jest przykład tzw. „figur dwuznacznych” („*Kippfiguren*”), grafik, które w sposób celowy przedstawione są w taki sposób, by konfiguracja bodźców optycznych dopuszczała przynajmniej dwie interpretacje. Figury takie są powszechnie znane i często przedstawiane jako przykłady złudzeń optycznych wywołujących tzw. „Aha-efekt” – nazywany tak od okrzyku, który większość obserwatorów wznosi, kiedy uda im się przejść od jednej możliwej interpretacji obrazu do drugiej. Najbardziej znane przykłady można łatwo znaleźć i należy do

nich tzw. sześcian Neckera (dwuwymiarowe odwzorowanie sześcianu dopuszczające dwie interpretacje bodźców optycznych i w efekcie wrażenie dwóch różnych ustawień sześcianu).



Sześcian Neckera

Zarówno ten obraz, jak i inne obrazy, na których w zależności od nastawienia i interpretacji bodźców optycznych widzimy albo staruszkę albo młodą kobietę, albo zającą, albo kaczkę, albo twarz mężczyzny albo drzewo, albo dwa profile twarzy albo puchar, są przykładami jednego z najważniejszych praw psychologii postaci, mianowicie prawa „figury i tła”¹³⁸. Powodem możliwości różnorodnej interpretacji wrażeń zmysłowych jest w przypadku tych obrazów brak punktu odniesienia w postaci wyraźnie zarysowanego tła. Obserwator sam musi spróbować znaleźć punkt odniesienia, zawsze jednak interpretując zestaw otrzymanych bodźców jako pewną całość. Wynika z tego twierdzenie potwierdzające propozycje gestaltystów, że nasze postrzeganie nie jest jedynie mechanicznym wprowadzeniem odbitych do umysłu na siatkówce oka obrazów, lecz że otrzymujemy pewne postaci, całości sensowne, podlegające interpretacji, bez których formy nie można

¹³⁸Interesującym przykładem tego prawa jest *Wirująca tancerka* – stworzone przez japońskiego grafika Nobuyuki Kayaharę animowane złudzenie optyczne przedstawiające dziewczynę wykonującą piruet. W zależności od interpretacji niektórzy obserwatorzy widzą tancerkę obracającą się zgodnie z ruchem wskazówek zegara, niektórzy przeciwnie do niego. Oczywiście ten sam obserwator może także dwojako interpretować to zjawisko, co wymaga niekiedy sporego wysiłku. Zob.: <http://www.procreo.jp/lab0/lab013.html> (21.02.2012).

by w ogóle mówi o postrzeganiu. Efekt ten jest szczególnie widoczny w momencie zmiany interpretacji, bodźce są te same, jednak obraz, który widzimy jest zinterpretowany inaczej i w jednym mgnieniu oka zmienia się położenie danego przedmiotu, kierunek jego ruchu czy w ogóle to, co widzimy na obrazie. Odbierana „postać” stanowi zupełnie inną całość niż ta sprzed chwili, która była złożona z dokładnie z tych samych elementów – z tych samych bodźców optycznych. Z punktu widzenia Cassirerowskiej koncepcji eksperyment ten pozwala także na zobrazowanie określenia postrzeżenia jako „r ó ż n i c o w a n i a, odziedziczenia i wyodrębniania z tła”¹³⁹. W samym postrzeżeniu zawarty jest jakiś motyw różnicujący, który potrafi wydobyć z niezróżnicowanego tła jakiś określony element.

Ten eksperyment pokazuje, jak bardzo doświadczenie fenomenologiczne jest zależne od relacji z otoczeniem, z drugiej jednak strony pokazuje, że mimo zmiany otoczenia czy warunków postrzegania można wyróżnić w postrzeganych różnorodnościach takie ich własności, które pozostają niezmiennione – jakiś system i n w a r i a n t ó w – i jakiś system „grup przekształceń”¹⁴⁰. Ten motyw Cassirer rozwija w nawiązaniu z jednej strony do tych właśnie eksperymentów wykazujących niezmienniki danych postaci, z drugiej strony do teorii grup Feliksa Kleina. Do tego zaś wrócimy nieco dalej.

* * *

Pojęcie pregnancji i prawo pregnancji na nim zbudowane stanowi podstawowe pojęcie teorii gestaltystów. W naturalnym postrzeganiu tylko nieliczne, by nie powiedzieć żadne fenomeny nie posiadają regularnej

¹³⁹ E. Cassirer, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 35. Cassirer odwołuje się tutaj do badań Koffki z jego pracy poświęconej psychologii rozwojowej. W pracy tej możemy przeczytać np. „Nie będziemy zatem mówić: dziecko widzi świecący punkt, lecz dziecko widzi na niezróżnicowanym tle świecący punkt [...] z tła jako nieograniczonego i w niewielkim stopniu określonego wyodrębnia się ograniczony i bardziej określony fenomen, jakaś jakość”. K. Koffka, *Die Grundlagen der Psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie*, Osterwieck am Harz 1921, s. 93.

¹⁴⁰ J. Piaget, *Narodziny inteligencji dziecka*, Warszawa 1966, s. 393–412.

struktury i kształtu. W większości są one amorficzne, często niepełne, jednak postrzegane zostają niejako uorganizowane i uzupełnione do najbardziej doskonałego możliwego kształtu (postaci) i są doświadczane jako doskonałe. Zasada, na jakiej opiera się to uzupełnianie i poprawianie fenomenów, nosi w teorii *Gestalt* właśnie nazwę prawa pragnącości lub „dobrej postaci” – oznacza zasadę niejako „domykania figury” – idealnego uzupełnienia i odniesienia do całości. *Pregnancja* jest zatem tendencją danych postrzeżeń do uzyskiwania możliwie najlepszej postaci. Jest, powtórzmy, uogólnieniem wszystkich przedstawionych powyżej m.in. przez Wertheimera praw postrzegania. Kierowana prawem pragnącości świadomość zmierza do ujęcia danych postrzeżeń w możliwie najlepszej w danych warunkach wyjściowych postaci, jako możliwie kompletnej, stabilnych, symetrycznych, jednolitych itd. Kurt Koffka pisze: „z możliwych sposobów, na jakie może zostać zorganizowane postrzeżenie ten, który jawi się aktualnie, chce posiadać najlepszą, najprostszą i najbardziej stabilną postać”¹⁴¹. Gdy idzie o postaci statyczne, pojęcie pragnącości oznaczałoby tendencję procesu percepcyjnego do możliwej prostoty i postrzeganego w efekcie fenomenu, w przypadku postaci dynamicznych tendencje do zachowania stanu możliwej równowagi. Możliwa „ekonomia” postrzeganego postaci idzie w parze z dążeniem do możliwej „charakterystyczności” fenomenu.

Pojęcie to, niestety, jak większość filozoficznych i psychologicznych pojęć kluczowych nie zostało nigdy jednoznacznie określone i w pismach gestaltystów możemy znaleźć wiele jego nieostrych i raczej intuicyjnych określeń, co prowadzi do szeregu nieporozumień i zarzutów wobec tej koncepcji, która używana jest często jako rodzaj „klucza otwierającego wszystkie drzwi”¹⁴².

Należy tutaj zwrócić uwagę na podstawową zbieżność, która sprawiła, że Cassirer zainteresował się teorią postaci. Stanowiła ona doskonałe, także eksperymentalne poparcie podstawowego założenia

¹⁴¹ K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York 1935, s.138.

¹⁴² R. Luccio, *Gestalt Psychology and Cognitive Psychology*, s. 105. W artykule tym Luccio wskazuje na tę nieostrość tego pojęcia i wymienia przynajmniej dwa jego znaczenia.

idealizmu transcendentального, w którym punktem wyjścia zawsze jest całość rozumiana w filozofii krytycznej jako „systematyczna jedność”. Psychologia postaci w relacji do psychologii atomistycznej zmienia punkt wyjścia – podczas gdy tamta wychodzi od poszczególnych części, ta wychodzi od pojęcia całości. To zaś wpisuje się w „zasadniczą kwestię teorii poznania w ogóle”, którą Cassirer formułuje następująco już na pierwszych stronach swej *Filozofii form symbolicznych*: „decydująca kwestia polega zawsze na tym, czy usiłujemy zrozumieć funkcję [wychodząc] od wytworu (*Gebilde*), czy też wytwór [wychodząc] od funkcji; czy uznamy, że pierwsze da się ‘ugruntować’ na drugim lub też drugie na pierwszym”¹⁴³. Odpowiedź Cassirera jest oczywiście zgodna z „podstawową zasadą myślenia krytycznego” – zasadą „prymatu funkcji nad przedmiotem”¹⁴⁴.

2.2.2. Pojęcie „symbolicznej pregnancji” w systemie form symbolicznych

W świetle najnowszych tekstów Cassirera z pewnością za jedno z najważniejszych, jeśli nie najważniejsze pojęcie jego filozofii teoretycznej w ogóle należy uznać wielokrotnie już wspomniane w niniejszej pracy pojęcie „symbolicznej pregnancji”. Wraz z postępem edycji najnowszych pism i badań nad nimi przeświadczenie to jest potwierdzone, a samo pojęcie urasta do rangi „pojęcia kluczowego”¹⁴⁵. Na jego kluczową rolę w „systemie” (jeśli zgodnie z głównym założeniem niniejszej pracy spróbujemy potraktować Cassirera jako twórcę systemu filozoficznego) wskazywali jednak badacze także przed ukazaniem się *Nachlassu* i najważniejszych pism poświęconych pojęciu pregnancji i Cassirerowskiej fenomenologii. Już w jednym z pionierskich opra-

¹⁴³ PSF1, s. 8.

¹⁴⁴ PSF1, s. 9.

¹⁴⁵ Zob. np. Ph. Dubach, „*Symbolische Prägnanz*” – *Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?*; E. W. Orth, *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main 1988, s. 45–74. Zob. też H. Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Hamburg 1993, s. 43.

cowań filozofii tego myśliciela, w pracy *Cassirer. Symbolic Forms and History* Johna Michaela Kroisa z 1987 roku¹⁴⁶, jej autor uważa to pojęcie za fundament filozofii jego twórcy¹⁴⁷.

Pojęciu temu, zwłaszcza jak na pojęcie „kluczowe”, Cassirer poświęcił stosunkowo niewiele miejsca w swych pismach. Pojawia się przede wszystkim w specjalnym, poświęconym mu rozdziale trzeciego tomu *Filozofii form symbolicznych* – tam znajdujemy jego najbardziej spójne omówienie. We wcześniejszych tomach filozofii form symbolicznych nie jest w ogóle obecne, choć w pierwszym tomie Cassirer raz wspomina o „pregnantnych momentach” – w którym to sformułowaniu można się dopatrzeć załączka późniejszego o sześć lat pojęcia¹⁴⁸. Jednak najbardziej precyzyjne ujęcia, pomagające w jego zrozumieniu można znaleźć w opublikowanym w 2011 roku tekście *Prägnanz, symbolische Ideation*¹⁴⁹. Tekst ten jednak ma niedopracowaną formę, dlatego trudno mówić tu o spójności i konsekwencji. Fragmenty z tego tekstu uzupełniają nieco i wyjaśniają to pojęcie, jednak nie pozostają bez pytań i wątpliwości. Pojęcie to jest różnie interpretowane i różnie rozumie się jego rolę dla Cassirerowskiej filozofii ze względu właśnie na niedostateczne dopracowanie i niejednoznaczność ujęcia¹⁵⁰. Poniżej spróbujemy zrekonstruować ogólną intencję, która mogła towarzyszyć Cassirerowi przy jego wprowadzaniu.

W trzecim tomie swej *Filozofii form symbolicznych* Cassirer porusza problem postrzegania. Tom ten w ogóle jest poświęcony głów-

¹⁴⁶J. M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Heaven/London 1987, s. 52–57.

¹⁴⁷W licznych późniejszych pracach ten bodaj najbardziej zasłużony dla wzrostu zainteresowania filozofią Cassirera autor potwierdza tę tezę, zwłaszcza w pracach nawiązujących do Cassirerowskiego *Nachlassu*. Zob. np.: tenże: *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics, czy Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*.

¹⁴⁸PSF1, s. 42.

¹⁴⁹E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 51–84.

¹⁵⁰Kontrowersje te punktuje Phillip Dubach w swoim nakierowanym zarówno przeciwko interpretacji Ortha, jak i Kroisa z cytowanych wyżej prac i artykule Dubacha „*Symbolische Prägnanz*” – *Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?*

nie problemom teoriopoznawczym, zwłaszcza zaś, obok problemu postrzegania, problemom przedstawiania i czystego znaczenia, które to pojęcia stanowią trzy podstawowe funkcje tego, co symboliczne. W tym właśnie tomie ma miejsce wyraźny odwrót Cassirera od problematyki teoriopoznawczej rozumianej jako logika w znaczeniu szkoły marburskiej, ku fenomenologii poznania, a zatem ku fenomenom, w których poznanie się realizuje. Owa fenomenologia nakierowana jest na formy zmysłowości, w których odbywa się proces „symbolicznego formowania”, nie tylko pojęć, lecz także postrzeżeń. Ma na celu określenie podstawowych funkcji, które gwarantują „jednolity związek” różnorodnych form zmysłowych, w jakich przebiega duchowa aktywność.

Już w sferze postrzegania zmysłowego – pisze Cassirer w jednym z tekstów opublikowanej niedawno spuścizny – da się prześledzić, że droga rozwoju nakierowana jest w ten sposób, że dokonuje się przejście od czystego ‘bytu’ postrzeżenia zmysłowego do jego ‘znaczenia’, że postrzeżenie wypełnia się w coraz większym stopniu znaczącą z a w a r t o ś c i ą¹⁵¹.

W obszarze fenomenów podobnie jak w obszarze logiki, Cassirer – w odniesieniu do fenomenologii Husserlowskiej, wcześniej zaś krytycznej psychologii Natorpa – dostrzega możliwość odkrycia struktury fenomenu, który podlega podobnym zasadom „funkcjonalnym” jak przedmiot bądź pojęcie – a zatem elementy z zakresu logiki. Fenomen tutaj także nie jest nigdy oderwany od całości doświadczenia zmysłowego, a i sam w swej zewnętrznej strukturze nie jest „jakąś sumą danych wrażeńiowych, odtwórczych przedstawień i przeżyć związanych z wydawaniem sądów czy odczuwaniem”¹⁵². Podobnie jak przedmiot czy pojęcie nie jest agregatem składających się nań elementów, lecz systemem, w którym elementy powiązane są ze sobą stosownie do jakiegoś celu poznawczego, i który sam wchodzi w związki z innymi fenomenami na zasadzie funkcjonalnego powiązania. Fenomen jest

¹⁵¹ E. Cassirer, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 3.

¹⁵² Tenże, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 131.

punktem wyjścia poznania, pierwszym logicznie „danym” jego elementem, w odniesieniu do którego można rekonstruować podmiot oraz konstruować przedmiot poznania. Jest dany w postrzeżeniu i procesie „symbolicznego formowania” przebiega wszystkie jego stadia.

Na pierwszym poziomie – pisze Cassirer – postrzeżenie jest po prostu *obecne* w jakiejś jakości – jest ‘posiadane’ jako prosta ‘impresja’ – im wyżej wchodzimy, tym bardziej ten czysty fundament postrzeżeniowy zostaje obudowany znaczącymi odniesieniami, zostaje ‘*nasycony*’ niuansami znaczenia – ‘*mówi*’ coś. Tak wykształca się stopniowo język i ‘gramatyka’ – *logos* świata postrzeżeń¹⁵³.

W odróżnieniu od koncepcji sensualistycznych nie mamy tutaj także nigdy do czynienia z jakimiś prostymi „jakościami zmysłowymi”, które służą za punkt wyjścia poznania oferując mu się w sposób bezpośredni. Punktem wyjścia nie mogą być jak w brytyjskim empiryzmie jakieś „proste jakości zmysłowe”, które służą jako wyjściowa data poznania, często rozumiane na sposób materialno-rzeczowy. Zgodnie z doktryną marburską i choćby Cohenowską interpretacją filozofii Kanta, poznaniu nic nie może się oferować i dla poznania nic nie może być dane – zawsze mamy do czynienia z reprezentacją, której warunki możliwości możemy rekonstruować. W koncepcji Cohena taki pogląd zaowocował odrzuceniem jednego z dwóch kantowskich pni poznania, zmysłowości jako czystej receptywności chwytającej właśnie najprostsze dane zmysłowe i ujmującej je w formy naoczności. Cassirer w pewnej mierze kontynuuje ten pogląd, wyciągając z niego wnioski bliskie, jak już wspomniano, transcendentalnej fenomenologii Husserla i krytycznej psychologii Natorpa. Fenomeny nie są zebraniem zmysłowych danych i wtórnym powiązaniem ich za pomocą procesów psychicznych, a przez to nadaniem im jakichś jakości psychicznych. Żaden fenomen nie pozostaje w oderwaniu, zawsze mamy do czynienia z jakimś systemem fenomenów, który nie jest jedynie sumą poszczególnych elementów, i w którym każdy zajmuje jedyne właściwe sobie miejsce, określające stopień jego obiektywności.

¹⁵³ Tenze, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 3.

Analiza tych fenomenów, które związane są z „postrzeganiem rzeczy”, nie różni się zdaniem Cassirera od analizy tych, związanych z „postrzeganiem ekspresji”. Postrzeżenie ekspresji także zawiera w sobie tendencję do ujmowania optycznych, akustycznych czy czuciowych postaci – być może nawet łatwiej w ich przypadku wskazać taką tendencję. Tutaj także fenomen (postać) nie jest prostym złożeniem wrażeń. Już na tym pierwotnym poziomie, w każdym postrzeżeniu zawarte jest pewne pierwotne określenie, stanowiące załóżek, potencję rozwoju sensu, a które określa mianem „symbolicznej pregnancji” – wrażenia są „pregnantne (brzemienne)” z n a c z e n i e m. Cassirer ilustruje ten osobliwy fakt następującym przykładem:

Takiego przeżycia jak ‘rumieniec wstydu’ nie da się oczywiście złożyć, w sensie czysto elementarnej psychologii, z dostrzeżonego ‘rumieńca’ i domniemanego czy wyobrażonego ‘wstydu’. Tutaj nie rządzi jakieś ‘obok siebie’, lecz ten stosunek, który usiłuję określić mianem ‘symbolicznej pregnancji’¹⁵⁴.

I tutaj docieramy do próby rozwiązania „jednego z najtrudniejszych problemów krytyki poznania, jeśli nie problemu krytyki poznania w ogóle”, o którym wspominaliśmy we wprowadzeniu do niniejszej pracy, do pytania o to, „[j]ak możliwe jest takie dołączenie, jak oraz na podstawie jakich zasad i założeń coś zmysłowego może stać się reprezentantem i nośnikiem pewnego ‘sensu’”¹⁵⁵. Nie mamy tutaj do czynienia z syntezą materiału zmysłowego przeprowadzoną za pomocą jakichś władz duchowych, które nadają sens rumieńcowi wstydu poprzez połączenie jego składowych – rumieniec wstydu jest rumieńcem wstydu i znaczy to, co znaczy dopiero we własnym wyrazie, właśnie w momencie, kiedy się pojawia. Jest wyrażaną całością, która jako

¹⁵⁴ Tenże, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 131. W czwartym tomie *Nachlassu* czytamy: „na oznaczenie symbolicznej wartości postrzeżenia zmysłowego wprowadzamy termin ‘pregnancji’”. E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 51.

¹⁵⁵ Tenże, *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, [w:] ECW17, s. 66.

całość zostaje właśnie wyrażona. Nie jest zatem agregatem, lecz – mówiąc językiem wczesnego Cassirera – rodzajem systemu; a Cassirera późnego pewną postacią – fenomenem¹⁵⁶. Fenomen ten już w swych załączkach – już w swych częściach składowych, o których oczywiście możemy mówić jedynie *in abstracto*, uciekając się do analitycznego języka koniecznego jedynie dla próby unaocznienia problemu w odniesieniu do wcześniejszych prób wyjaśnienia tego typu fenomenów – zawiera swe znaczenie.

W Cassirerowskiej *Fenomenologii poznania* otrzymujemy zatem następującą definicję „symbolicznej pregnancji”:

Pod pojęciem ‘symbolicznej pregnancji’ należy rozumieć sposób, w jaki postrzeżenie, jako ‘zmysłowe’ przeżycie, zawiera w sobie pewien określony nie-naoczny ‘sens’ i przywodzi go do bezpośredniego konkretnego przedstawienia. Nie chodzi tu o czysto ‘perceptywne’ dane (*Gegebenheiten*), w które później zostałyby wszczepiony jakiś ‘aperceptywny’ akt, poprzez który można by je wyjaśnić, osądzić i przekształcić. Jest to raczej samo postrzeżenie, otrzymujące mocą swej własnej wewnętrznej struktury rodzaj duchowej ‘artykulacji’, która, jako spójna w sobie, przynależy także do określonej struktury sensu. W swej pełnej aktualności, w swej pełni i żywotności, jest ona zarazem życiem ‘w’ sensie. Nie umieszcza się jej dopiero wtórnie w tej sferze, lecz jawi się ona poniekąd jako w niej zrodzona. Ten idealny spłot i odniesienie poszczególnego, danego tu i teraz fenomenowi postrzeżeniowego do pewnej charakterystycznej całości sensu oznaczam wyrażeniem ‘pregnancji’¹⁵⁷.

Zarówno gdy idzie o sam termin, jak i jego znaczenie widoczna jest bezpośrednia inspiracja omówioną wyżej psychologią postaci. Cassirer usiłuje wykorzystać to pojęcie do przewyciężenia pozostałości kartezyjańskiego dualizmu, który zastał zarówno w teorii Kanta, jak i Husserla.

¹⁵⁶ Zob. tenże, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 75.

¹⁵⁷ PSF3, s. 231.



Pojęcie symbolicznej pregnancji ma stanowić dla Cassirera próbę rozwiązania problemów, jakie napotyka Kantowskie pojęcie syntezy oraz Husserlowskie pojęcie intencjonalności. Symboliczna pregnancja, używana niekiedy przez Cassirera zamiennie z pojęciem symbolicznej ideacji, jest funkcją świadomości, która nie tyle nakłada sens na treści postrzeżenia, ile niejako wydobywa go z owych treści.

Każde postrzeżenie ‘mówi’ i znaczy nie tylko samo siebie, lecz pewnego rodzaju ‘całość’ (*Totalität*), jest w nim niejako zawarte *praegnans totius* – i ta jego pregnancja należy koniecznie do jego charakteru¹⁵⁸.

Każde postrzeżenie jest zatem „brzemienne” całością, całością sensu, który nie przynależy do niego sam w sobie, a nie zostaje nałożony wtórnie na nieznaczące elementy, lecz jest w nim zawarty niejako jako potencja rozwinięcia w całość. Zawsze jest ujęte jako fenomen, jako część pewnej całości. Najlepiej to widać ponownie na przykładzie dziedziny estetycznej, gdzie, z jej istoty, bazujemy przede wszystkim na postrzeżeniach. Poszczególne tony jakiejś melodii zawierają już w sobie pewną „atmosferę”, która umożliwia włączenie ich w całość melodii. „Pasują” dokładnie w tym, a nie innym miejscu i w takim, a nie innym zestawieniu. Właśnie to „pasowanie” oznacza pozycję w całości, która związana jest z załączkiem sensu, tkwiącym w tym postrzeżeniu i możliwym do rozwinięcia. Poszczególne gesty gry aktorskiej zawierają w sobie takie znaczenie, które z jednej strony buduje całość kreacji aktorskiej, z drugiej strony zaś wynika z pozycji w tej całości. To samo dotyczy podstawowych pojęć poznania, takich jak przestrzeń czy czas – zresztą to właśnie pojęcie czasu jest dla Cassirera wzorcowym przykładem pregnancji, opisanym już przez Leibniza, według którego „teraz jest wypełnione i nasycone przyszłością: *praegnans futuri*”¹⁵⁹. W pierwszym tomie *Filozofii form symbolicznych*

¹⁵⁸ E. Cassirer, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 7.

¹⁵⁹ PSF3, s. 231.

Cassirer następująco opisuje ową funkcję świadomości posługując się przykładem zaczerpniętym z matematyki:

Tak jak świadomość chwili zawiera w sobie już wskazanie ciągu czasowego, a świadomość jakiejś szczególnej przestrzennej pozycji wskazanie 'konkretnej' przestrzeni jako całości i ogółu możliwych określeń położenia, tak też rządzi tu w ogóle pewna pełnia odniesień, dzięki którym w świadomości tego, co poszczególne, wyrażona jest jednocześnie forma całości. 'Całka' świadomości nie jest zbudowana z sumy jej zmysłowych elementów ($a, b, c, d \dots$), lecz niejako z całości jej relacyjnych i formalnych różniczek ($dr_1, dr_2, dr_3 \dots$). Pełna aktualność świadomości rozwija tylko to, co zgodnie z jej 'potencją' i ogólną możliwością jest zawarte już w każdym jej szczególnym momencie¹⁶⁰.

Koncepcja symbolicznej pregnancji jako funkcji wiązania „zmysłowej treści” i „niezmysłowego sensu” odróżnia się tu nie tylko od psychologicznej koncepcji asocjacji, lecz również, jak już wspomniano od Kantowskiej funkcji syntezy w jej popularnej interpretacji, jako „nadawania formy nieuformowanej treści” oraz od Husserlowskiego hylemorfizmu. Jawi się jako funkcja świadomości, w której zawierają się zarówno to, co ujmowane, jak i to, co ujmuje, w ciągłym procesie uświadamiania. W procesie tym nie ma miejsca na żadne absolutne elementy, a jedynie na pewne momenty relacji, którą jest świadomość przebywająca niejako bez końca i początku wahadłową drogę pomiędzy hipotetycznymi granicznymi momentami – ja i rzeczywistością, materią i formą, przedstawianym i przedstawiającym. Cassirer obrazuje ten proces za pomocą następującego porównania:

Tylko w tę i z powrotem, od 'przedstawiającego' do 'przedstawianego', a od tego znów do tamtego realizuje się wiedza o Ja oraz wiedza o idealnych i realnych przedmiotach. Tutaj uchwytujemy właściwy puls świadomości, którego tajemnica polega na tym, że z każdym uderzeniem tworzy tysiąc powiązań¹⁶¹.

¹⁶⁰ PSF1, s. 38–39.

¹⁶¹ PSF1, s. 232.

Symboliczna funkcja świadomości nie może zostać zredukowana do żadnej innej, bowiem wynika z samej konstrukcji świadomości i stanowi jej podwalinę. Jest fenomenem pierwotnym – niedającym się uzasadnić czy wyprowadzić z jakiegokolwiek innego. Możliwość ujęcia znaczenia tych momentów w jedności przestrzeni bądź czasu, jest możliwa na mocy tej specyficznej „syntezy”, ale „[s]ama możliwość takiej syntezy – pisze Cassirer – nie może zostać już wyprowadzona z czegoś innego i wykazana na tej podstawie – stajemy tutaj wobec fenomenu, który jako prawdziwy fenomen pierwotny (*Urphänomen*) może wyjaśnić tylko sam siebie i sam za siebie poświadczyć¹⁶²”.

Zadaniem, jakie stawia przed sobą Cassirer, jest pokazanie, w jaki sposób w strukturze postrzegania poszczególne treści, które trafiają do świadomości, zostają wypełnione bardzo zróżnicowanymi funkcjami sensu, pozwalającymi na ich zrozumienie poprzez wcielenie w całość sensu. W tej koncepcji nadająca sens forma nie jest w żaden sposób transcendentna wobec jakiejś nieuformowanej i pozbawionej wszelkiego sensu hipotetycznej różnorodności, lecz jest źródłowo zawarta w samym postrzeżeniu i tutaj, podobnie jak w kantowskim modelu poznania można wyodrębnić zespół inwariantów stanowiących o przedmiotowości takiego postrzeżenia (fenomenu). W samym postrzeżeniu zawarte są już jego odniesienia czasowe, przestrzenne, odniesienia przyczynowe i rzeczowe, kształtujące to postrzeżenie w sposób immanentny. Każdy poszczególny fenomen zawiera w sobie tendencję zdeterminowaną warunkami postrzegania i systemem odniesień przedmiotowych uzyskiwania optymalnej postaci, która umożliwia włączenie go w kontekst doświadczenia rozumianego jako system poznania przedmiotowego.

¹⁶²PSF3, s. 189. W innym miejscu Cassirer następująco opisuje pierwotny i nieredukowalny charakter owej funkcji świadomości: „Kiedy oznaczymy stosunek, w wyniku którego to, co zmysłowe zawiera w sobie pewien sens i przedstawia go bezpośrednio świadomości, mianem ‘symbolicznej pregnancji’, wówczas nie da się sprowadzić faktu owej pregnancji ani do procesów czysto odtwórczych, ani pośrednio intelektualnych: musi ono ostatecznie zostać uznana za samostne i autonomiczne określenie, które nie byłoby dla nas ani ‘obiektem’, ani ‘subiektem’, ani jednością ‘przedmiotu’, ani jednością ‘samego siebie’”. Tamże, s. 271–272.

Obiektywność fenomenu, podobnie jak każdego przedmiotu w Cassirerowskiej logice jest wynikiem zanurzenia w jakiejś strukturze, w jakimś systemie i posiada różne stopnie w zależności od ilości i złożoności powiązań, zatem od siły i rodzaju oddziaływania. Co za tym idzie, możemy utożsamiać tę obiektywność fenomenu właśnie z symboliczną pregnancją, jako brzemiennością sensem, a zatem właśnie systemem możliwych sensownych powiązań.

To ‘uczestnictwo’ w [teoretycznej] strukturze nadaje dopiero zjawisku jego obiektywną rzeczywistość i jego obiektywne określenie. Swjej ‘symbolicznej pregnancji’, nie czerpie ono ze swego konkretnego ładunku – ale stanowi ona zarazem gwarancję tego, by ów ładunek się nie rozlał, dopełnił w stabilnej i zwartej formie¹⁶³.

Dla Cassirera formy nadawania sensu nie znajdują się „przed” treścią, lecz „w” treści. W jego relacyjnej koncepcji świadomości sama świadomość tworzy bieguny przedmiotowy i podmiotowy, lub – w tym wypadku – prezentacji i reprezentacji. Podstawową funkcją świadomości jest właśnie funkcja symboliczna, mogąca przybierać rozmaite formy w zależności od obszarów sensu symbolicznego, na który się kieruje – to nakierowanie jest właśnie pregnancją. Sama zaś pregnancja jest przez Cassirera określona jako „prawdziwe ‘a priori’ (*echtes ‘Apriori’*), jako to, co istotnie pierwsze (*wesensmäßig Erstes*)¹⁶⁴. To tutaj bowiem, na poziomie fenomenalnym, mają swe źródło wszystkie formy symboliczne – tak jakościowe, jak i modalne.

Kiedy oznaczymy – pisze Cassirer – specyficzną jedność sensu jako to, co pierwsze (*das Erste*), co samo nie wymaga ‘wyjaśnienia’, ponieważ wszelka ‘możliwość wyjaśnienia’ spoczywała właśnie na nim – wówczas rozwiązuje się natychmiast tajemnica symbolicznej ‘pregnancji’ części – bowiem ta ‘pregnancja’ jest niejako rodowodem, który poświadcza ich ‘pochodzenie’ z pewnej określonej sfery sensu¹⁶⁵.

¹⁶³ Tamże, s. 233.

¹⁶⁴ Tamże, s. 231.

¹⁶⁵ E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 83.

Ujęcie tego, co pojedyncze pod względem jego przedmiotowego znaczenia – zatem uporządkowanie według form jakościowych takich jak przestrzeń, czas, przyczynowość i rzecz, wyznacza dla porządkowanych elementów „specyficzny sens kierunkowy” – „jakiś wektor, który wskazuje na określony punkt docelowy”¹⁶⁶. To wskazanie ku pełni określenia i pełni znaczenia nie polega na zwykłej syntezie porządkującego i porządkowanego, w której tworzone są gotowe przedmioty czy pojęcia, lecz właśnie na „symbolicznej pregnancji” – brzemienności sensem, która formuje pewien wektor potencji, wyznaczający możliwości rozwoju sensu. Cassirer pisze właśnie o „wektorach sensu”, o „indeksach znaczenia”, „indeksach relacji”, „wymiarach”, „kierunkach” czy „*modi*”, które wyznaczają rodzaj pregnancji, odnoszący się do specyficznej całości znaczenia. Jakaś pregnantna treść jest zawsze włączona jako element szeregu i urzeczywistnia się na mocy zasady budującej ów szereg jako całość – dzięki czemu otrzymuje przedmiotową ważność i znaczenie.

Każdy sensowny moment jakiejś całości przedstawia w sobie całość właśnie tego sensu, do którego przynależy, do którego jest włączony jako moment, bowiem bez tego przedstawienia zostałby zdegradowany do zwykłej ‘części’, nie mógłby już być sensowny, nie mógłby być elementem właśnie tego specyficznego związku sensu¹⁶⁷.

Stąd widać, że symboliczna pregnancja jest nośnikiem form symbolicznych, których jakości i modalności możemy wyróżnić w ten sam sposób, w jaki miało to miejsce w przypadku samego pojęcia symbolu. W ponownym, pochodzącym z opublikowanej niedawno spuścizny rękopiśmienniczej odwołaniu do psychologii postaci, Cassirer formuluje to następująco:

Z punktu widzenia psychologii postaci i pojęcia ‘jakości postaci’ (*Gestaltqualität*) da się to wyrazić w ten sposób, że każdemu szczególnemu rodzajowi postaci i ukształtowania (*Gestaltung*) odpowiada także jakiś szczególny sposób ‘pregnancji’ – istnieje pregnancja przestrzenna i czasowa, teoretyczna i estetyczna¹⁶⁸.

¹⁶⁶ PSF3, s. 232.

¹⁶⁷ E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 82.

¹⁶⁸ Tamże, s. 52.

Pregnancja nie przynależy do jakiejś zmysłowej treści w sposób absolutny, lecz zawsze relatywny. Różnorodność tych „kierunków” „wektorów” czy „wymiarów” wyznacza różnorodność obszarów ujmowania znaczeń – „regionów sensu”¹⁶⁹. Mamy zatem pregnancję teoretyczną i estetyczną, w obrębie poznania teoretycznego zaś czasową (*zeitliche Prägnanz*), przestrzenną (*raumliche Prägnanz*), rzeczową (*Ding-Prägnanz*) czy określającą właściwość (*Eigenschafts-Prägnanz*). „To różnica w wartości, w ‘ładunku’ samej treści stanowi o kierunku jej pregnancji”¹⁷⁰ – zastrzega jednak po raz kolejny Cassirer, by zaznaczyć odmienność swej koncepcji od koncepcji Kantowskiej syntezy.

Otrzymujemy w tym pojęciu mechanizm podziału form symbolicznych, który przedstawiono powyżej. Cassirer próbuje wykazać, że podział modalności form symbolicznych nie jest podziałem sztucznym, nie został narzucony z zewnątrz, ale wynika z immanentnej struktury samego postrzeżenia. Z drugiej jednak strony dopiero w odniesieniu do funkcji symbolicznej pregnancji widać dokładnie, że podział form na jakościowe i modalne jest podziałem abstrakcyjnym i służy właściwej konceptualizacji różnorodności i wielości sposobów symbolicznego formowania. Nie ma bowiem takiego czasu, który nie byłby mityczny, naukowy czy historyczny, takiej przestrzeni, która nie byłaby artystyczna, mityczna czy religijna itd. Postrzegany fenomen jest brzemienisty jednocześnie jakością (gruntującą jego przedmiotowość) i modalnością (gruntującą znaczenie), bowiem to te elementy składają się właśnie na znaczenie (lub raczej odwrotnie – znaczenie można rozłożyć na takie elementy). W cytowanym fragmencie mieszają się ze sobą formy modalne i jakościowe, można więc przyjąć, że symboliczna pregnancja jest funkcją, która dotyczy jednych i drugich. W powyższym przedstawieniu Cassirerowskiego podziału form widzieliśmy, w jaki sposób nie tylko poszczególne przedmioty otrzymują swój sens związany z modalnością, zatem odniesieniem do pewnej całości, jaką jest religia, sztuka, nauka czy mit, lecz także, w jaki sposób poszczególne momenty czasowe czy przestrzenne znaczą

¹⁶⁹Tamże, s. 62.

¹⁷⁰Tamże.

coś o tyle, o ile odnoszą się do jakiejś całości – do czegoś, co „przed” lub „po”, „obok” czy „w tym samym miejscu”.

Dla zobrazowania Cassirerowskiej symbolicznej pregnancji i jego koncepcji znaczenia warto przywołać przykład, który on sam wykorzystuje kilkakrotnie w różnych swoich pracach¹⁷¹. Przykład ten ma pokazać, że w zależności od systemu znaczeń, do jakiego są odnoszone oraz od systemu kategorii, w jaki się je ujmie, określone przeżycia postrzeżeniowe mogą otrzymywać całkowicie odmienne znaczenie. Przykładowa krzywa rozpatrywana w „różnych modalnościach”, daje nam fenomeny zróżnicowane, bowiem oparte na różnych systemach podstawowych jakości. Zarówno jej przedmiotowa ranga (forma jakościowa), jak i znaczenie (forma modalna) nie są narzucone z zewnątrz, lecz zawarte w strukturze postrzeżenia.

Twór przestrzenny staje się tworem estetycznym: dostrzegam w nim cechy określonego ornamentu [...] mogę poprzestać na czystym rozważaniu tegoż ornamentu, mogę potraktować go jako coś w pewnej mierze bezczasowego, albo też będę dostrzegał przy nim i w nim jeszcze coś innego: przedstawia mi się jako wycinek i jako wyraz artystycznego języka, w którym rozpoznaję język określonego czasu, styl pewnej epoki historycznej. [...] Forma oglądu może się ponownie zmienić, o ile odsłania mi się coś, co pierwotnie przedstawiało się jako czysty ornament, jako nośnik mityczno-religijnego znaczenia.[...] Tej zaś formie ujęcia oraz wewnętrznego przyswojenia możemy w końcu przeciwstawić ze świadomą ostrością inne, diametralnie przeciwstawne. Tam, gdzie estetę i obserwatora pochłania ogląd czystej formy [przestrzennej] – gdzie przed osobą głęboko religijną otwiera się w owej formie mityczny sens – tam dla myśli ów oglądany zmysłowo twór może być dany jako przykład jakiegoś czystego logiczno-pojęciowego związku strukturalnego. [...] Dla ducha matematycznego krzywa ta nie staje się niczym innym, niż naocznym reprezentantem pewnego określonego przebiegu funkcji. [...] Tam, gdzie nastawienie estetyczne widziało być może przed sobą Hogarthowską linię piękną – tam spojrzenie matematyka dostrzega obraz określonej funkcji trygonometrycznej [...] podczas gdy [...] fizyk w tej właśnie krzywej

¹⁷¹Tenże, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 120–121; *Problem symbolu*, s. 48–50; PSF3, s. 229; *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 54 i 62.

rozpoznaje być może prawo określonego procesu przyrody, prawo okresowego drgania¹⁷².

Tak jak rozpatrywana krzywa może być z jednej perspektywy sinusoidą przedstawiającą jakieś geometryczne prawo, z innej, estetycznej, ornamentem, z jeszcze innej granicą między *sacrum* i *profanum*, tak też dwa przecinające się pod kątem prostym odcinki mogą symbolizować układ współrzędnych bądź krzyż jako symbol chrześcijaństwa, wraz z całym kulturowym ładunkiem, jaki za tym symbolem się kryje. Zmysłowy obraz odnosi poza siebie i rozwija zawarty w sobie załączek znaczenia w określonym kierunku.

Poszczególne fenomeny możemy także rozpatrywać nie tylko pod względem zróżnicowania wynikającego z poszczególnych form modalnych – lecz także, oczywiście pod względem przewagi którejś z trzech omawianych wyżej funkcji symbolu. Jeżeli zatem jakaś krzywa zostanie „rozpoznana” jako fenomen artystyczny można rozpatrywać ją na poziomie czystej ekspresji, czystej reprezentacji, bądź czystego znaczenia obudowanego systemem symboli, w odniesieniu do których ten symbol zyskuje swe znaczenie. Dany symbol może zatem w zależności od modalności nie tylko coś innego znaczyć, ale także coś innego przedstawiać lub coś innego wyrażać.

Zatem także to, co widziane, jest widziane właśnie zawsze tylko w jakiś określony sposób związany właśnie ze sposobem widzenia – nigdy zaś poza nim. Wszystkie sposoby widzenia posiadają jednak pewną wiążącą je bazę, która wiąże je nie na zasadzie substancjalnej, lecz funkcjonalnej i w związku z tym zakłada możliwość wzajemnego odnoszenia się tych sposobów do siebie, i jest warunkiem ich określenia, a co za tym idzie, rozumienia. Przykładowa Cassirerowska linia czerpie swój sens, swoją „postać” ze związku znaczeń, w jakim funkcjonuje oraz z indywidualnych warunków postrzegania, „jednak jednocześnie ten indywidualny związek sensu, czyni dla nas widoczny i niejako transparentny pewien estetyczny, religijny czy teoretyczny kosmos”¹⁷³.

¹⁷² *Problem symbolu*, s. 49–50 (przekład nieco zmieniony).

¹⁷³ E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 122.

Ponownie tutaj przydatne okazuje się porównanie często wykorzystywane w szkole marburskiej zwłaszcza przez Natorpa. Poznanie jest analogiczne do równania, w którym niewiadoma poznania określana jest przez uczestnictwo w tym równaniu na zasadach odnoszących do siebie wszystkie już określone elementy tego równania. Niewiadoma równania poza równaniem nie jest nawet niewiadomą, tak jak materia poznania bez swej formy, fenomen bez odniesienia do funkcji świadomości, nie jest czymś „nieokreślonym”, lecz „w ogóle niczym” – jak zauważa już Kant w swej *Krytyce czystego rozumu*.

[B]ez stosunku do pewnej, co najmniej możliwej świadomości – czytamy w rozdziale o dedukcji czystych pojęć intelektu – zjawisko nie mogłoby nigdy być dla nas przedmiotem poznania, a więc byłoby dla nas niczym; ponieważ zaś ono samo nie ma żadnej przedmiotowej rzeczywistości i istnieje tylko w poznaniu, więc [nie] byłoby w ogóle niczym¹⁷⁴.

Problem, z którym mamy tu do czynienia został w swym specjalnym sformułowaniu opisany już w odniesieniu do Husserla i powróci jeszcze kilkukrotnie w tym rozdziale. Najważniejszym zamienieniem Cassirerowskiego pojęcia „symbolicznej pregnancji” jest próba przewyciężenia dualizmu przedmiotowo-podmiotowego, materialno-formalnego, którego szczególnymi przypadkami są właśnie pojęcie intencjonalności Husserla czy Kantowskie pojęcie syntezy, w którym przeciwstawione sobie pozostają receptywność zmysłów i samorzutność intelektu. Zgodnie ze słowami Kanta, „doświadczenie jest poznawaniem empirycznym, tj. poznawaniem, które określa przedmiot przez spostrzeżenia”¹⁷⁵. Warunkiem przedmiotowości doświadczenia jest więc jego powiązanie już na etapie fenomenu, nie zaś tylko jako czysto logicznej struktury pojęciowej. Dla Kanta jednak doświadczenie jest „syntezą spostrzeżeń, która sama nie jest zawarta w spostrzeżeniu”¹⁷⁶, co prowadzi do niemożliwego dla Cassirera do przejścia wniosku o syntetyzowanym „materiale spostrzeżeniowym”, który zostaje

¹⁷⁴ KCR, A120.

¹⁷⁵ KCR, B218.

¹⁷⁶ Tamże.

niejako „z zewnątrz” podporządkowany prawidłom warunkującym doświadczenie. Kantowski rozum musiałby posiadać moc nadawania sensu samym w sobie bezsensownym wrażeniom, które odbierane są przez zmysły. Taka struktura poznania wywodzi się z modelu psychologii osiemnastowiecznej, ujmowanej jako psychologia władz poznawczych. Doświadczenie jest w takim rozumieniu produktem, jaki otrzymujemy obrabiając „powierzony” materiał zmysłowy za pomocą narzędzi rozumu. Rozum, jak obrazowo pisze Cassirer, jawi się tu na kształt „czarownika czy nekromanty, który ożywia ‘martwe’ wrażenia, który budzi je do życia świadomości”¹⁷⁷, który robi „coś z niczego”¹⁷⁸.

Cassirer definiuje symboliczną pregnancję zawsze w odniesieniu do psychologii czysto asocjacyjnej bądź dualistycznej – pierwsza ujmuje agregatywnie proste elementy postrzeżenia, druga nakłada rozumową formę na te same elementy. Chcąc określić interesujące nas tu pojęcie w terminach charakterystycznych dla psychologii asocjacyjnej, zatem określając prawo pregnancji analogicznie do prawa asocjacji Cassirer pisze:

Każdy element (niesamodzielny moment) jakiejś struktury sensu może pełnić funkcję nośnika całości tej struktury – może przedstawiać i wyrażać jedność tej struktury jako taką¹⁷⁹.

Choć na mocy symbolicznej pregnancji to, co zmysłowe zawiera w sobie pewien symboliczny sens, który wychodzi poza jednostkowość zjawiska, ten rodzaj ogólności nie oznacza (jak w przypadku pojęć gatunkowych) osłabienia zawartości treściowej, lecz jej zintensyfikowanie, niejako kondensację. Znaczenie jest skondensowane w wyrazie symbolicznym i może zostać odtworzony – to bowiem stanowi podstawową jego własność – kontakt z jego żywą treścią¹⁸⁰. Nie chodzi o to, by wybiórczo utrwalić pewne własności w pojęciu ogólnym uznając je

¹⁷⁷ PSF3, s. 223.

¹⁷⁸ Tamże.

¹⁷⁹ E. Cassirer, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 82.

¹⁸⁰ Czytamy w *Micie państwa*: „[...] symboliczne wyrażenie czegoś nie oznacza osłabienia; oznacza intensyfikację. To, z czym się tu spotykamy, nie jest zwykłym uzewnętrznieniem, lecz skondensowaniem”. E. Cassirer, *Mit państwa*, wyd. cyt., s. 60–61.

za „istotne”, nie chodzi o to, by asocjacyjnie połączyć je „na zasadzie i”, lecz by „zagęścić” je niejako jako pewną energię – funkcję, na podstawie której da się odtworzyć pełne znaczenie¹⁸¹.

[...] symbol wykazuje pewną moc, którą można w nim wskazać zawsze i wszędzie, w najrozmaitszych dziedzinach od mitu, po język i po poznanie: moc zagęszczania (*Kraft der Verdichtung*). To tak, jakby tworząc nowy symbol przenieść jakaś ogromną energię myśli z formy relatywnie rozproszonej w formę skoncentrowaną¹⁸².

Tę funkcję symbolu Cassirer nazywa symboliczną pregnancją, symboliczną ideacją lub właśnie „mocą zagęszczania” – niezależnie, czy dotyczy to pojęć matematycznych, symboli artystycznych, faktów historycznych czy mitycznych ekspresji¹⁸³.

¹⁸¹ Narzuca się tu możliwość powiązania niemieckiego słowa *Verdichtung* oznaczającego zagęszczenie i *Dichtung* oznaczającego poezję, we wspólnej etymologii, co w odniesieniu do twórczości artystycznej mogłoby obrazowo wspierać Cassirerowską koncepcję. Poeta (*Dichter*) „zagęszczałby” wówczas rzeczywistość za pomocą symboli. Tę zbieżność próbuje się niekiedy wykorzystywać zwłaszcza w kontekście rozważań estetycznych. Jest niestety fałszywa, bowiem *Dichtung* jako poezja i *Verdichtung* jako zagęszczenie mają dwa zupełnie odmienne źródłosłowy – pierwsze staroniemiecki (*tihten*), drugie zaś łaciński (*dictare*), o czym łatwo można się przekonać zaglądając do słownika Adelunga czy braci Grimm.

¹⁸² PSF3, s. 463. Wyjaśniając funkcję symbolizowania na przykładzie sztuki Cassirer pisze: „Także artystyczne obrazowanie staje się tym, czym jest i odróżnia się od czysto mechanicznej reprodukcji, dopiero dzięki temu, co pominięto w ‘danym’ wrażeniu. Nie jest oddaniem tego ostatniego w jego zmysłowej totalności, lecz wydobywa z niego określone ‘pregnantne’ (*prägnante*) momenty, tzn. momenty, poprzez które to, co dane rozszerza się poza siebie samo”. PSF1, s. 42.

¹⁸³ Na marginesie warto zwrócić uwagę, jak pojęcia związane z psychologią postaci, a także z pojęciem symbolicznej pregnancji absorbuje Maurice Merleau-Ponty. Jego *Fenomenologia percepcji* przesiąknięta jest odniesieniami zarówno do Wertheimera i Koffki, jak i do Cassirera. Zob. np. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001, s. 71–82 – we fragmencie tym możemy przeczytać m.in.: „Widzenie jest już wyposażone w sens, który przydziela mu rolę zarówno w spektaklu świata, jak i w naszej egzystencji [tamże, s. 71]”, co przywodzi na myśl Cassirerowską koncepcję symbolicznej pregnancji. Zagadnieniom psychologii postaci Merleau-Ponty poświęcił większą część swojej rozprawy doktorskiej, zob. *La Structure du Comportement*, Paris 1949. Na ten temat zobacz także np.: L. Embree, *Merleau-Ponty’s Examination of Gestalt*

Tkwiąc niestety w tradycyjnej terminologii sensualistycznej spopularyzowanej przez brytyjską filozofię empirystyczną jesteśmy skazani na nieporozumienia związane z używaniem w naszych rozważaniach terminów takich, jak „wrażenie” czy postrzeżenie”. Zarówno niemieckie słowo *Eindruck*, łacińskie *Impressio* czy polskie wrażenie bądź impresja narzucają wyobrażenie o przychodzących z zewnątrz poznania prostych elementach, które łączone są w procesie poznawczym w formy. Mają stanowić niejako „materię poznania”, które to pojęcie stanowi także źródło nieporozumień i kontrowersji w obrębie filozofii transcendentalnej. Takie nieporozumienia i kontrowersje nie ominęły, jak już pisano powyżej, ani Kantowskiej koncepcji syntezy, ani koncepcji intencjonalności u Husserla. Nie unika ich także koncepcja Cassirera.

Wspominano powyżej, jak z tym problemem usiłowano poradzić sobie w szkole marburskiej odrzucając całkowicie kantowską

Psychology, „Research in Phenomenology” Vol. 10 (1980), s. 89–121. Podobne sformułowania usiłujące w oparciu u analizę fenomenów zakorzenić to, co znaczące w samym spostrzeżeniu, można znaleźć u wielu badaczy. Na przykład Heidegger pisze w swym *Byciu i czasie* przy okazji swej koncepcji wykładni i rozumienia: „[wykładnia] nie narzuca niejako ‘znaczenia’ na coś tylko obecnego i nie przylepia temu czemuś jakiejś wartości, lecz z tym, co napotykanne wewnątrz świata jako takim ma otwarte już przez rozumienie świata powiązanie, które zostaje wyłożone za pomocą wykładni”. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007, s. 192. Na pierwszy rzut oka nasuwa się też zbieżność fenomenologii Cassirerowskiej z fenomenologią Husserla z późnego okresu jego twórczości – okresu *Kryzysu* – zwłaszcza zaś jego koncepcji „a priori świata przeżywanego”. Zgodnie z nią logiczne struktury nauk przedmiotowych wywodzą się w pewnym sensie z pierwotnych struktur „świata przeżywanego (*Lebenswelt*), z „pralogosu” (zob. E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentalna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011, s. 265). Także logika ma tej koncepcji Husserla swoje źródło w codzienności naszego, życia, które także posiada swe aprioryczne formy. To zaś może budzić skojarzenia z Cassirerowską „symboliczną pregnancją”, jednak zbieżność ta wymagałaby bardziej gruntowanego zbadania, co wykracza poza zadanie niniejszej pracy. Tę część teorii twórcy fenomenologii w języku polskim omawia w swym „studium z późnego Husserla” Jarosław Rolewski. Zob. tenże: *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium z późnego Husserla*, Toruń 1999.

„receptywność zmysłów” jako ten z dwóch „pni poznania”, który odpowiada za przyjmowanie „wrażających” się weń najprostszych elementów poznania. Kant w swej estetyce transcendentalnej dosłownie mówi, że „to, co w zjawisku odpowiada wrażeniu, nazywa[m] jego materią”¹⁸⁴. Niezależnie od tego, czy rzeczywiście tak sprawa się miała u Kanta i niezależnie od skuteczności rozwiązania Cohena i Natorpa, problem pojawia się także w *Filozofii form symbolicznych* i zostaje Cassirerowi wytknięty przez Konrada Marc-Wogaua w rozprawce *Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers*, opublikowanej roku 1936 w czasopiśmie „Theoria”¹⁸⁵. Na zarzuty Cassirer odpowiada w tym samym periodyku publikując pracę *Zur Logik des Symbolbegriffs*¹⁸⁶. Tam właśnie mierzy się z pojęciem m a t e r i i poznania, o rozumienie którego, jako korelatu dla jednego z najważniejszych dla Cassirera pojęć – pojęcia f o r m y, pyta go Marc-Wogau.

Rzeczywiście, ustanowienie przez Cassirera podstawowym pojęciem swej koncepcji, pojęcia formy symbolicznej sugeruje istnienie jakiejś korelatywnej do niej materii poznania, która pozostaje sama w sobie amorficzna i całkowicie niezróżnicowana. Skoro wszystko, co poznajemy, poznajemy za pomocą form i jedynie jako uformowane właśnie możemy to coś poznawać, to musi być jeszcze coś, co formowaniu podlega. Takie ujęcie jest czysto immanentne – poznajemy (zatem dla Cassirera doświadczamy, oglądamy, postrzegamy i myślimy) tylko „w” formach, jednak często dla zobrazowania różnych koncepcji poznania używa się także pojęcia materii poznania jako koniecznego korelatu formy. Cassirer twierdzi, że takie użycie ma jedynie charakter metaforyczny, bowiem tak jak nie można mówić o poznaniu poza poznaniem, tak nie można mówić o „czystej materii, jako jakimś czymś, co, by tak rzec, posiada jedynie nagie istnienie”¹⁸⁷ poza formą. Zarzuca mu się jednak tutaj to, co on sam, jak pokazano wyżej, wytyka Husserlowi – mianowicie ukryty sensualizm.

¹⁸⁴ KCR, A29/B34.

¹⁸⁵ K. Marc-Wogau, *Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers*, „Theoria” 2, 1936, s. 279–332.

¹⁸⁶ Pierwsze wydanie w: „Theoria” 4, 1938, z. 2, s. 145–175. Także w: ECW22.

¹⁸⁷ E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 118.

Zadaniem fenomenologii według Cassirera nie jest mechaniczne rozkładanie fenomenów na proste elementy składowe, lecz rekonstrukcja podmiotowych warunków jawienia się fenomenowi jako całości. Budowanie fenomenu z pierwotnych bodźców, wrażeń, czy impresji i badanie, w jaki sposób sumują się one w świadomości, zostaje tu zastąpione procedurą odwrotną – analizą postrzeżenia jako funkcji, na mocy której fenomeny są uświadamiane. Proste wrażenia są zdaniem Cassirera efektem niedopuszczalnej arbitralnej czysto pojęciowej abstrakcji. Fenomenologia jest funkcjonalna – zajmuje się postrzeżeniami, tym, co wiąże rozumiane czysto metaforycznie „wrażenia” w fenomenalne całości, które zawierają w sobie ładunek ekspresji, przedstawienia i znaczenia, lecz nie mają odniesienia poza ten proces, poza samą funkcję postrzegania. Nie wyrażają, nie prezentują i nie oznaczają jakiejś zewnętrznej, niepowiązanej rzeczywistości – ta bowiem nie może ani wyrażać ani przedstawiać, ani znaczyć. Pierwotne mogą być tylko fenomeny, nigdy zaś „jakości zmysłowe”. Filozofia form symbolicznych musi oczywiście znaleźć konkretne wypełnienie dla swych form ujmowania w tym, co zmysłowe, bowiem zgodnie z wyrażeniem Kanta „myśli bez treści naocznej są puste”¹⁸⁸. Cassirer wyjaśnia to pisząc, „że istnieje świat tego, co widziane, słyszane, odczuwane, świat fenomenów optycznych, akustycznych czy dotykowych, w którym i za pośrednictwem którego może jedynie manifestować się wszelki ‘sens’, wszystko, co nazywamy ujmowaniem, rozumieniem, oglądaniem i pojmowaniem”¹⁸⁹. Sensualizm zaś popełnia błąd hipostazowania samoistnych składowych każdego fenomenalnego postrzeżenia, stanowiącego przecież zawsze nierozzerwalną, przynajmniej w sensie substancjalnym całość. Rozróżnienie materii i formy poznania, tego, co prezentowane i tego, co reprezentowane może być zatem stosowane jedynie w sensie relatywnym, jako „*distinctio rationis*”, nie zaś w sensie absolutnym. W rozprawce *Zur Logik des Symbolbegriffs* czytamy:

¹⁸⁸ KCR, A51/B75.

¹⁸⁹ E. Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 119.

‘Materia’ postrzeżenia, tak jak ja ją rozumiem, nie jest realnym bytem, który da się wyizolować i w tej izolacji ukazać jako coś danego w sposób czysty, jako psychologiczną daną. Jest raczej pewnym pojęciem granicznym, na które nakierowane jest krytycznopoźnawcza refleksja i analiza, i którego zastosowania nie muszą się one wyrzekać, o ile tylko będą stale świadome właściwej jej logicznej struktury – tzn. o ile będą ją widziały i rozumiały właśnie jako pojęcie graniczne¹⁹⁰.

Nie może mieć miejsca żaden podział na materię i formę poznania w znaczeniu jakiegoś następstwa czasowego, w którym one po sobie następują – z samej zasady transcendentalizmu nie może istnieć żadna materia „przed” nadaniem jej formy, bowiem jedną z takich koniecznych form wszelkiego doświadczenia jest właśnie czas. Jeżeli dochodzi do takiego rozgraniczenia, to jest to zawsze rozgraniczenie czysto abstrakcyjne, nieoddzielające dwóch różnych poziomów fenomenu, który zawsze jest dany jako nierozzerwalna całość. To samo zachodzi, jak już wspomiano, dla Husserlowskiego rozgraniczenia między zmysłową *hyle* i intencjonalną *morphe* oraz dla Kantowskiego rozdzielenia „materii” i „formy” zjawiska. Dla Cassirera ów dualizm jest „różnicą znaczenia, transcendentalnej ‘ważności’”¹⁹¹, ma zatem charakter czysto metodyczny, a nie substancjalny. „z całą pewnością stwierdzamy – pisze Cassirer – iż to, co ‘zmysłowe’ (*Sinnliches*) i to, co ‘zawiera sens’ (*Sinnhaftes*) dane są fenomenologicznie zawsze tylko jako nierozdzielna całość”¹⁹².

Warto zwrócić uwagę, a widać to dobrze w cytowanym powyżej zdaniu, w którym pozostawiono w nawiasach oryginalne pojęcia używane przez Cassirera, na pewną zbieżność terminologiczną występującą w języku niemieckim i trudną do przełożenia na język polski. Zbieżność ta jednak może pomóc w zrozumieniu koncepcji symbolicznej pregnancji i często jest przez Cassirera wykorzystywana. Niemiecki rzeczownik *Der Sinn* oznacza zarówno zmysł, jak i sens. W języku polskim to wspólne pochodzenie obu słów się zaciera, choć także jest

¹⁹⁰ Tamże, s. 121–122.

¹⁹¹ *Problem symbolu*, s. 51.

¹⁹² Tamże.

możliwe do zrekonstruowania (mówimy wszak o sensualizmie czy danych sensorycznych). Cassirer wykorzystuje je w powyższym zdaniu wyjaśniając dane zmysłowe jako nośniki sensu w postrzeżeniu. W innym miejscu pisze dosłownie: „das Sinnliche ist S i n n -Träger [...], nur am ‘Sinnlichen’ kann der Sinn ‘erscheinen’”¹⁹³, czyli „to, co zmysłowe/(sensowne) jest nośnikiem sensu [...], tylko w ‘tym, co zmysłowe/(sensowne)’, może ‘zjawiać się sens’”. Cytowany wyżej według opublikowanego już przekładu polskiego fragment można by, bardzo niezgrabnie, spróbować przełożyć jako „z całą pewnością stwierdzamy, iż to, co ‘s e n s o r y c z n e’ (*Sinnliches*) i to, co ‘s e n s o w n e’ (*Sinnhaftes*) dane jest fenomenologicznie zawsze tylko jako nierozdzielna całość”. Taki przekład brzmi oczywiście okropnie, jednak oddaje chyba intencje autora oryginału.

Materia postrzeżenia jest zatem jedynie korelatem Cassirerowskiej formy. „To, co nazywamy ‘materia’ postrzeżenia – pisze Cassirer w odpowiedzi na zarzuty Marc-Wogaua – to nie jest zatem jakaś określona ‘suma impresji’, jakiś konkretny substrat, który leży u podstaw artystycznej, mitycznej czy teoretycznej naoczności. To raczej niejako tylko linia, która rozdziela różne sposoby formowania”¹⁹⁴. Obie strony – materia i forma, postrzeganie i wrażenie – określają się wzajemnie na mocy podstawowej funkcji symbolicznej pregnancji.

* * *

Symboliczna pregnancja ma za zadanie zatem powiązać w jakiś sposób to, co zmysłowe z tym, co intelektualne i w tym sensie pełni podobną funkcję w systemie Cassirera, jaką w systemie teoriopoznawczym Kanta pełniły wyobrażenia transcendentalka jako transcendentalka warunek jedności wszelkiego doświadczenia, z którego da się wydedukować poszczególne formy ujmowania wszelkich danych naocznych¹⁹⁵. Cassirerowi chodzi jednak nie o poznanie czysto intelektualne, lecz

¹⁹³ E. Cassirer, *Präsentation und Repräsentation*, [w:] ECN4, s. 6.

¹⁹⁴ Tenże, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, [w:] ECW22, s. 122.

¹⁹⁵ Por. PSF3, s. 149. Zob. też E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki*, s. 317–324.

o to, co Kant nazywa „syntezą postaciową” (*figürlich*)¹⁹⁶, gdzie „wyobraźnia jest konieczną domieszką samego spostrzeżenia”¹⁹⁷. Funkcję symbolizowania jako wspólne źródło wszelkich form symbolicznych Cassirer wprost odnosi do Kantowskiej „wytwórczej wyobraźni” (*produktive Einbildungskraft*)¹⁹⁸. Twierdzi nawet, że dopiero w tym odniesieniu Kantowskie pojęcie może zostać w pełni rozjaśnione¹⁹⁹.

Istnieją interpretacje, które wprost wiążą Cassirerowskie pojęcie symbolu z Kantowskim pojęciem schematu transcendentального²⁰⁰. Schemat stanowi w tym systemie sposób, w jaki czyste pojęcia intelektu znajdują zastosowanie do doświadczenia, a zatem są rodzajem pomostu, który za pośrednictwem czasu (formy zmysłu wewnętrznego)²⁰¹ łączy naoczność z intelektem. Jest on narzędziem determinującej władzy sądu (*resp.* rozpoznawania – *Urteilkraft*), czyli zdolności „do podporządkowywania pod prawidła, tzn. do rozstrzygania, coś podpada pod pewne prawidło (*casus datae legis*) czy też nie”²⁰². Kant pisze:

¹⁹⁶ Zob. KCR, B151–152.

¹⁹⁷ KCR, A120, przypis.

¹⁹⁸ Zob. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, [w:] PSF4, s. 29.

¹⁹⁹ Tenże, *Prägnanz, symbolische Ideation*, [w:] ECN4, s. 66.

²⁰⁰ Tę zbieżność, niestety raczej pobieżnie i ogólnikowo, sygnalizuje Hendel: Ch. Hendel, *Introduction*, [w:] E. Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 1: *Language*, trans. R. Manheim, New Heaven and London, 1955, s. 12–15, a za nim powtarza ją, także bez poważniejszego uzasadnienia Verene: D. P. Verene, *Cassirer's View of Myth and Symbol*, „The Monist” 50:4, October 1966. Verene pisze tam nawet wprost, że „Cassirerowska teoria symbolu jest zasadniczo przekształceniem kantowskiej idei schematu” [tamże] – taki wniosek sugeruje chyba jednak zbyt wiele, zwłaszcza w kontekście Kantowskiego wyraźnego przeciwstawienia schematu i symbolu. Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądu*, s. 299. Na ten temat zob. M. Ferrari, *Sources for the History of the Concept of Symbol from Leibniz to Cassirer*, [w:] *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*, s. 8 i nast.

²⁰¹ „[...] transcendentale określenie czasowe jest o tyle jednorodne z kategorią (która stanowi jego jedność), że jest ogólne i opiera się na [pewnym] prawie *a priori*. Jest ono zaś z drugiej strony o tyle jednorodne ze zjawiskiem, że czas jest zawarty w każdym empirycznym przedstawieniu tego, co różnorodne. Dlatego zastosowanie kategorii do zjawisk staje się możliwe za pośrednictwem transcendentalego określenia czasowego, które jako schemat pojęć intelektu pośredniczy przy podporządkowaniu drugich [zjawisk] pierwszej [kategorii]”. KCR, A139/B178.

²⁰² KCR, A132/B171.

[...] musi istnieć coś trzeciego, co musi pozostawać w stosunku do jednorodności z jednej strony do kategorii, z drugiej zaś do zjawiska, i co umożliwi stosowanie pierwszej do drugiego. To pośredniczące przedstawienie musi być czyste (bez wszelkiej domieszki empirycznej), a jednak z jednej strony intelektualne, z drugiej zaś zmysłowe. Takim [przedstawieniem] jest schemat transcendentálny²⁰³.

To powiązanie zmysłowości z intelektem, „realizacja kategorii”, jak pisze Kant, stanowią o przedmiotowej ważności w ogóle, ponieważ dzięki nim właśnie możliwe jest wszelkie odniesienie do przedmiotu. Umożliwienie przedmiotowej ważności jest zgodnie ze słowami Kanta równoznaczne z „dostarczeniem znaczenia”²⁰⁴.

Powiązanie tego, co zmysłowe z tym, co intelektualne przebiega zatem w różny sposób u Kanta i u Cassirera. To, co zmysłowe nie jest wynikiem analizy, jak u Kanta w jego schematyzmie, lecz czymś, co jawi się już w samych fenomenach. Nie czymś, co rozdziera doświadczenie na dwie części formalną i materialną, lecz czymś, co zawarte jest już w samej zmysłowości. Symbol jest zarazem zmysłowy i intelektualny, ale te dwa jego momenty są momentami samej zmysłowości. Każda forma ducha, w jakiej może zostać ujęte doświadczenie jako spójna całość, właśnie w zmysłowości ma swoje źródło i tylko tam może także znaleźć swój symboliczny wyraz.

Każda z tych form – pisze Cassirer – posiada w zmysłowości nie tylko swój punkt wyjścia, lecz pozostaje także na stałe zamknięta w kręgu zmysłowości. Nie zwraca się ona przeciwko materiałowi zmysłowemu, lecz w nim samym żyje i tworzy²⁰⁵.

Fenomeny są zawsze ujmowane jako pewne całości i w odniesieniu do całości, nie zaś pod nią subsumowane. Każdy fenomen jest w takim rozumieniu symbolem, albo lepiej – posiada funkcję symboliczną, na podstawie której realizowane jest podstawowe zadanie poznania – ujmowanie różnorodności w jedność. Wypowiedane słowo jest

²⁰³ KCR, A138/B177.

²⁰⁴ KCR, A146/B185.

²⁰⁵ *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 18.

jednocześnie ekspresją i posiada znaczenie – zarówno ów wyraz, jak i znaczenie na mocy funkcji symbolicznej odnoszone są zarówno do systemu ekspresji, jak i do systemu znaczeń. Jest czymś zmysłowym – dźwiękiem czy poruszeniem strun głosowych, jednocześnie jednak posiada znaczenie jako coś intelektualnego²⁰⁶.

Jeżeli zatem mielibyśmy sugerować zbieżność Cassirerowskiej koncepcji symbolu z Kantowską nauką o władzy sądenia należałoby się odwołać raczej do refleksyjnej władzy sądenia (*reflexive Urteilskraft*) nie zaś determinującej (*bestimmende Urteilskraft*) z jej opartym na schematach systemem subsumpcji zmysłowości pod pojęcia²⁰⁷. Refleksyjna władza sądenia wprowadzona przez Kanta w obszarze estetyki i teleologii w odniesieniu do fenomenów piękna i życia może być interpretowana jako rodzaj funkcji syntezy – budowania mających przedmiotową ważność sądów, jednak zupełnie odmienny od znanych z *Krytyki czystego rozumu*. I tak ją interpretuje w swej książce o Kancie Cassirer:

[Sąd] nie powstaje tu już poprzez podporządkowanie tego, co szczególnie pod to, co ogólne czy też samo zastosowanie jakiegoś ogólnego poznania do szczegółu, co pokazano w *Krytyce czystego rozumu* (przede wszystkim w rozdziale o schematyzmie [...]) jako podstawowy rys ‘determinującej władzy sądenia’, lecz przeciwnie, przedstawia całkowicie inny typ odniesienia. Ten typ [...] musi zostać odróżniony od wszystkich syntez świadomości. [...] Tutaj zjawiska nie zostają rozłożone na swe warunki, lecz zostają zachowane tak, jak są bezpośrednio dane²⁰⁸.

Taka interpretacja może wskazywać na kolejną inspirację i źródło Cassirerowskiej koncepcji fenomenologii, w której podstawową funkcją symbolu jest funkcja symbolicznej pregnancji. W tej funkcji, podobnie

²⁰⁶Zob. np. *Pojęcie formy symbolicznej*, s. 33.

²⁰⁷Zagadnienie znaczenia *Krytyki władzy sądenia* porusza też Ernst Wolfgang Orth, który zwrócił na nie uwagę w swojej pracy *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996, na stronach 176–189.

²⁰⁸E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, [w:] ECW8, s. 297–298.

jak w refleksyjnej władzy sądenia – przynajmniej w tej interpretacji tego pojęcia, jaką proponuje Cassirer, „to, co poszczególne nie wskazuje na jakieś stojące poza nim abstrakcyjno-universalne, lecz jest samym tym uniwersalnym, ponieważ zawiera jego treść symbolicznie w sobie”²⁰⁹. To, pochodzące z Cassirerowskiej książki o życiu i dziele Kanta sformułowanie budzi jednoznaczne skojarzenia, choć Cassirer nigdzie nie zestawia ze sobą bezpośrednio obu pojęć – własnego i Kantowskiego. Chyba jedynym miejscem, gdzie możemy doszukać się nawiązania do nauki o refleksyjnej władzy sądenia w interesującym nas tutaj aspekcie jest poniższy fragment *Filozofii form symbolicznych*, w którym jego autor w następujący sposób wyjaśnia pojęcie symbolicznej pregnancji:

Kiedy coś danego tu i teraz zostaje ujęte i rozpoznane jako pewne ‘to właśnie’ – kiedy, np. zostaje rozpoznany jakaś określony odcień czerwieni lub jakiś dźwięk określonej wysokości – to tkwi w nim już zawsze jakiś prawdziwie ‘refleksyjny’ moment²¹⁰.

Ten „refleksyjny moment” stanowi, jak się zdaje, istotę pojęcia symbolicznej pregnancji, która odnosi to, co poszczególne do ogólnego pojęcia nie niszcząc jego swoistości, podobnie jak w przypadku Kantowskiego pojęcia sądu smaku – który „opiera się na pewnym, aczkolwiek nieokreślonym pojęciu (mianowicie nadzmysłowego substratu zjawisk)”²¹¹.

²⁰⁹Tamże, s. 296.

²¹⁰PSF3, s. 128–129.

²¹¹I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 281. Powyższa interpretacja może wydawać się oczywiście pewnym nadużyciem i bez gruntownego zbadania należałoby tu zachować daleko idącą ostrożność, gdy idzie o wyciąganie zbyt pospiesznych wniosków z pewnych pojęciowych skojarzeń. Gdyby jednak zabawić się w takie poszukiwanie analogii między Cassirerowską fenomenologią a Kantowską teorią sądów smaku i fenomenowi piękna – co z pewnością oprócz zabawy byłoby godnym przedmiotem badań – można zwrócić także uwagę na Kantowskie rozróżnienie schematu i symbolu, jakie zostaje przeprowadzone w *Krytyce władzy sądenia*. Czytamy tam: „Wszelka hypotypoza (przedstawienie unaoczniające *subiectio sub adspectum*) jest jako uzmysłowienie dwojaka: albo schematyczna, gdy pojęciu, uchwyconemu przez intelekt, przydaje się *a priori* odpowiadającą mu daną naoczną, albo symboliczna, gdy pod pojęcie, które tylko rozum może pomyśleć i któremu żadna zmysłowa na-



Dla wsparcia swej koncepcji najbardziej źródłowego poziomu postrzegania ekspresji Cassirer odwołuje się do rozróżnienia, jakie przeprowadził Rudolf Hermann Lotze w swojej pracy *Logik, drei Bücher: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen* (1874). Ta bardzo wpływowa postać dziewiętnastowiecznej metafizyki i logiki akademickiej, uznawana także za jednego z prekursorów fenomenologii, wprowadza w wymienionej pracy pojęcie „pierwszej ogólności” (*erste Allgemeine*), która ma stanowić warunek możliwości rozróżniania podstawowych fenomenów²¹².

Żółć złota – pisze Lotze – czerwień miedzi, biel srebra są tylko odmianami czegoś ogólnego, co wówczas nazywamy kolorem, i co odczuwaliśmy bezpośrednio; gdyby jednak nie było to odczuwane, nie można by tego nigdy wyjaśnić logicznie, wrażenia te nie są ani rodzajami czegoś ogólnego, ani czymś, co nazywamy ogólnością jako taką w stosunku do czegoś szczegółowego²¹³.

W odróżnieniu od „drugiej ogólności” (*zweite Allgemeine*), która jest sposobem pośredniej generalizacji na poziomie pojęciowym, opartej na metodzie logicznej, „ogólność pierwsza” stanowi źródło ogólności bezpośredniej na poziomie intuitywnym. Stanowi ona to, „co jest bezpośrednio doświadczane we wrażeniu jako coś ogólnego”²¹⁴. Jest

oczność nie może być adekwatna, podkłada się taką naoczność”. [I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 299]. Można stąd i następujących po tym passusie wywodów Kanta próbować rozważyć, czy da się pokazać, że tak jak środkiem odnoszenia naoczności od pojęć jest dla determinującej władzy sądenia schemat transcendentálny, tak dla refleksyjnej władzy sądenia jest nim symbol. Zbieżność, jaka tu rzuca się w oczy, wzbudza zaciekawienie, jednak choćby fakt, że tak doskonały znawca Kanta jak Cassirer nie idzie tym tropem w swoich pracach, wskazuje raczej w tym przypuszczeniu ślepy zaułek. Cassirer omawia przeciwstawienie symbolu i schematu w odniesieniu do nauk przyrodniczych w: PSF3, s. 518–556.

²¹² Pojęcie to pojawia się także w pracy Lotzego z roku 1843 – *Logik*, która to praca stanowi pierwotną wersję pierwszej księgi *Logiki w trzech księgach*.

²¹³ R. H. Lotze, *Logik, drei Bücher: vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, Leipzig 1874, s. 41–42.

²¹⁴ Tamże, s. 27.

zatem także podstawą do tworzenia pojęć „gatunkowych” na poziomie logicznym. Pojęcia koloru, jak w powyższym przykładzie czy dźwięku, nie są budowane indukcyjnie poprzez wtłoczenie i połączenie poszczególnych wrażeń w jakieś ogólne przedstawienie. „Rozstrzygające – jak pisze Cassirer odnosząc się do Lotzgo – jest raczej to, że wewnątrz samego szeregu szczegółów zostają utworzone określone nacięcia, dzięki którym w szeregu tym dochodzi do charakterystycznego oddzielenia i rozczłonkowania”²¹⁵. To na mocy „pierwszej ogólności” poszczególne elementy strumienia wrażeń grupują się w określone elementy szeregu i tworzą określone postaci, które dopiero za sprawą medium języka otrzymują swą pewność w „drugiej ogólności” jako ogólności pojęciowej. Używając języka Cassirera postaci poziomu funkcji ekspresywnej otrzymują pojęciową formę jako postaci wyższego rzędu w funkcji przedstawienia²¹⁶.

* * *

Wyjaśniając główne założenia swej koncepcji postrzegania Cassirer odwołuje się – co wynika z jej istoty – do psychologii, ale posiłkuje się także analogiami pochodzącymi z innych dziedzin nauki. Szczególnymi przykładami jego idei struktury wiedzy są m.in. elektromagnetyczna teoria pola, teoria względności Einsteina, koncepcja rozwoju form naturalnych Uexküll’a i oczywiście wspomniane już teorie, które uważa za wzorce opracowania poszczególnych form symbolicznych – teoria Humboldta dla języka, teoria Webera dla religii²¹⁷, teoria Wölfflina dla sztuki, teoria *Gestalt* dla psychologii itd. Swoją, jak pokazano wyżej, zaczerpniętą z tej ostatniej koncepcję postrzeżeń odnosi także do geometrycznej teorii grup Feliksa Kleina, w której znajduje potwierdzenie i uzasadnienie „ogólnej tendencji myśli”, opartej w jego

²¹⁵ PSF3, s. 129.

²¹⁶ Na ten temat zob. PSF1, s. 254–256.

²¹⁷ Podczas gdy wszystkie inne Cassirerowskie nawiązania były już raczej znane, nawiązanie do Webera pojawia się jedynie w pismach z *Nachlassu*. Zob. np. E. Cassirer, *Probleme der Kulturphilosophie*, [w:] ECN5, s. 96, 100 oraz tenże, *Zur Objektivität der Ausdrucksfunktion*, [w:] ECN5, s. 161.

pracach na pojęciu symbolicznej pregnancji. W koncepcji Kleina Cassirer znajduje „ogniwo pośredniczące między logicznym systemem pojęć geometrycznych a fenomenologią percepcji zmysłowej”²¹⁸.

Ten wątek myśli Cassirera został słabo rozwinięty i był chyba, obok teorii mitów politycznych ostatnim przedmiotem jego badań. Przedstawiony jest w artykule *Pojęcie grupy a teoria percepcji*, który ukazał się po francusku w roku 1938 i został ponownie wydany w języku angielskim w roku 1942. Został także opracowany na potrzeby jednego z wykładów Cassirera, który nie został jednak wygłoszony, a opublikowany dopiero w 1978 roku przez Verene’a²¹⁹.

Teoria grup wiąże zatem matematyczną i psychologiczną teorię przestrzeni i ma pomóc odpowiedzieć na pytanie o to, czym w ogóle jest percepcja zmysłowa i jakie jest jej miejsce w całości struktury ludzkiego poznania²²⁰. Nawiązanie do matematycznej teorii grup Feliksa Kleina jako wzorca systemu inwariantów umożliwiających zestawianie i odnoszenie do siebie różnych geometrii – Euklidesowej i nieeuklidesowych, ma pokazać możliwość odnoszenia do siebie różnych form i poziomów postrzegania. Zgodnie z ogłoszonym przez niespełna dwudziestotrzyletniego Kleina w roku 1872 „programu

²¹⁸E. Cassirer, *The Concept of Group and the Theory of Perception*, [w:] ECW24, s. 215.

²¹⁹Ten, jeden z najciekawszych fenomenologicznych tekstów Cassirera ukazał się pierwotnie w roku 1938 we Francji: *Le concept de groupe et la théorie de la perception*, „Journal de psychologie normale et pathologique” 35, 1938, s. 368–414. Czasopismo, w którym został opublikowany, przestało istnieć po zajęciu Francji przez Hitlera, a jego ostatnie numery były bardzo trudno dostępne, stąd za namową przyjaciół Cassirer zdecydował się powtórnie go opublikować, tym razem po angielsku jako: *The Concept of Group and the Theory of Perception*, „Philosophy and Phenomenological Research” 5, 1944, s. 1–35. Ciekawostką jest, że tłumaczem tego tekstu na angielski był wspomniany już Aron Gurwitsch. Zob. także E. Cassirer, *Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception*, [w:] SMC, s. 271–298. Tekst ten przygotowany jako wykład dla „Klubu filozoficznego” Uniwersytetu Columbia jest ostatnim tekstem napisanym przez Cassirera – według relacji jego żony był pisany rankiem w dniu jego śmierci. Zob. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, s. 332.

²²⁰E. Cassirer, *Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception*, [w:] SMC, s. 285.

erlangenckiego²²¹ wyróżnikiem każdej z geometrii jest grupa przekształceń, które jej nie zmieniają. Program miał podać ogólne podstawy wszystkich możliwych geometrii jako możliwych form ujmowania przestrzeni, różnicowanych poprzez rozważanie tych jej własności, które pozostają niezmienione nawet wobec określonych grup przekształceń. „Własności geometryczne – pisze Klein w formułującej „program erlangencki” pracy – są charakteryzowane przez ich niezmienniczość wobec przekształcenia grupy głównej²²². Innymi słowy dla każdej różnorodności przestrzennej dana jest pewna grupa przekształceń, która pozostawia niektóre własności przekształcanej różnorodności niezmienione. Właśnie te własności stanowią właściwy przedmiot badania, a ich system definiuje badaną różnorodność.

Dla danej różnorodności – formułuje Klein założenia swej koncepcji – jest dana wraz z nią pewna grupa przekształceń; należy badać tego rodzaju twory przynależące do tej różnorodności, które nie zmieniają się w wyniku przekształcania grupy²²³.

Charakterystyczne własności jakiejś różnorodności nie są zatem, w ogólnym filozoficznym sensie, do którego tutaj nawiązuje Cassirer, określane jako elementy, składające się na daną różnorodność, lecz jako „grupy”, do których różnorodność jest odnoszona. System niezmienników pozwalający na ujęcie grup przekształceń w celu odniesienia do siebie różnych geometrii stanowił dla Cassirera doskonały przykład wzajemnego odnoszenia się do siebie poszczególnych form poznania, zwłaszcza zaś form postrzegania zmysłowego. Wydobyć takiego systemu niezmienników postrzegania stanowiło jedno z głównych zadań psychologii postaci i wiązało się z problemem „stałości postrzeniowej” (*Wahrnehmungskonstanz*). To pojęcie Cassirer ilustruje badaniami szeregu psychologów i fizjologów, począwszy od Hermanna von Helmholtza, przez Johanna von Kriesa, Ewalda Heringa, Karla Bühlera, aż po wspomnianego już

²²¹ Wykład inauguracyjny Kleina na Uniwersytecie w Erlangen 1872 roku został później opublikowany jako: F. Klein, *Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen*, Erlangen 1872.

²²² F. Klein, *Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen*, s. 7.

²²³ Tamże, s. 8.

Adhémara Gelba, który w swojej pracy *Die „Farbenkonstanz“ der Sehdinge* podaje szereg przykładów na stałość postrzegania barw w obliczu zmieniających się warunków oświetleniowych. Biała kartka papieru jest biała zarówno w ostrym świetle słonecznym, jak i przy zachmurzonym niebie, kolory postrzeganych przedmiotów nie zmieniają się w zależności od tego, czy są oglądane w świetle dziennym czy też w „czerwono-żółtym świetle lampy gazowej”.

Tego rodzaju obserwacje pokazują – pisze Gelb – że znaczące zmiany natężenia światła i w pewnych granicach także zmiany koloru oświetlenia nie wywierają istotnego wpływu na nasze codzienne widzenia kolorów²²⁴.

Nawet proste postrzeżenie zmysłowe zawiera w sobie element strukturalny, taki, który nie zmienia się wobec „pewnej grupy przekształceń”. Do samej istoty percepcji zmysłowej należą już pojęcia organizacji, koordynacji, proporcji, symetrii czy syntezy. Ustalenia dokonane za sprawą eksperymentów Gelba czy Heringa znajdują swe potwierdzenie także w pracach jednego z prekursorów psychologii postaci – Wolfganga Köhlera, który pisze:

[...] charakterystyczne dla postaci fenomenalnych jest to, że utrzymują one swe specyficzne własności, nawet, kiedy absolutne dane (*Gegebenheiten*), na których się one opierają, ulegają określonego rodzaju przesunięciom. Melodia, w której wszystkie one zostaną poddane takiemu samemu relatywnemu przesunięciu, nie zmieni się w swej istocie, jakiś optyczny kształt przestrzeni pozostaje w przybliżeniu niezmienny, kiedy zostanie umieszczony w innym miejscu i w całkowicie innej skali, jednak przy zachowaniu proporcji²²⁵.

²²⁴ A. Gelb, *Die ‚Farbenkonstanz‘ der Sehdinge*, [w:] *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie. Mit Berücksichtigung der experimentellen Pharmakologie*, red. v. A. Th. J. Bethe u. a., Bd. XIII, Berlin 1929, s. 596. Podobne eksperymenty prowadzące do tych samych wyników prowadził Ewald Hering w: *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, [w:] *Handbuch der gesamten Augenheilkunde*, red. v. Th. Axenfeld, A. Elschnig, Bd. III: *Physiologische Optik*, Berlin 1925, s. 8, 13.

²²⁵ W. Köhler, *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*, Brunswik 1920, s. 37.

W swych badaniach nad procesami percepcyjnymi Cassirer często odwołuje się do Hermanna von Helmholtza, zwłaszcza do jego *Podręcznika optyki fizjologicznej*. Helmholtz, wybitny przyrodznawca utożsamiany także niekiedy z ruchem „fizjologicznego neokantyzmu”, próbował za pomocą badania eksperymentalnego potwierdzić dokonania Kanta w polu logiki transcendentalnej. Stąd za najważniejsze zadanie nauki uważa znalezienie ogólnego pojęcia i prawa przyrody. Pozornie błaha zasada, jaką przedstawia, brzmi: „Ujmując fenomeny w prawo, musimy wyjść od założenia, że są one ujmowalne”²²⁶. Obiektywizacja przyrody zaczyna się zatem już od percepcji zmysłowej grupujące zmysłowe „dane” w jakiś sposób ustrukturyzowane całości. We wspomnianym wyżej tekście wykładu dla Klubu Filozoficznego Uniwersytetu Columbia Cassirer pisze:

Nawet zwyczajna percepcja zmysłowa nie mogłaby w istocie spełnić swego zadania – zadania budowy świata obiektywnego – gdyby nie była w stanie ująć izolowanych danych zmysłowych w pewną grupę pojęć i gdyby nie określiła ‘inwariantów’ w odniesieniu do tej grupy. Stąd percepcja zmysłowa jest pierwszym i podstawowym etapem ogólnego procesu, który dociera do swej kulminacji i swej doskonałości w nauce, w poznaniu geometrycznym. W obu przypadkach znajdujemy, w różnej skali, te same charakterystyczne operacje²²⁷.

Co więcej, teoria grup ma według Cassirera „uniwersalność zastosowania i rozciąga się na wszystkie pola ludzkiego poznania”²²⁸. Jest nie tylko teorią inwariantów geometrii jako „kulminacji” procesu obiektywizacji postrzegania zmysłowego, lecz także teorią inwariantów początków tego procesu. Zastosowanie teorii grup w mechanice kwantowej, którego realizację Cassirer otrzymał w pracy Hermanna Weyla *Gruppentheorie und Quantenmechanik* (1928) utwierdziło go w tym poglądzie, wiążąc niepowiązane do tej pory obszary wiedzy

²²⁶H. von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Hamburg/Leipzig 1896, s. 591.

²²⁷E. Cassirer, *Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception*, [w:] SMC, s. 288.

²²⁸Tamże, s. 290.

fizycznej i matematycznej²²⁹. Utwierdził go w tym także autorytet popularnego wówczas astrofizyka Arthura Eddingtona, który – jak przywołuje jego zdanie Cassirer – pisze, że „nasza wiedza o strukturze jest komunikowalna, podczas gdy większość naszej wiedzy taka nie jest. Fizyka polega na wiedzy czysto strukturalnej. [...] Podstawowe badania pojęcia grupy (struktury) jawią się całkiem wyraźnie jako punkt wyjścia [wszelkich badań w obrębie fizyki]; i nigdzie w ich przyszłym rozwoju nie dopuścimy materiału, który nie wywodził się z [pojęć] grupy”²³⁰. Cassirer podsumowuje:

Prawda jest taka, że poszukiwanie stałości, tendencja ku pewnym inwariantom stanowi charakterystyczną właściwość i immanentną funkcję postrzegania. Funkcja ta jest w takim samym stopniu warunkiem percepcji obiektywnego istnienia, jak i warunkiem obiektywnego poznania²³¹.

Można zatem zaryzykować twierdzenie, że filozofia form symbolicznych, a także ujęta w niej teoria postrzegania stanowi „teorię niezmienników pewnych grup przekształceń”²³².

* * *

To nakierowanie na strukturę, grupę, postać czy system stanowi według Cassirera ogólną tendencję myśli, jaka cechuje jej rozwój w połowie XX wieku.

Jest to – czytamy w jednej z Cassirerowskich rozpraw – jak się zdaje, ważny krok; bowiem w żaden inny sposób nie można przewyciężyć

²²⁹ Zob. na ten temat też: E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem* [w:] ECW19.

²³⁰ A. Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, Cambridge 1939 (cyt. za: E. Cassirer, *Reflections on the Concept of Group and the Theory of Perception*, [w:] SMC, s. 290).

²³¹ E. Cassirer, *The Concept of Group and the Theory of Perception*, [w:] ECW24, s. 233.

²³² Więcej na ten temat w: K.-N. Ihmig, *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des 'Erlanger Programms'*, Hamburg 1997.

tradycyjnego oddzielenia, a nawet opozycji między ‘psychologicznym’ i ‘epistemologicznym’ problemem w dziedzinie postrzegania, na tej nowej podstawie psychologia i epistemologia mogą się spotkać i wspólnie poradzić sobie z licznymi problemami, które wciąż są do rozwiązania²³³.

Obok wspomnianych teorii: pola, grup czy postaci, kolejny jej wyraz znajduje w badaniach lingwistycznych prowadzonych przez Ferdinanda de Saussure’a czy Romana Jakobsona, czyli teorii s t r u k t u r a l i z m u²³⁴. W koncepcjach tych Cassirer widzi wyjście z dylematu metodologicznego polegającego na jednoczesnym ujęciu wielości i różnorodności form poznania nie niszcząc jednocześnie ich swoistego charakteru poprzez wtłoczenie ich w jednolitą formę logiczną (jak miało to miejsce w fenomenologii Hegla). Wyjście to widzi właśnie w systemie inwariantów pozwalającym na ich wzajemny przekład. Można by to zrobić tylko wtedy, gdyby

udało się wskazać i uchwycić moment, który odnajduje się w każdej podstawowej formie ducha, a który z drugiej strony w żadnej z nich nie powraca w dokładnie tej samej postaci. Wówczas można by, ze względu na ten moment stwierdzić idealny z w i ą z e k poszczególnych dziedzin – związek między podstawową funkcją języka i poznania, tym co estetyczne i religijne nie gubiąc w nim jednak nieporównywalnej s w o i s t o ś c i każdej z nich²³⁵.

Filozofia form symbolicznych ma być najbardziej ogólnym wyrazem wspomnianej tendencji i ma wydobyć system „inwariantów” poznania w ogóle, który wyraża się w poszczególnych naukach szczegółowych

²³³ Tamże, s. 250.

²³⁴ Nie będziemy tu rozwijać szczegółowej analizy relacji między filozofią form symbolicznych a strukturalizmem, to bowiem wymagałoby oddzielnej rozprawy. Takie prace zwłaszcza w kontekście badań nad mitem już powstały. Zob. np. R. Silverstone, *Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss: Two Approaches to the Study of Myth*, „Archives de sciences sociales des religions” 21, nr 41, 1976; I. Strensky, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss, and Malinowski*, Iowa 1987. Cassirer ustosunkowuje się do osiągnięć strukturalistów w jednej ze swych ostatnich prac: *Structuralism in Modern Linguistics* [w:] ECW24 oraz w poświęconej językowi części swego *Ėseju o człowieku* (*Ėsej*, s. 203–218).

²³⁵ PSF1, s. 14.

na różne sposoby. Wyraża się zarówno w zaawansowanych, maksymalnie zobiektywizowanych systemach naukowych, w „postrzeganiu rzeczy”, jak i w najprostszych postrzeżeniach zmysłowych, w „postrzeganiu ekspresji”. Tak w pierwszych, jak i w drugich punktem wyjścia jest *f e n o m e n*, z którego stosownie do praw konstruujemy naukowe systemy, bądź, w oparciu o który, także stosownie do praw rekonstruujemy podstawowe prawa postrzegania. Poszukiwanie „inwariantów” postrzeżeń czy przekształceń logicznych stanowi i powinno stanowić „bazę” każdego możliwego systemu filozoficznego – niezależnie czy realistycznego, czy idealistycznego. Tutaj ujawnia się kolejna ważna Cassirerowska inspiracja, którą ten znajduje w Carnapowskiej *Logicznej strukturze świata*²³⁶, szczególnie zaś w pojęciu „*b a z y s y s t e m u k o n s t y t u c y j n e g o*”, które w powiązaniu z Goetheańską koncepcją *f e n o m e n u p i e r w o t n e g o* zaowocowało jednym z najciekawszych pojęć filozofii Cassirera: pojęciem *f e n o m e n u b a z o w e g o* – będącego próbą rozwiązania problemu podstawy i warunku możliwości całości wiedzy. Tym samym wchodzimy w obszar *m e t a f i z y k i*.

²³⁶Na temat wzajemnych odniesień i inspiracji Carnapa i Cassirera zob. np. M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Chicago and La Salle 2000; Ch. Möckel, *Cassirers „Basisphänomene” – eine Synthese von Goethes „Urphänomenen” und Carnaps „Basis” der Konstitutionsysteme?*, „Cassirer Studies” III, 2010.

3.
METAFIZYKA
FORM SYMBOLICZNYCH

3.1. Cassirer i metafizyka

Istnieje wiele interpretacji i wykładni *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta. Już sama liczba odłamów ruchu neokantowskiego, który rozwijał się w drugiej połowie XIX wieku głównie w Niemczech, świadczy o wielości możliwości, z których każda zdawała się na tyle zasadna, że potrafiła skupić wokół siebie grono broniących jej badaczy¹. Myśl królewieckiego filozofa odczytywano bądź jako teorię poznania bądź metodologię nauk, jako naukę o konstytucji podmiotu poznania i naukę o warunkach obiektywności poznania, jako samą metafizykę bądź jako prolegomena do niej, a także jako ostateczny gwóźdź do jej trumny. Mimo iż cały ruch neokantowski zazwyczaj redukował myśl Kanta do teorii poznania – wtedy to właśnie przecież powstała odrębna dziedzina nauki o tej właśnie nazwie² – wielu badaczy cały czas zastanawiało się nad stosunkiem tej myśli do „nauki o bycie jako takim”.

Wydaje się, że problematyka metafizyczna, zwłaszcza po lekturze popularnych opracowań dotyczących twórczości Cassirera, nie wchodzi w zakres zainteresowań tego myśliciela. Jednak w swych późnych pismach autor *Filozofii form symbolicznych* zaskakuje czytelnika wyraźnym zorientowaniem na te zagadnienia. Poświęcony jest im, jak już wspomniano, tom czwarty tego dzieła, jednak podstawę tych rozważań i swego rodzaju fundament symbolizmu Cassirera możemy znaleźć już w tomie trzecim – dotyczącym fenomenologii poznania

¹ Na temat odłamów neokantyzmu zob. np. A. Noras, *Historia neokantyzmu*.

² Na ten temat zob. A. Lisak, *Filozofia transcendentna między Heglem i Heideggerem*, s. 22 i nast.

– w omówionej wyżej Cassirerowskiej koncepcji „symbolicznej pregnancji” jako „prafeneomenu”³.

W najobszerniejszej po dziś dzień publikacji poświęconej filozofii Ernsta Cassirera – przygotowywanej jeszcze za jego życia, a wydanej pod redakcją Schlipa w roku 1949, zatem już po jego nagłej śmierci – ten stosunek do metafizyki wynikający z tradycji filozoficznej, z której Cassirer wyrastał, jest wielokrotnie podkreślany⁴. Znajdujemy tam typowe sformułowania kształtujące na wiele lat pogląd na temat Cassirerowskiego pojęcia „filozofii pierwszej”. Cytaty można mnożyć – zwłaszcza te dotyczące krytyki metafizyki, a także takie, które *explicite* dowodzą wynikającej z charakteru filozofii transcendentalnej w jej marburskiej wersji absurdalności wszelkiego domagania się metafizycznych podstaw filozofii form symbolicznych⁵.

Nawet na pierwszy rzut oka, co owocuje dużą liczbą zarzutów wycelowanych właśnie w ten punkt, filozofia neokantystów marbur-

³ E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, red. J. M. Krois unter Mitwirkung von A. Appelbaum, R. A. Bast, K. Ch. Köhnke und O. Schwemmer, [w:] ECN₁ (PSF₄). Tematyka Cassirerowskiej metafizyki, zwłaszcza zawarta w tekście *Über Basisphänomene* (wchodzącym w skład wymienionej powyżej pozycji) jest jeszcze mało znana i opracowana. Artykuły na ten temat są jak dotąd nieliczne, a i one raczej sygnalizują temat (zob. np. D.P. Verene, *The Development of Cassirer's Philosophy*, [w:] T. I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*, New Heaven 2001, s. 1–37; J.M. Krois, D. P. Verene, *Introduction*, [w:] E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 4: *The Metaphysics of Symbolic Forms. Including the Text of Cassirer's Manuscript on Basis Phenomena*, New Heaven 1996, s. IX–XXVI; D. P. Verene, *Cassirer's Metaphysics*, [w:] *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, red. J. A. Barash, Chicago 2008, s. 93–103). Z opracowań monograficznych ukazał się komentarz do tzw. IV. tomu *Philosophie der symbolischen Formen* (T. I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary*) oraz poświęcona tej tematyce monografia zbiorowa: *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten*, red. R. L. Fetz, S. Ullrich, Hamburg 2008.

⁴ Zob. np. W. C. Swabey, *Cassirer and Metaphysics*, [w:] Schlipp, s. 121–148; F. Kaufmann, *Cassirer's Theory of Scientific Knowledge*, [w:] Schlipp, s. 183–214; R. S. Hartman, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, [w:] Schlipp, s. 289–334.

⁵ „Pytanie o metafizykę 'poza' formami symbolicznymi jest bez sensu”, R. S. Hartman, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, [w:] Schlipp, s. 317.

skich, do których zaliczany jest także Cassirer, prowokuje pytania o „fundamentalną podstawę” twierdzeń zawartych w wypracowanej przez nich koncepcji. Choć jako zamknięty system idealistyczny filozofia ta może być uważana za konstrukcję hermetyczną i spójną, to jednak wyraźnie wymaga odniesienia do jakiegoś rodzaju egzystencjalnej podstawy. U większości słynnych marburczyków ten brak był widoczny i wszystkim im w jakimś stopniu doskwierał „głód bytu”. Możemy próby metafizycznego podparcia konstrukcji teoriopoznawczych odnaleźć zarówno u Cohena – początkowo w jego koncepcji metody nieskończonościowej, później zaś w samym przeniesieniu zainteresowań na grunt filozofii religii⁶ – jak w późnej filozofii Paula Natorpa⁷. Najjaskrawszym przykładem takiego przeniesienia zainteresowania jest chyba filozofia Nicolai Hartmanna⁸. Bunt przeciwko jednostronności filozofii marburskiej widoczny jest wyraźnie w jednej z prac Władysława Tatarkiewicza, wychowanka szkoły. To polski uczony jako jeden z pierwszych, w tomie przygotowanym na urodziny Hermanna Cohena, usiłował pokazać tę jednostronność, pisząc, w jawnym odniesieniu do marburskiej koncepcji „faktu nauki” jako punktu wyjścia wszelkiego filozofowania, że „można także – poddając się filozoficznemu namysłowi – widzieć prawdę wyłącznie w nauce; żyje się jednak w pewnym dualizmie, czy też raczej teoretyzuje się w jednym świecie, żyje zaś w innym. Pije się wodę, a nie atomy wody bądź kwasu, ogrzewa się na słońcu, a nie w strumieniu molekuł”⁹. Tekst, z którego pochodzą te słowa, miał być inspirujący zarówno dla Hartmanna, jak i Heimsoetha¹⁰.

Jednak ogólnie rzecz biorąc, większość przedstawicieli nurtów neokantowskich, pomijając nieliczne przypadki, zdecydowanie prze-

⁶ Na ten temat zob. np. A. Lisak, *Filozofia transcendentálna między Heglem i Heideggerem*, s. 143 i nast.

⁷ Na ten temat zob. np. J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998.

⁸ Zob. np. N. Hartmann, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958.

⁹ W. Tatarkiewicz, *O naturalnym obrazie świata*, przeł. P. Parszutowicz, [w:] tenże, *Szkoła marburska i jej idealizm*, red. P. Parszutowicz, Kęty 2010.

¹⁰ Na ten temat zob.: P. Parszutowicz, *Tatarkiewicz i szkoła marburska*, [w:] W. Tatarkiewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm*, s. 17–18.

ciwstawiło się metafizyce nakierowując swe zainteresowanie na teorię poznania. Problem analizy bytu zostaje zastąpiony przez problem analizy poznania bytu, a sam byt, rozumiany jako „substancja” bądź „rzecz w sobie” zostaje uznany za zabytek scholastyki, co najważniejsze, pozostający ze swej istoty poza granicami możliwego poznania, a zatem niemogący stać się jego przedmiotem. Taki pogląd na metafizykę przypisywany jest także Cassirerowi – widoczny jest u niego wyraźnie zarówno w jego pierwszej systematycznej pracy przy okazji krytyki pojęcia substancji¹¹, jak i podczas słynnego sporu z Martinem Heideggerem¹². Wszystkie jego, wymienione już wyżej prace, charakteryzuje przede wszystkim jedność metody polegającej na poszukiwaniu transcendentálnych warunków możliwości różnorodności poznania, niezależnie od dziedziny, w jakiej poznanie przebiega. Prace te, choć możemy je kwalifikować jako prace historyczne, metodologiczne, z zakresu antropologii, teorii sztuki czy lingwistyki, są w gruncie rzeczy – co wynika z istoty Cassirerowskiej filozofii – pracami z zakresu teorii poznania. Cassirer nigdy nie miał zajmować się metafizyką, a jeżeli już, to tylko krytykując ją i tropiąc „dogmatyczne” użycie pojęć. Obiegowe przekonanie głosi zatem, że dla Cassirera metafizyczny zawsze oznacza bezkrytyczny i, co za tym idzie, nienaukowy. Stąd też we wszystkich pracach wydanych za jego życia temat ten jest albo pomijany, albo poddawany programowej krytyce.

Podstawowym zarzutem, jaki formułuje Cassirer wobec metafizyki zwanej w Marburgu dogmatyczną, nie polega na tym, „że przekracza ona obszar poznania w ogóle – ponieważ poza tym obszarem nie byłoby w ogóle materiału umożliwiającego stawienie pytań, lecz na tym, że w samym obszarze doświadczenia rozdziela zależne od siebie punkty widzenia, które są określone tylko ze względu na siebie nawzajem. Tym samym przekształca ona to, co logiczno-korelatywne, w to, co rzeczowo-przeciwstawne”¹³. Co za tym idzie, ulega niebezpieczeństwu „wzięcia tych zawsze tylko tymczasowych

¹¹ Por. SF.

¹² Por. *Wykłady i dysputa w Davos* (E. Cassirer, M. Heidegger); E. Cassirer, *Kant a problem metafizyki*. Zob. też: P. Parszutowicz, *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem*.

¹³ SF, s. 270.

i relatywnych miar, tych obowiązujących jedynie w danym momencie myślowych instrumentów pomiaru, za ostateczny wyraz ontologicznych realności”¹⁴. Takie pojęcie metafizyki – pojęcie, które Cassirer wywodzi od Arystotelesa i nazywa „starą metafizyką” bądź „metafizyką dogmatyczną” – występuje w jego pracach tylko w kontekście negatywnego przykładu na błędność postępowania nauk. Ma oznaczać próbę ugruntowania wszelkiej rzeczywistości na jakiejś ostatecznej formie substancjalnej, która gwarantując spójność rzeczywistości upewniałby nas także o jej realności.

W marburskiej odmianie neokantyzmu metafizyka wsiąka niejako w teorię poznania. Pojęcia „starej” metafizyki – takie jak np. substancja – tracą swój absolutny, „rzeczowy” charakter i stają się kategoriami, za sprawą których możliwe jest poznanie w formie przedmiotowej¹⁵. Zostaje im przywrócony pierwotny, relacyjny sens¹⁶, zgodnie z którym substancja jest „jedynie” logiczną podstawą trwałości, względem której możliwe jest ustalenie jakiegokolwiek zmiany i która tym samym jest podstawą możliwości doświadczenia. W tym i tylko tym sensie jest podstawą bytu¹⁷. Nie podstawą metafizyczną, lecz logiczną, i nie „bytu jako takiego” czy też bytu jako „rzeczy w sobie”, lecz bytu jako przedmiotu możliwego doświadczenia. Metafizyka substancji przechodzi zatem w „metafizykę” funkcji; metafizyka dogmatyczna, w metafizykę jako naukę – gdzie substancja jest jedną z wielu kategorii umożliwiających budowę sądów i, co za tym idzie, twierdzeń naukowych. „Rzeczy” stają się przedmiotami. W Cassirerowskiej *Substancji i funkcji* możemy przeczytać:

¹⁴ TWE, 26.

¹⁵ W jednej z prac Cassirera możemy przeczytać: „Przyzwyczajenie do ‘r z e c z y’ niezależnej od jakiegokolwiek substancji’ można w równie niewielkiej mierze przypisywać tak pospolitemu ludzkemu rozumowi, jak rozumowi wyćwiczonemu w teorii poznania; bowiem właśnie dla tego drugiego substancja oznacza k a t e g o r i ę, na zastosowaniu której polega wszelka w ogóle możliwość przyjmowania ‘rzeczy’”. [TWE, s. 74].

¹⁶ Na temat marburskiego pojęcia „substancjalności” i kontrowersji z nim związanych zob. P. Parszutowicz, *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancjalności i problem syntezy a priori*, s. 215–218.

¹⁷ Por. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1923, s. 199.

‘Rzeczy’, o których [...] mowa nie zostały tu ustalone jako niezależne istnienia obecne przed wszelkim odniesieniem, lecz otrzymują swój cały byt (*Bestand*), o ile stanie się on przedmiotem rozważań arytmetyka, dopiero w i wraz z odniesieniami, które on im przypisze. ‘Rzeczy’ te są t e r m i n a m i r e l a c j i (*Relationsterme*), które nigdy nie mogą być ‘dane’ w izolacji, lecz jedynie w idealnej wspólności wraz z innymi¹⁸.

Oczywiście całością doświadczenia, do której tutaj Cassirer się odnosi, jest całość doświadczenia rozumianego jako doświadczenia naukowe – ściślej matematyczne przyrodznawstwo. W tym obszarze „realności” „nie da się już pomyśleć jako jakiegoś kompleksu fizycznych r z e c z y, lecz jako wyraz jakiegoś ogółu fizykalnych r e l a c j i”¹⁹. Wzorcowego przykładu dostarcza tu dla Cassirera fizyczna teoria pola²⁰.

Ujęcie to wychodzi naprzeciw Kantowskiemu określeniu istnienia z jego *Krytyki czystego rozumu*. Z punktu widzenia systemów idealistycznych „istnienie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może się dołączać do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie pozycją (*Position*) pewnej rzeczy lub pewnych własności samych w sobie”²¹. Takie określenie istnienia owocuje sformułowaniem marburskiej koncepcji rzeczywistości, którą najlepiej chyba określa następujący fragment pochodzący z rozprawy Paula Natorpa *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* „[r]zeczywistość

¹⁸ SF, s. 57.

¹⁹ PSF3, s. 540.

²⁰ W *Filozofii form symbolicznych* możemy znaleźć następujący fragment odnoszący się do rozumienia rzeczywistości fizykalnej: „Wszystko, co ‘substancjalne’ zostaje tu w sposób czysty i pełny zamienione w to, co funkcjonalne: to, co zostaje określone jako prawdziwie i ostatecznie ‘trwałe’, to nie byt rozciągliwy w czasie i przestrzeni, lecz określone wielkości i stosunki między wielkościami, które stanowią uniwersalne stałe dla każdego opisu zdarzeń fizykalnych. Ostateczny poziom obiektywności stanowi niezmienniczość owych stosunków, nie zaś egzystencja jakichś pojedynczych bytów”. PSF3, s. 549.

²¹ KCR, A598/B626. Cytowany fragment przełożony przez Romana Ingardena, zawiera istotną zmianę w drugim zdaniu, w którym słowo „*Position*”, przełożone przez tłumacza jako „uznanie w istnieniu”, zastąpiono zgodnie z sugestią Jarosława Rolewskiego słowem „pozycja”, co radykalnie zmienia sens i chyba należyście oddaje myśl Kanta. Por. J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2000, s. 31.

[...] jest określeniem myśli i w efekcie wytworem myślenia”²², a zatem „nigdy nie jest dana. Jest ona wiecznym zadaniem, które w procesie rzeczywistego doświadczenia może uzyskać rozwiązanie jedynie relatywne”²³. Jeżeli można tu zatem mówić o metafizyce, byłaby to metafizyka substancji jako funkcji – oparta na krytyce władz poznawczych metafizyka poznania, w której trwała i niezmienna substancja, jako podstawa tożsamości i realności rzeczy, staje się „substancjalną formą” przedmiotu i warunkiem przedmiotowości w ogóle²⁴.

* * *

Krytyka metafizyki dogmatycznej i przeciwstawienie jej metafizyce jako nauce – a zatem idei zupełnego poznania podług zasad, nie usuwa jednak jak widać palących pytań metafizycznych i Cassirer musiał sobie z tego zdawać sprawę. Teksty, o których tu mowa, nie pasują do utartego obrazu tego filozofa – otrzymujemy tutaj także ponowne potwierdzenie niezbywalności pytań metafizycznych, które w jakiejś formie przenikają nawet do tak konsekwentnego i, zdawałoby się, zupełnego projektu, jakim jest filozofia form symbolicznych. Projektu, który w okresie swego powstawania niejednokrotnie uznawany był za pozytywistyczny²⁵. Jeżeli przypomnimy sobie podstawowe zadanie, jakie stawiał przed sobą pierwszy z mistrzów Cassirera – Kant

²² P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, s. 66.

²³ Tamże, s. 94.

²⁴ Por. P. Parszutowicz, *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancjalności i problem syntezy a priori*. Krytyczne pojęcie substancji warto rozważyć także w kontekście ciekawej propozycji Wernera Stegmaiera, który badając ewolucję tego pojęcia wyróżnia trzy główne rozumienia podstawowego pojęcia metafizyki. Według niego pojęcie to rozwija się w dziejach od relacji *s u b s t a n c j a - a k c y d e n s* u Arystotelesa, przez relację *s u b s t a n c j a - s u b s t a n c j a* u Kartezjusza, aż po relację *s u b s t a n c j a - r e l a c j a* u Leibniza. Idąc tym tropem krytyczne pojęcie substancji mogłoby mieć postać relacji *r e l a c j a - r e l a c j a*. W. Stegmaier, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977. Na temat odczytania Kantowskiej *Krytyki* jako metafizyki zob. też: J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*.

²⁵ Por. np. I. Jenkins, *Logical Positivism, Critical Idealism, and the Concept of Man*, „Journal of Philosophy” 47, 1950, s. 677–695.

– w *Krytyce czystego rozumu*, przekonamy się, że i on borykał się z tym problemem:

[..] metafizyka, choć nie jako nauka, to jednak jako wrodzona skłonność (*metaphysica naturalis*) istnieje rzeczywiście. Albowiem rozum ludzki powodowany własną potrzebą, a nie tylko samą próżnością posiadania wielu wiadomości, zmierza niepowstrzymanie do tego rodzaju pytań, na które nie można odpowiedzieć przez stosowanie rozumu w obrębie doświadczenia ani przy pomocy zapożyczonych odeń zasad. Tak też u każdego, w kim tylko rozum wzniosł się do spekulacji, istniała rzeczywiście zawsze jakaś metafizyka i zawsze w nim też istnieć będzie. I co do niej powstaje pytanie: Jak jest możliwa metafizyka jako nauka jako pewna naturalna skłonność?²⁶

Kantowska krytyka metafizyki nadała metafizyce nowe znaczenie. Kant bowiem nie tylko uwolnił poznanie empiryczne, lecz także metafizyczne z ograniczeń, jakie nakładało na nie dogmatyczne pojęcie rzeczy. Także poznanie metafizyczne nie potrzebuje wiedzy o przedmiotach absolutnych, które pozostają poza granicą poznania, niejako po tamtej stronie ducha, lecz cel filozofii polega na określeniu zasad organizacji samego tego ducha²⁷. Oczywiście problem wewnętrznej formy ducha jest możliwy do rozwiązania jedynie poprzez odniesienie do wewnętrznej formy tego, co dane, zatem mamy tutaj kontynuację podstawowego zadania „rozłożenia tego, co dane na czyste funkcje poznania”. Cassirer sięga jednak jeszcze głębiej i usiłuje wskazać fenomenalną podstawę funkcji „zjawiania się w ogóle” – samego „bycia danym”. Wychodząc poza ciasne ramy refleksji nad warunkami możliwości nauk przyrodniczych, a także warunkami możliwości metafizyki jako nauki musimy zwrócić się w stronę możliwości znalezienia fundamentalnej bazy tych dwóch faktów. Filozofia Cassirera rozwinięta jako krytyka poznania, prowadząca do teorii rozumienia umocowanej w warunku możliwości rozumienia świata, którym jest „symboliczna pregnancja” wymaga jednak metafizycznego wyjaśnienia samego faktu „posiadania świata”, który wykracza poza obszar i możliwości

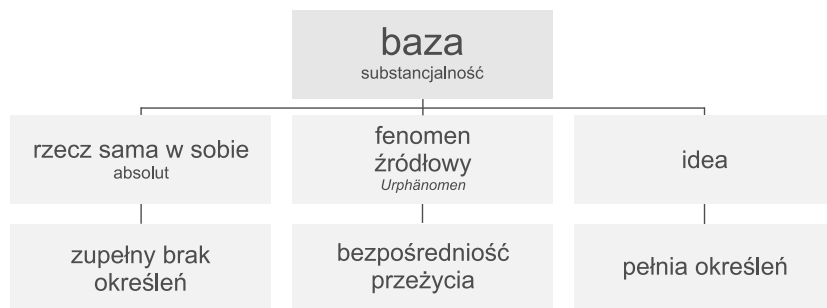
²⁶ KCR, B21-B22.

²⁷ Por. E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem...*, [w:] ECW4, s. 274.

filozofii transcendentalnej. Omawiany myśliciel usiłuje zmierzyć się z tym problemem właśnie we wspomnianym już czwartym tomie *Filozofii form symbolicznych*. Przekonanie o konieczności istnienia jakiegoś „fundamentalnego faktu” doskonale wyraża następujący fragment nieopublikowanej za życia autora rozprawy *Language and Art*: „ego, indywidualny duch, nie może tworzyć rzeczywistości. Człowiek jest otoczony rzeczywistością, której nie stworzył, którą przyjął jako ostateczny fakt”²⁸. To właśnie ten ostateczny fakt jest przedmiotem Cassirerowskiej metafizyki. Metafizyka ta różni się jednak od tradycyjnych scholastycznych prób ugruntowania rzeczywistości w absolutnych przedmiotach i pojęciach. Stanowi jednak konieczny punkt odniesienia każdej teorii, na co uwagę zwracał, także drugi, obok Kanta, z duchowych przewodników autora *Eseju o człowieku* – Goethe – w jednej ze swoich refleksji:

W naukach przyrodniczych o wielu problemach nie można się należy wypowiadać, jeśli nie przywoła się na pomoc metafizyki; i nie chodzi tu o scholastykę bawiącą się słowami, lecz o tę metafizykę, która była, jest i będzie po fizyce²⁹.

Z powyższego wyłaniają się trzy podstawowe ujęcia fundamentalnej zasady, „bazy systemu konstytucyjnego”, *arche*, czyli tego, co najczęściej nazywamy substancją:



²⁸ Tenże, *Language and Art II*, [w:] SMC, s. 195.

²⁹ J. W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, (131), przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1977, s. 47.

Pierwsze z nich to krytykowane w Marburgu i we „wczesnej” filozofii Cassirera pojęcie rzeczy samej w sobie jako inteligibilnej podstawy realności rzeczy pozostającej poza wszelkim określeniem, a zatem pozbawionej wszelkich własności – substancji pozbawionej atrybutów. Drugie odnosiłoby się do wykorzystywanego w marburskiej i Cassirerowskiej koncepcji logicznych podstaw nauk przyrodniczych pojęcia substancji jako pojęcia granicznego – idei zupełności określonej jako nieskończenie odległego celu poznania. Trzecie zaś do pojęcie „prafenomenu” bądź fenomenu bazowego jako fundamentalnej podstawy samego zjawiania się.

W ujęciu krytycznym ze względu na jego relatywną strukturę opartą na pojęciu funkcji i nakierowaną na wewnętrzną formę systemu nie było miejsca na pytanie o ostateczne potwierdzenie systemu jako całości. Filozofia krytyczna pytała, zgodnie z przytaczanymi słowami Kanta, o pozycję każdego bytu w strukturze doświadczenia i tym samym uzasadniała jego istnienie – pytanie o uzasadnienie samej struktury było pytaniem „metafizycznym” w dogmatycznym sensie. W takim ujęciu, pisze Cassirer „system’ nie wymaga ‘utwierdzenia’ – jest miarą, nie tym, co mierzone”³⁰. Poniższe określenie pochodzące z *Filozofii form symbolicznych* pokazuje, że Cassirera nie interesuje metafizyka (ontologia) bytu, lecz metafizyka sensu, czyli „metafizyka symboliczności” (*Metaphysik des Symbolischen*).

Ontologia zawsze usiłuje i jest to zakorzenione już w jej źródłowym nastawieniu zastąpić wszystkie problemy sensu czystymi problemami bytu. Byt jest fundamentem, w którym każdy sens ma zostać ostatecznie w jakiś sposób utrwalony. Żadne czysto symboliczne odniesienie nie uchodzi za poznane i uprawnione, dopóki nie uda się wskazać da niego jakiegos *fundamentum in re*, to znaczy dopóki to, co ono znaczy samo w sobie, nie zostanie sprowadzone do jakiegos realnego określenia i w nim ugruntowane. I tutaj mamy przede wszystkim dwa określenia, które całą problematykę metafizyki opanowują: pojęcie rzeczy i pojęcie przyczyny³¹.

³⁰ E Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 117.

³¹ PSF3, s. 106.

Filozofia form symbolicznych stanowi zatem według powyższych słów niejako przeciwieństwo metafizyki rozumianej w owym, charakterystycznym także dla wczesnych „marburskich” prac Cassirera negatywnym znaczeniu. W czwartym tomie *Filozofii form symbolicznych* otrzymujemy jednak pojęcie metafizyki, które może być uznane za pozytywne. Opierałoby się na „fenomenie źródłowym”, który po pierwsze nie ma nic wspólnego z dogmatycznym pojęciem rzeczy, pod drugie jest właśnie źródłowy, a zatem nie podlega pytaniu o swą genezę – czyli wykracza poza wyjaśnienie przyczynowe. Jednym z takich „źródłowych fenomenów” jest „bezpośrednio doświadczany” fenomen ekspresji, który umożliwia „dostęp do rzeczywistości”. Czytamy w *Filozofii form symbolicznych*:

[...] wszelka rzeczywistość, którą ujmujemy, jest w swej źródłowej formie nie tyle jakimś określonym światem rzeczy, które się nam przedstawiają i przeciwstawiają, co raczej pewnością pewnego żywego działania, którego doświadczamy. Ten dostęp do rzeczywistości posiadamy jednak nie we wrażeniu jako zmysłowej danej, lecz jedynie w prafenomenie (*Urphänomen*) ekspresji i opartego na nim ‘rozumienia’. Bez tego faktu, że w określonych przeżyciach postrzeżeniowych objawia się jakiś ekspresywny sens, byt (*Dasein*) pozostałby dla nas niemy³².

Całość doświadczenia w znaczeniu charakterystycznym dla nauk obiektywizujących – nakierowanych na „postrzeganie rzeczy” stanowi tylko jedną z możliwych całości. W tekstach przygotowywanych przez Cassirera do czwartego tomu *Filozofii form symbolicznych* ponownie wyróżnia on trzy możliwe rodzaje całości (jedności), które grupuje stosownie do trzech wspomnianych już wielokrotnie funkcji symbolu. Opartą na prafenomenie ekspresji całość Cassirer oddaje, jak wiemy, za pomocą pojęcia *życie*. Środkiem jego ujmowania jest „rozumienie” – Cassirer odwołuje się do *hermeneutyki*; tutaj „to, co zmysłowe jawi się jako ekspresja, tzn. jako manifestacja jakiejś duchowej (*seelischen*) całości, do której należy”³³. Całość opartą na prafenomenie przedstawiania Cassirer oddaje za pomocą omawianego

³² PSF₃, s. 82.

³³ E. Cassirer, *Symbolische Formen. Zu Band IV.*, [w:] PSF₄, s. 206.

wyżej pojęcia postaci, którego środkiem ujęcia jest oglądanie. Przedstawianie charakteryzuje tutaj jako „ujęcie ‘przedmiotu’ z jakiejś perspektywy”³⁴. Całość opartą na prafenomenie znaczenia oddaje za pomocą pojęcia prawa, którego środkiem ujęcia jest poznanie jako „interpretacja przyrody”. Tak rozumiane poznawanie odnoszące się do funkcji znaczenia charakteryzuje, jak już wspomniano takie dziedziny jak matematyka i fizyka, gdzie „każde pojedyncze ‘twierdzenie’ [...] ‘obowiązuje’ tylko w obrębie jakiegoś systemu prawdy”³⁵. Podział ten przybiera następujący kształt:

	funkcja świadomości	władza	rodzaj całości
hermeneutyka	ekspresja <i>Ausdruck</i>	rozumienie <i>Verstehen</i>	życie <i>Leben</i>
	przedstawianie <i>Darstellung</i>	oglądanie <i>Anschauen</i>	postać <i>Gestalt</i>
<i>interpretatio naturae</i>	znaczenie <i>Bedeutung</i>	poznawanie <i>Erkennen</i>	prawo <i>Gesetz</i>

„Symboliczny idealizm”, jak nazywa Cassirer swoją teorię, także usiłując wieńczyć swą strukturę w jakiejś próbie uzasadnienia całości zawsze odnosi się do jedności rozumianej jako jedność funkcji nie zaś jedność substancji (rzeczy). „[J]edność – czytamy w *Eseju o człowieku* – pojmowana jest jako jedność funkcjonalna. Taka jedność nie oznacza jednorodności różnych pierwiastków, z których się składa. Nie tylko dopuszcza wielość i wielopostaciowość swoich części składowych, ale nawet jej wymaga. Jest to bowiem jedność dialektyczna – współistnienie przeciwieństw³⁶. Podstawowa funkcjonalna jedność związana z wymienionym wyżej podstawowym, źródłowym fenomenem ekspresji, to jedność rozumianego funkcjonalnie życia. Jej dialektycznym przeciwstawianiem jest aktywność nadającego formy ducha. Różnorodność symbolicznych możliwości ujmowania

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, s. 207.

³⁶ *Esej*, s. 351.

świata zostaje tutaj zjednoczona w funkcji „duchowego czynu”, który nie przeciwstawia sobie owych różnorodnych ujęć, lecz zestawia je ze sobą w korelacji, bowiem to one właśnie są z owego ducha niejako wydzielone, jako jego konieczne momenty. „Nie wychodzimy od źródłowego faktu tak zwanego bytu, lecz od źródłowego faktu życia”³⁷. Ów czyn ducha dokonuje się na prafenomenie życia:

Życie, rzeczywistość, byt, istnienie są tylko różnymi terminami odnoszącymi się do jednego i tego samego fundamentalnego faktu. Powinny być rozumiane jako nazwy procesu. Człowiek jest jedyną istotą, która nie tylko jest w ten proces zaangażowana, lecz która jest także jego świadoma; mit, religia, sztuka, nauka są niczym innym jak różnymi krokami poczynionymi przez człowieka w jego świadomości, w jego refleksyjnej interpretacji życia³⁸.

Dialektyka życia i ducha jest obecna już w pierwszym tomie *Filozofii form symbolicznych*. Już tam Cassirer opisuje kulturę właśnie jako życie realizujące się w formie „ducha”. Uświadomienie sobie zasady formującej w tym, co uformowane, stanowi klucz do budowania form kultury. „Życie – czytamy tam – występuje ze sfery czysto naturalnie danego bytu: w równie małym stopniu pozostaje częścią tego bytu, co czysto biologicznym procesem, lecz zmienia się i dokonuje w formie ‘ducha’”³⁹. W jednym z tekstów z *Nachlassu* czytamy natomiast:

Nie posiadamy żadnego ‘bytu’ – czy metafizycznego, czy psychologicznego rodzaju – p r z e d duchowym czynem i niezależnie od niego, lecz zawsze tylko w i wraz z tym czynem. Już sama myśl, by oba od siebie oddzielić, przeciwstawić czysto pasywne ‘bycie danym’ duchowej ‘aktywności’, prowadzi na manowce. Poza czynem i jego różnymi kierunkami (w języku, micie, religii, sztuce, nauce) nie ma dla nas żadnej formy bytu, ponieważ nie ma żadnej formy określenia⁴⁰.

³⁷ E. Cassirer, *Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen*, [w:] PSF4, s. 263.

³⁸ Tenże, *Language and Art II*, [w:] SMC, s. 194.

³⁹ PSF1, s. 49.

⁴⁰ E. Cassirer, *Symbolbegriff: Metaphysik des Symbolischen*, [w:] PSF4, s. 261.

W odniesieniu do sformułowanego w tradycji scholastycznej przeciwstawienia *natura naturans* (przyroda rodząca/tworząca) – *natura naturata* (przyroda zrodzona/stworzona) Cassirer posługuje się dla zobrazowania procesu formowania całości kultury w zróżnicowaniu jej sensów przeciwstawieniem *forma formans* (forma formująca) i *forma formata* (forma uformowana). „Wzajemna gra” (*Wechselspiel*) tych dwóch czynników stanowi podstawowy mechanizm filozofii form symbolicznych i „wahadłowy ruch duchowego życia”⁴¹. Ów dialektyczny ruch kształtowania się kultury Cassirer opisuje następująco: „*Forma formans* staje się *forma formata* i musi się nią stać dla swego własnego samopotwierdzenia, nie ginie jednak w niej całkowicie, lecz otrzymuje siłę do tego, by się z niej odtworzyć, by narodzić się ponownie jako *forma formans* – to właśnie oznacza stawanie się ducha i stawanie się kultury”⁴². Kultura jest tutaj zatem ciągłym procesem formowania, w którym to, co w nim wytworzone, staje się z konieczności zasadą dalszego tworzenia. Powyższe przeciwstawienie obrazuje dialektyczny mechanizm, któremu podlega „wewnętrzna forma rzeczywistości” i który określa tę rzeczywistość jako całość – może zatem stanowić podstawową dystynkcję definiującą metafizykę form symbolicznych⁴³.

Cassirerowskie zastąpienie pojęcia substancji pojęciem funkcji z początków jego twórczości, w późniejszym jej okresie w odniesieniu do specyficznej „metafizyki symboliczności” przybiera postać zastąpienia rozumianego substancjalnie bytu jako podstawowego pojęcia tej metafizyki pojęciem rozumianego procesualnie życia. Stąd metafizyka ta jest kwalifikowana przez badaczy jako metafizyka procesu i bywa porównywana z twórczością Alfreda Northa

⁴¹ Tenże, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, [w:] PSF4, s. 18.

⁴² Tamże. Przeciwstawienie *forma formans* – *forma formata* pojawia się także w rozprawce Cassirera *Form und Technik*, [w:] ECW17, s. 142.

⁴³ W ten sposób przeciwstawienie to opisuje Reto Luzius Fetz w: *Forma formata – forma formans. Zur historischen Stellung und systematischen Bedeutung von Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten*.

Whiteheada⁴⁴. Osobliwością później filozofii Cassirera jest to, że problematyka metafizyczna jest w niej poruszana za pośrednictwem środków, jakie daje mu filozofia życia. Wiadomo bowiem, że ta ostatnia popularnie kojarzona jest zazwyczaj z przełomem antypozytywistycznym, podczas gdy Cassirer, jeszcze przez swoich współczesnych, a i teraz niekiedy przez niewystarczająco obeznanych z jego twórczością badaczy łączony bywa z nurtem pozytywizmu⁴⁵. To właśnie filozofię życia Cassirer ma najczęściej na myśli pisząc „współczesna filozofia” – i określa ją niekiedy mianem „współczesnej metafizyki”⁴⁶. Cassirer nie sięga jednak po wsparcie do bliższego mu czasowo Diltheya, lecz, co zrozumiałe ze względu na wyraźne zainteresowanie Cassirera tym myślicielem widoczne choćby w liczbie prac mu poświęconych, do samego źródła filozofii życia (z którego wszak pojęcie życia zaczerpnął także Dilthey) – do Goethego. Od niego czerpie pojęcie „fenomenu źródłowego”. Sporo miejsca poświęca też Simmlowi i Klagesowi⁴⁷. Cassirerowska metafizyka w późnym etapie swej ewolucji zbliża się także, co bardziej zaskakujące, zwłaszcza z punktu widzenia popularnych opracowań – do filozofii Martina Heideggera identyfikowanego przez Cassirera także z nurtem filozofii życia⁴⁸. Mimo nakierowania na fenomen życia nie możemy jednak oczywiście jednoznacznie przypisać Cassirera do nurtu, który uczynił to pojęcie swym pojęciem podstawowym. Nie jest to pojęcie życia rozumiane jako coś całkowicie wymykające się wszelkiemu formowaniu. Jego filozofia nie jest też jedynie filozofią ducha – absolutnym idealizmem, który abstrahuje

⁴⁴ Zob. np. D. Ph. Verene, *Cassirer's Metaphysics*, s. 173 oraz R. L. Fetz, *Forma formata – forma formans. Zur historischen Stellung und systematischen Bedeutung von Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, s. 33.

⁴⁵ Na temat powiązań neokantyzmu z pozytywizmem i wyodrębniania się jednego od drugiego zob. np. K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*.

⁴⁶ Zob. E. Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, [w:] PSF4, s. 3 i nast.

⁴⁷ Od pierwszego czerpie określenie życia jako podstawowego pojęcia rozwijanej przez siebie metafizyki, u drugiego zaś szuka potwierdzenia źródłowego charakteru fenomenowi ekspresji. Zob. tenże, *Symbolische Formen. Zu Band IV.*, [w:] PSF4, s. 207–228.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 219–225.

od przypadkowości doświadczenia. Filozofia ta opiera się na obu biegunach – na dialektycznym procesie wzajemnego określania obu elementów rozumianych jako *forma formata* i *forma formans*.

Cassirer wierny założeniom metody transcendentalnej wychodzi od metodycznej analizy wewnętrznej formy tego, co dane, w formie tej wydobywa podstawowe mechanizmy duchowego formowania ciągłego przepływu życia. Efektem tej działalności jest źródłowy fenomen „dzieła”, który służy z kolei jako „to, co dane”, jako kolejny krok procesu formowania kultury. Te trzy elementy – *ż y c i e, d u c h i d z i e ł o*, stanowią triadę „fenomenów bazowych”.

3.2. Pojęcie fenomenu bazowego

Tak jak motywy dotyczące Cassirerowskiej fenomenologii, teorii postrzeżenia i symbolicznej pregnancji można znaleźć w korpusie dzieł opublikowanych za jego życia, tak koncepcja fenomenów bazowych opublikowana wiele lat po jego śmierci i będąca podstawą jego metafizyki stanowi całkowicie nowy motyw jego filozofii. Niektóre pojęcia tam wykorzystane są oczywiście obecne w innych pismach, tutaj jednak otrzymujemy próbę ich systematycznego ujęcia. Niestety jest to jedynie próba, w której więcej jest niedopowiedzeń niż ścisłych określeń. Otrzymujemy w tej koncepcji wypełnienie pewnej luki w jego filozofii, na którą wskazywano już w pierwszych opracowaniach filozofii form symbolicznych⁴⁹.

Na uwagę zasługuje styl wykładu Cassirera, który mimo niedoskonałej i nieodpracowanej formy, da się łatwo scharakteryzować jako zdecydowanie odmienny od stylu, w jakim pisał swoje prace „marburskie”. Styl ten jest przesiąknięty raczej duchem Goethego niż Kanta, jest raczej poetycki niż ścisły i przywodzi na myśl, także ze względu na problematykę, pisma Heideggera⁵⁰. Teksty mające wejść w skład czwartego tomu mają na celu metafizyczne ugruntowanie Cas-

⁴⁹ Zob. I. Jenkins, *Logical Positivism, Critical Idealism, and the Concept of Man*. Zob. też cytowane już słowa Heideggera w: M. Heidegger, *Rezension von Ernst Cassirer, 'Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II, *Das mythische Denken*, „Deutsche Literaturzeitung” 21, 1928, s. 1011.

⁵⁰ Heideggerowi zresztą Cassirer poświęcił sporo miejsca w pismach, które weszły w skład *Metafizyki form symbolicznych*. Zob. E. Cassirer, *Symbolische Formen. Zu Band IV*, [w:] PSF4, s. 219–226. Zob. też. J. M. Krois, *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*, „Philosophy and Rhetoric” 16, 1983.

sirerowskiej koncepcji, a zatem uzupełnienie brakującego elementu jego filozofii. Metafizyka ta jednak nie jest ani próbą ugruntowania metafizyki jako nauki w krytycznym sensie, ani tym bardziej rodzajem metafizyki dogmatycznej opartej na pojęciu substancji w arystotelesowym „rzeczowym” rozumieniu. Jest, jeśli można użyć takiego sformułowania, „metafizyką fenomenologiczną” – metafizyką trzech bazowych, nieredukowalnych fenomenów, stanowiących o źródłowej postaci rzeczywistości i uzasadniających najważniejszą funkcję Cassirerowskiej koncepcji form symbolicznych – „symboliczną pregnancję”.

W pochodzącej z lat 1936–1937 rozprawie *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, która ukazała się jako drugi tom Cassirerowskiego *Nachlassu* po raz pierwszy pojawiło się pojęcie fenomenologicznego i zestaw owych fenomenów, który później zostanie szerzej przedstawiony w pracy z roku 1940 *Über Basisphänomene* – stanowiącej podstawowy materiał dotyczący tej nie pojawiającej się nigdzie wcześniej koncepcji. Nawiązując tytułem tego dzieła do prac Hansa Reichenbacha⁵¹, Cassirer stara się pokazać trzy możliwe kierunki obiektywizacji poznania, które pozwalają ująć i pokazać pełnię samego fenomenu zjawiania się w ogóle. W pracy tej po raz pierwszy w sposób relatywnie systematyczny odnosi się do trzech wymiarów rozumienia rzeczywistości: Ja - Ty - To (*Ich, Du, Es*). Stanowią one „trzy podstawowe kierunki poznania rzeczywistości”⁵², które formują przestrzeń kultury⁵³.

Cassirer krytykuje Kantowską koncepcję metafizyki jako nauki, która wykracza poza możliwe doświadczenie⁵⁴ i usiłuje rozwinąć

⁵¹ Chodzi o rozprawy: *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie* (1929) oraz *Ziele und Wege der physikalischen Erkenntnis* (1931).

⁵² E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 331.

⁵³ „Jedno z takich podstawowych rozróżnień polega na tych trzech podstawowych kierunkach, które próbowaliśmy oznaczyć jako nakierowanie na ‘Ja’, na ‘Ty’ i na ‘To’. Każdy z nich stanowi, by tak rzec pewien samoistny wymiar poznania; i każdy z tych wymiarów posiada własny charakter, który udziela się wszystkiemu, co do niego należy”. E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 13.

⁵⁴ Zob. E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 150–151. Według Cassirera metafizyka, w jej określeniu Kantowskim nie jest „odwrotem (*Ab-wendung*) od

własną, opartą na pojęciu fenomenu bazowego, metafizykę fenomenologiczną – immanentną niejako, bowiem opartą na źródłowych fenomenach. Zgodnie z głównymi założeniami filozofii krytycznej nie odnosi się tutaj na zewnątrz, lecz do zewnątrz, ku fenomenom źródłowym jako bezpośrednim przeżyciom, które stanowią nie tylko część, ale także podstawę zjawiania się w ogóle, a zatem możliwości świata w różnorodności jego form symbolicznych. Cassirer w swej koncepcji metafizyki nie odwołuje się oczywiście do spekulatywnych systemów, które usiłowały konceptualizować rzeczywistość w oparciu o jakiś uprzywilejowane kryterium, które miało jakiś rodzaj „ontologicznego” pierwszeństwa. Metafizyka form symbolicznych nie jest nakierowana na transcendentną zasadę, która reguluje stosunki i ustala hierarchię bytów, lecz na „wewnętrzną formę” nie tylko systemu wiedzy, ale systemu zjawiania się sensu. Sens ten rozwija się w ciągłym procesie formowania, jaki zachodzi na płaszczyźnie rozpiętej między podstawowymi funkcjami symbolu, które skorelowane są z bazowymi fenomenami.

Ostateczne ugruntowanie filozofia form symbolicznych może zatem uzyskać jedynie w swym punkcie wyjścia w „tym, co dane” rozłożenie czego na czyste funkcje jest podstawowym zadaniem krytyki poznania. Marburska krytyka poznania traktowała byt jako problem, pytała o warunki możliwości tego, co dane. Tym, co dane, jest zawsze fenomen, w jego przedmiotowej formie jednak okazuje się, że nie wszystkie fenomeny dadzą się rozłożyć na czyste funkcje. Niektóre z nich są niesprowadzalne, i stanowią fenomeny pierwotne, bądź fenomeny bazowe, których nie można uzasadnić i sprowadzić pojęciowo do jakiegoś innego fenomenu, ale które same są fundamentalnymi warunkami możliwości wszelkiego odniesienia. Cassirer wyjaśnia tak rozumiany fenomen na przykładzie podstawowego dla jego filozofii fenomenu życia – odwołując się do Goetheańskiej koncepcji *Urphänomene*:

doświadczenia”, lecz „zaciemnieniem (*Ab-blendung*) pewnych jej podstawowych motywów”, tamże, s. 151. Zgodnie z przytaczanymi już wyżej słowami Cassirer uważa, że metafizyka nie może i nigdy nie abstrahuje całkowicie od doświadczenia, lecz że jej największym grzechem jest „przekształcanie tego, co logiczno-korelatywne w to, co rzeczowo-przeciwstawne” (SF, s. 270) w obrębie doświadczenia.

Fundamentalna rzeczywistość, *Urphänomen*, w znaczeniu Goethego, ostateczny fenomen może być wyznaczony terminem 'życie'. Ten fenomen jest dostępny dla każdego: ale jest 'nieuchwytny' w tym sensie, że nie dopuszcza żadnej definicji, żadnego abstrakcyjnego teoretycznego wyjaśnienia. Nie możemy go wyjaśnić, jeśli wyjaśnienie oznacza redukcję jakiegoś nieznanego faktu do faktu znanego lepiej, bowiem nie istnieje bardziej znany fakt⁵⁵.

Co ciekawe, koncepcja ta stanowi niejako zerwanie z neokantowskim sposobem uzasadniania i nakierowuje się na bezpośredniość doświadczenia, która nie poddaje się już kantowskiemu pytaniu o warunki możliwości. Cassirerowskie fenomeny bazowe nie byłyby fenomenami bazowymi, gdyby dopuszczały pytanie o ich podstawę choćby poznawczą – to one stanowią podstawę możliwości wszelkiego pytania i wszelkiej rzeczywistości. Są jednak podstawą egzystencjalną, jednak niemożliwą do uchwycenia przez medium kategoriałne, lecz jedynie w bezpośredniości doświadczenia. „Są one 'przed' wszelkim myśleniem i wynikaniem, leżą im u podstaw”⁵⁶ – jak możemy przeczytać w rozprawie im poświęconej. Metafizyka fenomenów bazowych – *z y c i a, d u c h a i ś w i a t a*, jest zatem metafizyką pierwotnych fenomenów umożliwiających sytuację poznawczą i dających metafizyczny grunt pod filozofię form symbolicznych.

* * *

Koncepcję fenomenów bazowych Cassirer zaczerpnął z filozofii Goethego. Poeta ten stanowi jedną z najważniejszych inspiracji dla jego filozofii i jest, obok Kanta, najczęściej cytowanym przez niego autorem⁵⁷. Cassirer poświęcił szereg publikacji zarówno jego filozofii, jak

⁵⁵ E. Cassirer, *Language and Art II*, [w:] SMC, s. 193–194.

⁵⁶ Tenże, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 132.

⁵⁷ Na temat stosunku Cassirera i Goethego zob. np. J. M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, [w:] *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, s. 297; T. Knoppe, *Idee und Urphänomen. Zur Goethe Rezeption Ernst Cassirers*, tamże, s. 325; B. Naumann, *Talking Symbols: Ernst Cassirer's Repetition of Goethe*, tamże, s. 353.

i poezji⁵⁸. W swych badaniach często powołuje się zarówno na jedną, jak i drugą; maksymy Goethego czy fragmenty jego wierszy często służą za ilustrację Cassirerowskich rozważań.

Cassirer niekiedy swą filozofię form symbolicznych określa mianem „morfologii” – terminem, który on sam przypisuje Goethemu, podkreślając jednocześnie olbrzymi wpływ, jaki pojęcie to zdobyło w biologii, a nawet „nowy ideał poznawczy”, który wraz z tym pojęciem i dzięki Goethemu uzyskała ta nauka⁵⁹. Podstawowym pojęciem Goetheańskiej morfologii jest omawiane już wyżej pojęcie postaci, którego jak wspomniano, właśnie Goetheańskie rozumienie stanowiło jedną z inspiracji gałęzi psychologii, która uznawała je za pojęcie podstawowe. Goethe pisze:

W języku niemieckim dysponujemy słowem postać (*Gestalt*) dla oddania złożoności istnienia (*Dasein*) jakiejś rzeczywistej istoty. Abstrahujemy w tym wyrażeniu od ruchu, przyjmujemy, że to, co do siebie przynależne, jest ustalone, zwarte i utrwalone w swym charakterze. Kiedy rozważymy jednak wszystkie postaci, zwłaszcza organiczne, wówczas dojdziemy do tego, że nigdy nie mamy z nimi do czynienia w spoczynku, w bezruchu, w zamknięciu, lecz raczej wszystkie pozostają w ciągłym ruchu. [...] Chcąc zatem wprowadzić morfologię, nie można mówić o postaci; a jeśli potrzebujemy tego słowa, należy myśleć przy tym za każdym razem jedynie ideę, pojęcie albo coś utrwalonego w doświadczeniu tylko na moment⁶⁰.

⁵⁸ Zob. np. *Freiheit und Form*, [w:] ECW7, s. 181–284; *Goethes »Pandora«*, [w:] ECW9; *Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung*, [w:] ECW9; *Kant und Goethe*, [w:] ECW16 (wyd. pol. *Kant i Goethe*, [w:] *Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008); *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, [w:] ECW18; *Der Naturforscher Goethe*, [w:] ECW18; *Goethe and the Kantian Philosophy*, [w:] ECW24 (wyd. polskie: *Goethe a filozofia Kantowska*, [w:] *Rousseau, Kant, Goethe*); *Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte*, [w:] ECN10; *Goethe-Vorlesungen (1940–1941)*, [w:] ECN11.

⁵⁹ Zob. E. Cassirer, *Goethe i filozofia Kantowska*, s. 73

⁶⁰ J. W. Goethe, *Zur Morfologie, Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, Hamburg 1948, s. 56.

W ujęciu Goethego postaci były jednak zawsze związane z formami naturalnymi, szczególnie z jego morfologią i koncepcją metamorfoz – występował tu zatem jako przyrodnik, nie jako artysta – nie odnosił postaci do wytworów sztuki czy kultury w ogóle. Podstawową postacią był dla Goethego sama przyroda jako pewna całość, a także poszczególne fenomenalne kompleksy organiczne, takie jak drzewa czy zwierzęta, przedstawiane zawsze jako całość dynamiczna wraz z zasadą swego kształtowania i ewolucji. Takie całości nieredukowalne do swych elementów składowych Goethe nazywał „fenomenami pierwotnymi” bądź „źródłowymi” (*Urphänomene*), (w polskich przekładach oddawane także jako „prafenomeny”). W jednej z jego maksym znajdujemy następujące określenie takiego fenomenu:

Prafenomen: idealny, jako ostatnie, co można poznać, realny jako poznane, symboliczny, ponieważ obejmuje wszystkie przypadki, tożsamy z wszystkimi przypadkami⁶¹.

W ujęciu Goethego zadanie każdego przyrodnika nie polega na ostatecznym wyjaśnieniu wszystkich zjawisk, lecz wyśledzenie ich źródła – nie jako „pierwszej przyczyny”, lecz jako „nieredukowalnego fenomenu”, którego można bezpośrednio doświadczyć, i który jest przedmiotem powszechnego doświadczenia, lecz którego nie można już dalej wyjaśnić, w sensie wskazania jego przyczynowej determinacji. Wskazanie takiego fenomenu nie oznacza porażki badacza, oznacza właśnie jego zwycięstwo. Czytamy w Goetheańskiej *Farbenlehre*:

Fizyk może dotrzeć do poznania tego, co nazwaliśmy ‘fenomenem pierwotnym’, wówczas jest bezpieczny, a filozof razem z nim; on, bowiem przekonał się, że dotarł do granic swej nauki, że znalazł się na empirycznych wyżynach, gdzie mógł przejrzeć poznanie wstecz na wszystkich jego poziomach, i w przód, gdzie, co prawda nie wkroczył,

⁶¹ Tenże, *Maximen und Reflexionen* [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 12, Hamburg 1960, s. 366. Zobacz też określenie „prafenoemenu” w *Farbenlehre*: J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, s. 367.

ale przecież mógł zajrzeć. Filozof jest zadowolony, ponieważ wziął z rąk fizyka to, co ostateczne, co u niego stanie się tym, co pierwsze⁶².

Tego rodzaju fenomeny nie są zdaniem Cassirera charakterystyczne tylko dla świata przyrody, lecz także dla całego świata kultury⁶³, u którego podstaw stoi „źródłowy fenomen ekspresji”, który rozumiany jako „strumień życia” jest najważniejszym pojęciem Cassirerowskiej metafizyki:

Nie wkraczanie w świat metafizyki – w świat, który został zbudowany za pośrednictwem pojęć substancjalności i przyczynowości i przez nie opanowany – lecz cofnięcie się do ‘źródłowego fenomenu’ ekspresji może nas tu jedynie doprowadzić do rozwiązania. Dla każdej metafizyki, która nie chce od początku być ‘ontologią’, lecz która raczej po prostu staje na fenomenie ekspresji w jego charakterystycznej strukturze i rozpoznaje go w tej strukturze, problem przybiera od razu całkowicie inną postać⁶⁴.

Cassirer bardzo często używa Goetheańskiego pojęcia „prafenomenu” w swoich publikowanych za życia pracach. Kilka z tych użyć już wymieniliśmy. Mamy pierwotny fenomen świadomości, pierwotny fenomen symbolicznej pregnancji, pierwotny fenomen ekspresji i znaczenia⁶⁵, a także przedstawiania, pierwotnym fenomenem jest życie⁶⁶ czas⁶⁷, przestrzeń itd. Żaden z wymienionych fenomenów nie może zostać sprowadzony do fenomenów prostszych. Żaden nie może zostać określony co do jakości czy modalności. To one bowiem stanowią właściwą „bazę” wszelkiej możliwości określania. Mogą być jedynie ujęte w bezpośredniości przeżycia.

⁶² J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, s. 367.

⁶³ „Nie tylko w dziedzinie przyrody – pisze Cassirer – lecz także w dziedzinie ducha istnieją określone ‘prafenomeny’, które uświadamiany sobie po prostu w ich istnieniu i specyficie (*in ihrem Sein und So-Sein*), nie pytając o ich źródło”. E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 8.

⁶⁴ PSF3, s. 112

⁶⁵ PSF3, s. 87; PSF3, s. 102.

⁶⁶ PSF3, s. 99–103; PSF3, s. 116–21.

⁶⁷ PSF3, s. 205.



Pojęcie fenomenu bazowego jest inspirowane także myślą Rudolfa Carnapa zawartą w jego rozprawie *Logiczna struktura świata* z roku 1928. Problem pierwszej przyczyny jako podstawy logicznej zostaje w późnej filozofii Cassirera przekształcony w problem „bazy” jako fenomenalnej podstawy możliwości „samego zjawiania się”⁶⁸. Kategorialne ugruntowanie poznania pozostawia zawsze pole do pytania o postawę możliwości samej podstawy sytuacji kategorialnej (orzekania). Ukute przez Cassirera dla przedstawienia problemu podstawy sytuacji poznawczej w ogóle pojęcie „fenomenu bazowego”, jest specyficznym połączeniem inspiracji Goetheańskim pojęciem „prafenomenu” oraz Carnapowskim pojęciem „bazy systemu konstytucyjnego”⁶⁹.

Przez ‘system konstytucyjny’ – pisze Rudolf Carnap w swojej *Logicznej strukturze świata* – rozumiemy stopniowe uporządkowanie przedmiotów w taki sposób, że przedmioty każdego stopnia są ukonstytuowane z przedmiotów niższych stopni. Ze względu na przechodniość sprowadzalności wszystkie przedmioty systemu konstytucyjnego są zatem bezpośrednio ukonstytuowane z przedmiotów pierwszego stopnia. Te ‘podstawowe przedmioty’ tworzą ‘bazę systemu’⁷⁰.

W koncepcji Carnapa chodzi o „podstawowe przedmioty”, bądź ‘podstawowe relacje’⁷¹ stanowiące podstawowy, niesprowadzalny do niczego innego poziom konstytucji systemu rzeczywistości. Dla Cassirera taka baza może mieć tylko charakter fenomenalny – stąd otrzymujemy „fenomeny bazowe” jako bazę systemu wszelkiej konstytucji.

Dla Cassirera wszelka baza konstytucyjna rozumiana na sposób logiczny musi albo odwoływać się do jakiegoś pozaświatowego bytu w sensie „starej metafizyki”, zaś wszelkie sylogistyczne dowody doty-

⁶⁸ E. Cassirer, *Ethik*, [w:] ECN3, s. 200.

⁶⁹ Zob.: Ch. Möckel, *Cassirers „Basisphänomene” – eine Synthese von Goethes „Urphänomenen” und Carnaps „Basis” der Konstitutionssysteme?*

⁷⁰ R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, s. 6.

⁷¹ Tamże, s. 158–159. W swojej idei „podstawowych relacji” Carnap odnosi się bezpośrednio do badań Cassirera z *Substancji i funkcji*. Zob. tamże, s. 159.

czące realności rzeczy muszą popadać w błędne koło⁷². Spośród wielu historycznie przyjmowanych prób przewycięzenia tych kłopotów Cassirer proponuje „teorię ‘bezpośredniego poznania’, bazującą na bezpośredniości postrzeżeń ekspresji. Punktem wyjścia ma tu być „własne Ja” jako fenomen, który wymyka się fizykalnemu czy kategorialnemu ujęciu i jest w Cassirerowskiej koncepcji wiązany z fenomenem życia⁷³. Czytamy w pracy o fenomenach bazowych:

Najbardziej elementarny poziom, który sam w sobie przekracza już to, co możliwe do przedstawienia i wyjaśnienia ‘fizykalnie’, jest rozpoznanie ‘życia’, jako ujmowalnego tylko na sposób ekspresywny.[...] ‘Życie’ nie jest kompleksem zmysłowo-wskazywalnych „cech” – jest czystym i typowym fenomenem ekspresji (*Ausdrucksphänomen*)⁷⁴.

Podstawowym założeniem Cassirerowskiej metafizyki jest zatem nakierowanie na „źródłowy fenomen ekspresji” w jakim przejawia się „bazowy fenomen życia/ja/monady”. Poprzez zwrócenie się ku fenomenowi ekspresji stajemy w opozycji wobec prób logicznego czy też fizykalnego wyjaśnienia problemu realności. Cassirer odróżnia tym samym uzasadnienie „meta-fizyczne” i „meta-fizykalne”, przy czym to pierwsze bazuje na uzasadnieniu kategorialnym, które może funkcjonować tylko w obrębie zamkniętego systemu i nie może znaleźć ostatecznego logicznego oparcia. Ponieważ fenomen ekspresji jest charakterystyczny dla myślenia mitycznego, Cassirer zestawia ze sobą ponownie mit i naukę jako dwie różne drogi wyjaśniania rzeczywistości. Podstawowym fenomenem dla mitu jest życie jako proces, podstawowym fenomenem dla nauki jest duch jako substancja. „Mityczne źródło (*Ursprung*) jest czym innym niż naukowa przyczyna (*Ur-sache*) i całkiem innym niż przyrodoznawcze prawo (*Gesetz*). Wszystkie one odpowiadają na pytanie-dlaczego (*Warum-Frage*) – lecz na całkowicie innej bazie (*Basis*)!”⁷⁵. Problem bazy odróżnia się tu od zagadnienia kategorii – baza jest podstawą także

⁷² E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 113–114.

⁷³ Tamże, s. 121.

⁷⁴ Tenże, *Ethik*, [w:] ECN3, s. 198.

⁷⁵ Tamże, s. 200.

ujęcia kategorialnego. Innymi słowy, jest podstawą całości rzeczywistości, a kategorie ujmują jej poszczególne obszary *in concreto*, „bowiem kategorie – pisze Cassirer w swej rozprawce o etyce – przyjmują niejako b a r wę odpowiedniej ‘bazy’”⁷⁶.

Za sprawą fenomenów bazowych dysponujemy zatem dopiero dostępem do świata sensów, jaki odsłania nam się w kierunkach duchowego formowania. Nie są one „czymś, co jest” w sensie jakiegoś absolutnego bytu, lecz „sposobami pośredniczenia” (*Modi der Vermittlung*) w dostępie do bytu. Cassirer pisze obrazowo, że nie stanowią one bytów, które „wpadają do świadomości przez jakieś okna”, ale „same są oknami poznania rzeczywistości”⁷⁷.

Pytanie o źródło całości rzeczywistości, jako pytanie o przyczynę w sensie przyczynowo skutkowego wynikania nie tylko okazuje się nieprzydatne, lecz jest także zdaniem Goethego, a za nim Cassirera, powodem wielu nieporozumień⁷⁸. Nie da się bowiem wskazać i wyprowadzić logicznie ostatecznej podstawy zjawisk. Niektóre z nich trzeba przyjąć jako zjawiska ostateczne – takie, które same dla siebie stanowią podstawę swojego zjawiania się, bowiem nie da się ich już rozłożyć na prostsze elementy.

Mamy tu do czynienia z metafizyką zajmująca się nie bazowymi pojęciami, lecz bazowymi fenomenami, które „są dla nas właściwymi źródłami poznania rzeczywistości – jeżeli źródła te zostaną zatkane, wówczas wyschnie strumień poznania rzeczywistości”⁷⁹, samo zaś „pojęcie rzeczywistości otrzymuje swój sens dopiero wówczas, o ile zostanie zasilone z tych źródeł”⁸⁰. Nie opiera się więc ona na „żonglerce pojęciami”, lecz na „źródłowo danej intuicji”⁸¹. Fenomenów bazowych „nie można ‘wyjaśnić’” można je jedynie przedstawić⁸².

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tenże, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 132.

⁷⁸ Tenże, *Freiheit und Form*, [w:] ECW7, s. 270.

⁷⁹ Tenże, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 132.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże, s. 137.

W omawianym tekście Cassirer wyróżnia trzy takie fenomeny, z których każdy odniesiony jest do stosownej maksymy Wolfganga Goethego. Są to:

1. Fenomen „Ja” (*das Ich-Phänomen*) – doświadczenie siebie samego, życie, monada;

Najwspanialszym darem Boga i natury jest życie, wirowy ruch monady dookoła siebie, który nie zna wytchnienia ni spoczynku; instynkt zachowania życia i troski o nie jest nieusuwalnie zaszczerpiony w każdej jednostce, choć jego osobliwość pozostaje dla nas i dla innych tajemnicą⁸³.

2. Fenomen działania (*das Wirkens-Phänomen*) – doświadczenie innego, duch, „Ty”;

Drugim dobrodziejstwem dla działających istot wyższych jest to, co przeżywane, stawian się samoświadomym, możliwość ingerowania żywej-żwawej monady w otaczający ją świat zewnętrzny, przez co staje się świadoma siebie najpierw jako wewnętrznie nieskończona, [następnie] jako zewnętrznie ograniczona. To, co przeżywamy, może stać się dla nas samych jasne, choć równocześnie wymaga to predyspozycji, uważności i (odrobiny) szczęścia; dla innych jednak na zawsze pozostanie to tajemnicą⁸⁴.

3. Fenomen dzieła – (*das Werk-Phänomen*) – doświadczenie świata, „To”.

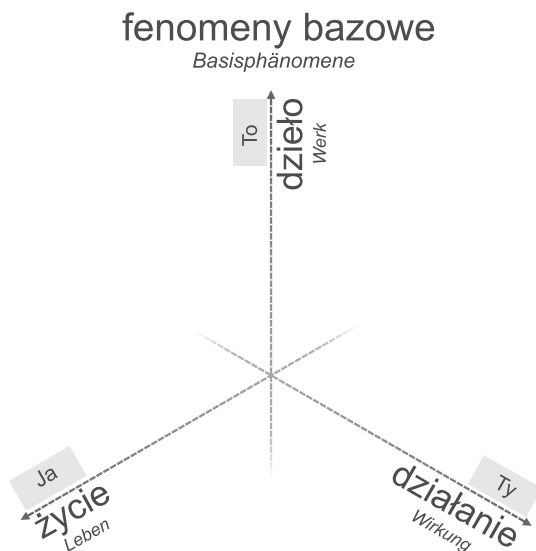
Jako trzecie rozwija się teraz to, co kierujemy wobec świata zewnętrznego jako działanie i czyn, jako słowo i pismo; należy to już bardziej do siebie niż do nas samych, dlatego też może zrozumieć siebie prędzej, niż my samych siebie. Można jednak wyczuć, iż aby stać się dla siebie naprawdę przejrzyste, musi również doświadczyć najwięcej jak tylko

⁸³ J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, (391), [w:] tenże, *Werke*. Berliner Ausgabe: *Kunsttheoretische Schriften und Übersetzungen*, Bd. 18, Berlin 1960, s. 532.

⁸⁴ Tamże, (392).

może z tego, co [już] przeżyte. Dlatego też tak często łąknie się [opowieści o] młodzięcych latach, [kolejnych] etapach edukacji, szczegółach biograficznych, anegdot i temu podobnych⁸⁵.

Fenomeny te są niewyprowadzalne z niczego innego i niesprowadzalne do siebie nawzajem, nie podlegają wyjaśnieniu przyczynowemu, a mimo to, słowami Cassirera, „stanowią k l u c z do ‘rzeczywistości’”⁸⁶. „[S]ą tym, od czego wychodzimy, by uzyskać dostęp do ‘rzeczywistości’ i w czym mieści się i zawiera wszystko to, co nazywamy ‘rzeczywistością’”⁸⁷. Można je spróbować przedstawić w formie następującego schematu:



Trzy fenomeny bazowe są różnie określane w zależności od kontekstu, w jakim Cassirer prowadzi rozważania. Podstawowe rozróżnienie odnoszące się do trzech maksym Goethego to określenie, które możemy nazwać logicznym bądź procesualnym. Mamy tutaj

⁸⁵ Tamże, (393).

⁸⁶ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 137.

⁸⁷ Tamże, s. 131.

życie („Leben, die rotierende Bewegung der Monas”), rozumiane nie w aspekcie biologicznym, lecz w znaczeniu, jakie nadaje mu właśnie Goethe i w jakim jest ono używane w nurcie filozofii życia, a który Cassirer utożsamia także z nazwiskami Diltheya, Simmla i Heideggera. Drugim fenomenem bazowym w odniesieniu do maksym Goethego jest fenomen działania („Eingreifen der leben-digbeweglichen Monas”), trzecim zaś dzieło („Handlung und That, als Wort und Schrift”)⁸⁸. Możemy także, choć dosłownie takie określenie nie pada u Cassirera, określić je jako triadę życie – aktywność życia – wytwór życia.

Podstawowy fenomen bazowy, jakim jest dla Cassirera fenomen życia (*Leben*), określaną jest przez niego często także za pomocą terminu monada, który także został przejęty przez Goethego – choć ten ostatni przejął go oczywiście z filozofii Leibniza⁸⁹. „Wirowy ruch monady” jest „tajemnicą” tym sensie, że opiera się wyjaśnieniu przyczynowemu, będąc jednak fenomenem ogólnie dostępnym i doświadczalnym⁹⁰. Ów wewnętrzny ruch monady jest ujmowany przez Cassirera jako ciągły ruch od percepcji do percepcji, który nie może być jednak rozpatrywany w kategoriach czasowych, jest bowiem świadomością ciągłego „teraz”.

Drugim fenomenem bazowym jest fenomen działania (*Wirken*) – stanowi on aktywność, życie, jego ingerencję w otoczenie i klucz do rzeczywistości zewnętrznej. „Nie istnieje – pisze Cassirer – świadomość rzeczywistości (*Wirklichkeit*), bez źródłowej, niewyprowadzalnej świadomości działania (*des Wirkens*)”⁹¹. Fenomen ten wiąże się z „doświadczeniem innego”, zewnętrznego wobec nas podmiotu, który także nie może być wyprowadzony, lecz jest bezpośrednio doświadczany. Cassirer pisze: „Nie musimy w n i o s k o w a ć o ‘innym Ja’ – doświadczamy go, przeżywamy je bezpośrednio, z większą pewno-

⁸⁸ Tamże, s. 123–131.

⁸⁹ Co ciekawe – zwraca na to uwagę Krois – w swoim komentarzu do *Monadologii* Cassirer definiując Leibniziańską monadę odwołuje się do określenia Goethego. Zob. J. M. Krois, *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, s. 447.

⁹⁰ Nasuwa się tutaj zbieżność z pojęciem życia, jakie funkcjonuje w Kantowskiej *Krytyce władzy sądenia*. Zob. I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, s. 267 i nast.

⁹¹ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 134. Cassirer wykorzystuje tutaj wspólny rdzeń niemieckich terminów *Wirklichkeit* i *Wirken*.

ścią i bardziej bezpośrednio niż byt r z e c z o w y⁹². Jest utożsamiany z duchem jako „aktywnością życia” poza jego czystą monadyczność, bowiem monada jako zamknięta w sobie, jako „izolowane indywiduum” jest jedynie pojęciem abstrakcyjnym. Stanowi jednak podłoże wszelkiego „działania” i wszelkiego formowania. Doświadczenie innego jest także podłożem wszelkiej praktyki nakierowanej na inny podmiot, w związku z tym stanowi podstawę „chcienia” (*willen*), a stąd moralności. Umożliwia także wszelkie odniesienie przedmiotowe, będąc źródłem odniesienia poza źródłowo dane „Ja” jako życie⁹³.

Jednak pełna obiektywność świata nie nakierowanego jedynie na „Ty” jako inny podmiot, lecz także na „To” jako świat obiektywnych sensów, jest zawarta dopiero w trzecim elemencie Cassirerskiej metafizyki, w fenomenie dzieła (*Werk*). „Ze świadomości dzieła wyrasta właściwa świadomość rzeczy”⁹⁴. Element ten stanowi dialektyczną syntezę dwóch elementów wcześniejszych. Jest celem działania, wytworem ducha, syntezą, faktem nauki, faktem kultury, faktem świata, który służy możliwości zrozumienia mechanizmów procesu rozwoju ducha, jego form i kierunków. Dzieło nie jest jednak zwieńczeniem procesu tworzenia kultury, lecz jego produktywną częścią. Jest *forma formata* i *forma formans*; jest pregnantne sensem wynikającym z całości, do której należy – całości kultury. Nie jest tylko efektem tego procesu, lecz wpływa na ten proces – nie tylko na inne przedmioty, lecz także na inne podmioty.

Wzajemny stosunek fenomenów bazowych jako trzech kierunków poznania rzeczywistości wyrażonych w gramatycznej triadzie „Ja-Ty-To” jest w ujęciu synchronicznym równoważny – uzupełniają się one wzajemnie wypełniając wszystkie podstawowe aspekty poznania. W ujęciu diachronicznym możemy mówić jednak o procesie przechodzenia życia przez poszczególne stadia obiektywizacji. Cassirera wielokrotnie wskazuje na fenomen życia jako na fenomen „pierwszy”, „najwyższy” „będący na szczycie”⁹⁵ – podobnie zresztą

⁹² Tamże, s. 120.

⁹³ Zob. tamże, s. 135.

⁹⁴ Tamże, s. 136.

⁹⁵ Np. E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 127.

wynika to z cytowanych maksym Goethego. Jednak w aspekcie poznawczym możemy mówić o prymacie „poznania innego” (Ty) nad poznaniem samego siebie (Ja), jak i nad poznaniem przedmiotu (To). To pierwszeństwo wyjaśniono już wyżej przy okazji omawiania funkcji świadomości symbolicznej i pokazano, że stanowi ono podstawę świadomości mitycznej – w tym procesów personifikacyjnych i animistycznych⁹⁶. Dopiero w rozwoju – czy to rozwoju poznawczym dziecka czy rozwoju historycznym świadomości człowieka – dochodzi do uogólnienia wielości podmiotów w pojęcie i uświadomienia własnej tożsamości.

Na pierwszy rzut oka widać zbieżność trzech Cassirerowskich fenomenów bazowych z trzema omawianymi wyżej podstawowymi funkcjami symbolu (*Ausdruck*, *Darstellung*, *reine Bedeutung*), chociaż w pismach Cassirera takie zestawienie się nie pojawia. Pojawia się za to zestawienie trzech fenomenów bazowych z trzema wspomnianymi już wyżej podstawowymi aspektami języka, które wyróżnia Bühler – funkcjami ekspresji, ewokacji i przedstawiania⁹⁷. Jedyne takie zestawienie jest obarczone pośrednictwem triady Karla Bühlera, do której Cassirer odnosi się zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku.

Przy okazji odwołania się do owej korespondencji Cassirer wskazuje także na to, że „ekspresja należy do sfery ‘uczucia’, ewokacja do sfery ‘chcienia’, przedstawianie do sfery myślenia”⁹⁸. To z kolei roz-

⁹⁶ „Podstawowym doświadczeniem świata nie jest czyste „To”, lecz „Ty”; tym, co pierwotnie „przeżyte” nie jest to, że, by tak rzec, nasz własny byt przestrzennie odbija się od innego bytu, lecz, że nasz czyn wiąże się w nierozzerwalny sposób z czynem innego [...]”. E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 10.

⁹⁷ Krois np. pisze w jednym ze swych studiów Cassirerowskiej filozofii: „Paralela [fenomenów bazowych] i trzech bazowych form funkcji symbolicznej z trzeciego tomu *Filozofii form symbolicznych (Ausdruck, Darstellung i reine Bedeutung)* jest oczywista”. J. M. Krois, *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, s. 447. Schwemmer pisze z kolei w jednej ze swych prac, że „rozdzielenie *Ausdruck, Darstellung i Bedeutung* można wykorzystać do interpretacji Cassirerowskiego trójpodziału fenomenów bazowych tylko z pewnymi ograniczeniami”. O. Schwemmer, *Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1998, s. 205.

⁹⁸ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 148.

różnienie pochodzi od Theodora Lippsa z jego szkicu *Vom Fühlen, Wollen und Denken*⁹⁹.

Koncepcja fenomenów bazowych jest także zbieżna z często przywoływaną przez Cassirera funkcjonalną teorią budowy organizmu. Jakoba von Uexküllla. Kiedy w swym *Eseju o człowieku* Cassirer usiłuje znaleźć „klucz do natury człowieka”, odwołuje się właśnie do teorii „kręgu funkcjonalnego” Uexküllla. Zgodnie z nią każdy organizm jest wyposażony w system receptorów (*Merknetz*) – pozwalający na odbieranie bodźców z otoczenia i system efektorów (*Wirknetz*) – pozwalający na reagowanie na te bodźce. Każdy organizm żywy można według twórcy tej koncepcji zdefiniować właśnie przez wzajemny stosunek tych dwóch systemów. Cassirer zastanawia się czy można ten schemat zastosować do określenia człowieka i wskazuje, że w jego przypadku „krąg funkcjonalny [...] jest nie tylko szerszy ilościowo; uległ on także zmianie jakościowej. Człowiek jak gdyby odkrył nową metodę dostosowania się do swego otoczenia. Między systemem receptorów a systemem efektorów, które można znaleźć u wszystkich gatunków zwierząt, znajdujemy u człowieka trzecie ogniwo; można je określić jako system symboliczny”¹⁰⁰. Te trzy elementy stanowią według Cassirera podstawowe funkcje ludzkiego organizmu. W zestawieniu z teorią fenomenów bazowych bazowy fenomen „Ja” odpowiada systemowi receptorów, jest czystą odbiorczością samego procesu życia – w tym sensie należy rozumieć „monadyczność” życia jako zamkniętego w sobie. Życie realizuje się w działaniu (system efektorów) – wychodzi na zewnątrz w kierunku innego podmiotu, efektem ujęcia życia w formę ducha jest doświadczenie świata jak o dzieło (*Werk*).

Omawiając „fenomeny bazowe” Cassirer odnosi je do zarówno do systemu form symbolicznych, jak i do teorii poznania w ogóle, a także opisuje ich stosunek do psychologii i historycznych postaci metafizyki. W odniesieniu do teorii poznania, każdemu rodzajowi „bazy” – Ja, Ty, To – przypisuje odrębną formę poznania, odpowiednio: intuicję, akcję

⁹⁹ T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, Leipzig 1902.

¹⁰⁰ *Esej*, s. 68.

i kontemplację¹⁰¹. Filozoficzny rozwój „aspektu Ja” opartego na intuicji swoją najdoskonalszą postacią uzyskał dotąd w fenomenologii Husserla, „aspekt-Ty” rozwijany był między innymi przez Fichtego i Schopenhauera, zaś Cassirerowska filozofia form symbolicznych ma być zdaniem jej twórcy rozwinięciem „aspektu-To”. „Jest ona czystą ‘kontemplacją’, nie jakiejś pojedynczej formy, lecz ogółu, kosmosu czystych form i próbuje ten kosmos sprowadzić do ‘warunków jego możliwości’”¹⁰².

* * *

Cassirer wychodzi tutaj, jak już wspomniano, poza kantowskie ujęcie – jego fenomeny bazowe nie mogą być badane co do warunków ich możliwości, są czymś realnym, czymś, co się zjawia, jest dostępne dla każdego w bezpośrednim przeżyciu. Nie stanowią one idei transcendentálnych jako pewnych idei zupełności określenia, choć w pewnym sensie odpowiadają na te same pytania. Określenie rozumowe musi jednak pełnić rolę jedynie regulatywną, bowiem skupia się na, językiem Cassirera, możliwości przedmiotowego ujęcia – a zatem tym, co Cassirer nazywa „postrzeganiem rzeczy”. Tutaj także możemy wskazać na rodzaj odpowiedniości, bowiem kierunki rozważań i potrzeba ludzkiego ducha, jako pewne „naturalne usposobienie” (*Naturanlage*) będą zbieżne. Fenomenalne nakierowanie na siebie samego w Kantowskiej dialektyce transcendentálnej otrzymuje postać idei „absolutnej jedności myślącego podmiotu” (dusza), fenomen „doświadczenia innego”, otrzymuje postać „absolutnej jedności warunku wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle”, a fenomen doświadczenia świata, „absolutnej jedności szeregu warunków zjawiska”¹⁰³. U podstaw obu, jakże odmiennych odpowiedzi stoi to samo pytanie, to samo „naturalne usposobienie”.

Cassirer w swej koncepcji metafizyki nie odwołuje się oczywiście do spekulatywnych systemów, które usiłowały konceptualizować

¹⁰¹ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 167.

¹⁰² Tamże, s. 194–195.

¹⁰³ KCR, A 334/B 391.

rzeczywistość na podstawie jakiegoś uprzywilejowanego kryterium, którym miał być jakiś rodzaj „ontologicznego” pierwszeństwa. Metafizyka form symbolicznych nie jest nakierowana na transcendentną zasadę, która reguluje stosunki i ustala hierarchię bytów, lecz na „wewnętrzną formę” nie tylko systemu wiedzy, ale systemu zjawiania się sensu. Sens ten rozwija się w ciągłym procesie formowania, jaki zachodzi na płaszczyźnie rozpiętej między podstawowymi funkcjami symbolu, które skorelowane z bazowymi fenomenami.

W świetle najnowszych badań i publikacji, dzięki którym mamy w końcu dostęp do całości dorobku Ernsta Cassirera, okazuje się, że problem metafizyki – uznawany do niedawna za marginalny w tym dorobku, stanowi ważną jego część. Cassirer jest w jego obliczu nie tylko krytykiem metafizyki – ale także poszukiwaczem jej nowych sformułowań i postaci. Ten nowy aspekt i element filozofii Cassirera może być potraktowany jako jeden z etapów ewolucji myśli najsłynniejszego marburczyka, w związku z którym jednowymiarowość tej postaci zdeterminowana utrwalonym przekonaniem o konsekwentnym realizowaniu projektu kantowskiego i rozszerzeniu jego zasięgu na nowe dziedziny poznania, musi zostać w uzupełniona o całe bogactwo odniesień i inspiracji¹⁰⁴.

¹⁰⁴John Michael Krois zwraca uwagę na zbieżność Cassirerowskiej koncepcji fenomenów bazowych z rozumieniem fenomenologii reprezentowanym przez Charlesa Sandersa Peirce’a (zob. J. M. Krois, *Ernst Cassirer in Sweden*, „NORDEUROPAforum. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur” 2, 2003). Narzuca się też podobieństwo trzech Cassirerowskich fenomenów bazowych z trzema podstawowymi Peirce’owskimi kategoriami, jakie można znaleźć w jego pracach *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature* oraz *On a New List of Categories* [w:] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss, Cambridge 1931.

Zakończenie

W pierwszym zdaniu pracy *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis* Cassirer przywołuje słowa Hobbesa, którego uważa za jednego z najbardziej radykalnych materialistów: „Thomas Hobbes powiedział kiedyś, że ze wszystkich zjawisk, które nas otaczają, faktem najbardziej zadziwiającym i najbardziej godnym uwagi jest ‘samo zjawianie się’”. Fakt ten u Cassirera przybiera formę „p r a f e n o m e n u e k s p r e s j i” i – czego jego zdaniem mają dowodzić powyższe słowa Hobbesa – jest równie interesujący i równie podstawowy dla wszystkich możliwych koncepcji czy orientacji filozoficznych. Stanowi także główny problem „dojrzałej” i samodzielnej koncepcji filozoficznej Cassirera.

W koncepcji tej wychodzimy od pojęcia kultury jako procesu, polegającego na nieustannym formowaniu spójnego systemu rozumienia. W procesie tym poszczególne formy rozumienia wykształcają się na mocy źródłowej funkcji symbolizowania. Obszar matematyczno-przyrodniczy stanowiący główną dziedzinę zainteresowań szkoły marburskiej i tzw. „wczesnego” okresu twórczości Cassirera zostaje rozszerzony na wszystkie inne obszary kultury, w których nauka stanowi tylko wąski wycinek. Nie idzie tu zatem już tylko o sądy powszechnie ważne i apodyktycznie pewne, jak u Kanta, lecz o wszystkie możliwe formy budowania znaczeń. Tak jak nauka zostaje uznana za jedną z dziedzin „procesu duchowego formowania”, jak można nazwać kulturę w filozofii Cassirera, tak podstawowe pojęcie nauki – pojęcie przyczynowości, zostaje uznane za jeden z rodzajów formowania – je-

¹ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 3. Zob. też: tenże, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 140.

den z wyrazów dla oznaczenia formy rozumienia. Cassirer wskazuje także dwa możliwe kierunki poznania, które zostają określone nie tyle z punktu widzenia rozumu, ile z punktu widzenia symbolicznego formowania – ten pierwszy bowiem okazuje się zbyt wąski, żeby objąć wszystkie możliwe formy kształtowania poznawanej rzeczywistości. Wyróżnia kierunek poznania „innego podmiotu” i kierunek poznania „przedmiotów”, które określa mianem „postrzegania ekspresji” i „postrzegania rzeczy”. Pierwsze z nich charakteryzuje obszar kultury, drugie obszar nauki, choć oczywiście stanowią nie tylko abstrakcyjnie wyróżnione momenty niemożliwe do wskazania w stanie czystym.

W związku z nakierowaniem na problem znaczenia, a nie tylko problem przedmiotowości, Cassirer podstawowym fenomenem swojej „późnej” filozofii czyni fenomen świadomości. To świadomość jest dla niego funkcją symbolizowania, relacją rozpiętą między podmiotem i przedmiotem poznania jako „terminami” tej relacji, nie zaś samoistnymi elementami. W jej obrębie wyróżnia z kolei trzy podstawowe funkcje, które mogą być zinterpretowane jako stopnie obiektywizacji, ale także jako osie współrzędnych, w odniesieniu do których możemy określać sposoby symbolicznego formowania. Funkcje ekspresji, przedstawiania i znaczenia skorelowane są z trzema podstawowymi formami symbolicznymi – mitem, językiem i nauką. Te formy Cassirer nazywa formami modalnymi – formami różnicowania sensu tych form, które z kolei nazywa jakościowymi. Formy jakościowe, odpowiadające w dużej mierze Kantowskim formom przedmiotowości w ogóle (czas, przestrzeń, rzecz-własność, przyczynowość), pozwalają na różnicowanie strumienia świadomości i przeciwstawianie sobie wyodrębnionych w nim jakości. Otrzymują one różne znaczenie w zależności od modalności, do jakiej się odnoszą – tutaj Cassirer oprócz już wymienionych wskazuje na inne „kierunki duchowego formowania”: sztukę, religię, technikę, ekonomię czy historię.

Cassirerowskie formy symboliczne nie mają się w zamyśle przeciwstawiać nieuformowanej treści poznania, lecz mają być zawarte immanentnie w tej treści jako momencie, nie zaś samoistnym elemencie tego poznania. To zagadnienie „zawierania się niezmysłowego sensu w materiale zmysłowym” Cassirer próbuje rozwiązać za

pomocą zaczerpniętego z psychologii postaci pojęcia „symbolicznej pregnancji”. Stanowi ono najważniejsze bodaj pojęcie jego fenomenologii.

W swej koncepcji fenomenologii Cassirer odnosi się w głównej mierze do Hegla i jego fenomenologii ducha – krytykuje go jednak za spekulatywny charakter i jednowymiarowość ujęcia. Ważnym punktem odniesienia jest dla niego także krytyczna psychologia Natorpa – ten jednak, zdaniem Cassirera, niewystarczająco konsekwentnie określa swą metodę rekonstrukcji subiektywności, usiłując ująć ją jako „czystą”. W Husserlu z kolei widzi duchowego sprzymierzeńca, jednak jemu także ma sporo do zarzucenia i krytykuje go za „dualizm kartezjański” jego fenomenologii. Wszystkie te problemy usiłuje rozwiązać właśnie za pomocą pojęcia symbolicznej pregnancji jako funkcji świadomości. Pregnancja ta:

a) w odniesieniu do Hegla – rozwijając potencję znaczenia nie ogranicza się do jednej możliwej i uprzywilejowanej formy oraz nie wyznacza granicy tego rozwoju w jakiejś formie najwyższej;

b) w odniesieniu do Natorpa – zawiera przedmiotowe i znaczeniowe kierunki potencji rozwoju, czyli nigdy nie jest i nie może być „czysta”;

c) w odniesieniu do Husserla – nie nakłada znaczącej *morfe* na nieznaczącą *hyle*, lecz wszystkie elementy postrzeżenia już w zarodku uznaje za znaczące i „brzemienne znaczeniem”.

Symboliczna pregnancja jest rodzajem „samorzutności” postrzegania, w wyniku której poszczególne postrzegane elementy są „brzemienne” odniesieniem do całości i znaczenia, jakie z tego odniesienia wynika. To ona jest źródłem możliwych duchowych form, zawiera bowiem w sobie zarówno jakości, jak i modalności duchowego formowania.

Jak się okazuje, dorobek i rozwój Ernsta Cassirera można rozpatrywać także z punktu widzenia stosunku do „filozofii pierwszej”, zwłaszcza bowiem w świetle nowych tekstów otrzymuje on jako całość nowy wydzźwięk i znaczenie. Jego nauka okazuje się nie tylko „rozszerzeniem” Kantowskiej nauki o apriorycznych formach rozumu, lecz także jej „pogłębieniem”, bowiem „im wyżej pnie się gmach nauki

i im swobodniej wznosi się do góry, tym bardziej sprawdzenia i odnowienia wymagają jego fundamenty”². Dialektyczna koncepcja „*forma formata – forma formans*”, rozumiana jako dialektyka życia i ducha, otrzymuje zwieńczenie w Cassirerowskiej metafizyce fenomenów bazowych, w której antytetyczne elementy uzupełnione zostają pojęciem „dzieła” jako ich syntezy.

Nakierowanie na problem kultury, skupienie na fenomenie ekspresji i usiłowanie ujęcia tego fenomenu jako podstawowego czynnika procesu rozwoju ducha prowadzi filozofię Cassirera w stronę hermeneutyki – i takie określenie zaczyna pojawiać się w omawianych tu pracach z jego *Nachlassu*. „Teoria poznania jest w zasadzie niczym innym jak hermeneutyką poznania”³ – czytamy w tekście o fenomenach bazowych. W stosunku do całości form i dzieł kultury najważniejszą funkcją jest bowiem funkcja rozumienia, nie zaś przyczynowego wyjaśniania.

W przedstawionej koncepcji sporo jest luk i nieścisłości. Wzajemne powiązanie różnych systemów pojęć jest – poprzez wielość teoretycznych języków, jakimi posługiwał się Cassirer – bardzo trudnym zadaniem. Zarówno, gdy idzie o funkcje świadomości, jak i fenomeny bazowe rzucają się w oczy triady, które chciałoby się ze sobą powiązać i przedstawić jako spójny system pojęć. Korespondencja triady *Ausdruck*, *Darstellung*, *Bedeutung* z triadą fenomenów bazowych, choć początkowo samoistnie się narzuca, jest jednak, jak wspomniano, trudna do wyjaśnienia. Mylące są też nie zawsze wyraźnie przedstawione odróżnienia takich pojęć jak: znaczenie i czyste znaczenie – gdzie pierwsze odnosi się do symbolicznej funkcji w ogóle, drugie zaś do jednej z funkcji świadomości symbolicznej; reprezentacja (*Repräsentation*) i przedstawienie (*Darstellung*) – gdzie pierwsze odnosi się do źródłowego fenomenu reprezentacji jako funkcji znaczenia, a drugie oznacza jedną z funkcji świadomości symbolicznej. Nie jest też jasny stosunek rozróżnienia postrzegania ekspresji i postrzegania rzeczy do triady funkcji świadomości symbolicznej.

² *Logika*, s. 43.

³ E. Cassirer, *Über Basisphänomene*, [w:] PSF4, s. 165.

Jedną z ważniejszych nieścisłości dotyczącą samych podstaw tej koncepcji jest problem dokładnego określenia podstawowego dla Cassirera pojęcia funkcji. Na ten kłopot wskazywali już u samych początków filozoficznej samodzielności Cassirera jego krytycy⁴. Pojęcie to jest używane w różnych znaczeniach, usiłuje on je bowiem aplikować do wszystkich możliwych dziedzin duchowej aktywności człowieka. Mamy zatem u niego funkcje w ścisłym rozumieniu matematycznym, funkcje jako funkcje świadomości oraz jako wyraz określonych potrzeb itd., itp. Z Cassirerowskiej *Substancji i funkcji*, w której przedstawiono fundamenty sposobu myślenia charakterystycznego dla prezentowanej tu myśli, można wyprowadzić ogólne pojęcie funkcji jako pojęcie „formy uszeregowania”⁵. W późniejszej jego myśli – już z okresu filozofii form symbolicznych – pojęcie funkcji jest utożsamiane właśnie z pojęciem formy, którą w obszarze ekspresji Cassirer nazywa życiem, w obszarze przedstawień – postacią, a w obszarze znaczenia prawem. Ogólnie rzecz biorąc, funkcja stanowi dla niego wyraz formy całości, na podstawie której można wskazać wszystkie możliwe momenty tej całości.

Nieścisłości takich jest znacznie więcej. Spójny obraz Cassirerowskiej filozofii, nawet wspomagany pracami ze spuścizny rękopiśmienniczej, nadal jest trudny do przedstawienia i pozostawia znaczne pole interpretacyjnej swobody. Odnosząc się do słów samego Cassirera można jednak powiedzieć, że nie idzie tu o przedstawienie nagromadzenia treści, które dał on w swych licznych pracach. Idzie tu raczej o wskazanie „duchowego kierunku”, w jakim prowadzi nas jego myśl, która, nawet rozumiana jako „dzieło”, stanowi tylko i aż kolejny krok rozwoju ducha.

Funkcja zamiast substancji, życie zamiast bytu, system zamiast agregatu, forma zamiast przyczynowości, bazowy fenomen zamiast transcendentnej zasady – te elementy składają się na oryginalność Cassirerowskiego ujęcia. Wszystkie znajdziemy w poniższym fragmencie

⁴ Zob. np. G. Heymans, *Zur Cassirerischen Reform der Begriffslehre*, „Kant-Studien”, 1928, z. 1/2. Na temat Cassirerowskiego pojęcia funkcji zob. też. np. A. Lisak, *Filozofia transcendentna między Heglem i Heideggerem*, s. 238.

⁵ Zob. SF, s. 27–48.

jego *Logiki nauk o kulturze*, który, jak sędzę, stanowi wyczerpujące podsumowanie i przedstawienie głównych idei tej filozofii.

W miejsce jedności obiektu wkracza jedność funkcji. By osiągnąć ten cel, filozofia nie musi już rywalizować z naukami szczegółowymi na ich własnym polu. Może dać im pełną autonomię, wolność i samostanowienie. Nie chce ona bowiem ograniczać i tłumić żadnego z tych szczegółowych praw; chce raczej wszystkie je złożyć w systematyczną jedność i poznać ją jako taką. W miejsce 'rzeczy w sobie', przedmiotu 'po tamtej stronie' i 'poza' światem zjawisk, filozofia szuka różnorodności, pełni i wewnętrznego zróżnicowania 'samego zjawiania się' [podkreśl. P.P.]. Pełnia ta jest uchwytna dla ludzkiego ducha tylko dzięki temu, że posiada on siłę różnicowania samego siebie. Dla każdego nowego problemu, który przed nim staje, tworzy on jakąś nową formę ujmowania. Z tego względu 'filozofia form symbolicznych' może zachować roszczenie jedności i uniwersalności, którego musiała zrzec się metafizyka w jej dogmatycznej postaci. Nie tylko jednoczy w sobie różne sposoby i kierunki poznania świata, lecz ponadto potrafi rozpoznać uprawnienie każdej próby zrozumienia świata, każdej interpretacji świata, do której zdolny jest ludzki duch i zrozumieć ją w jej specyfice. Dopiero w ten sposób problem obiektywności jest w pełni widoczny i, tak ujęty, obejmuje nie tylko kosmos natury, lecz także kosmos kultury⁶.

Zagadka „samego zjawiania się”, do której odnosił się Hobbes, nie może zostać, zdaniem Cassirera, wyjaśniona w sensie przyczynowym. Próby jej rozwiązania są także, jak pokazano przy okazji krytyki psychologii Natorpa, nie dość, że skazane z góry na niepowodzenie, to jeszcze teoretycznie jałowe – niczym „praca Ariadny”. Cassirerowi chodzi o „wewnętrzne zróżnicowanie samego zjawiania się”, żadne zjawisko bowiem nie jest pozbawione swej przedmiotowej jakości i znaczeniowej modalności. Każde jest już nakierowane i zdeterminowane co do kierunku, w jakim przebiega jego obiektywizacja, co do fenomenu bazowego, który określa ten kierunek. Jednak sam fenomen bazowy, choć „brzemienny” kategoryalnymi określeniami, sam im nie podlega. Może być zatem jedynie przedmiotem bezpośredniego przeżycia, nie zaś przyczynowego wyjaśnienia.

⁶ *Logika*, s. 46.

W systemie form symbolicznych szczególne miejsce przypada filozofii. Nie stanowi ona kolejnej formy, lecz jest niejako zarządcą, której nie tyle ustala zasady, ile stara się objąć całość kultury jako idealną funkcjonalną jedność usystematyzowanej aktywności ducha w nieprzebranej różnorodności jego przejawów, wystrzegając się prób wtłaczania jej w prokrustowe łoże jakiegoś „jedynie właściwego” sposobu rozumienia i uprzywilejowanych „metafizycznych” punktów odniesienia.

Chcąc zatem – pisze Cassirer w rozprawie określającej cele i sposoby poznania rzeczywistości – wyodrębnić podstawowe typy filozoficznego ujmowania świata i oddzielić je od innych, nie wystarczy podzielić je według znanych tradycyjnych frazesów takich jak idealizm czy realizm, monizm czy dualizm, empiryzm czy racjonalizm. Trzeba raczej rozpoznać obszar przedmiotowego bytu i przedmiotowego sensu, do których się one odnoszą jako takie właśnie i to właśnie określa nowe zadanie, jakie ma do zrealizowania każda prawdziwa ‘f e n o m e n o l o g i a f i l o z o f i i’⁷.

Objęcie całości rzeczywistości jest możliwe tylko poprzez zwrócenie się do wewnątrz, do funkcji duchowego formowania rzeczywistości. Duch, formując nieprzerwany strumień życia, wytwarza swe dzieła, które nieustannie ponownie interpretuje. „Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam ze sobą rozmawia”⁸, przegląda się w swych własnych dziełach niczym w lustrze i, na sposób sokratejski, do którego odwołuje się Cassirer na pierwszych stronach swego *Eseju o człowieku*⁹, nieustannie „poznaje samego siebie”. Nie jest możliwe znalezienie żadnego bytu poza formami jego duchowego ujmowania, a „kto tego nie zrozumiał, postępuje jak dziecko, które, kiedy patrzy w lustro, odwraca je nagle, by zobaczyć, co jest po drugiej stronie”¹⁰.

⁷ E. Cassirer, *Ziele und Wege der Wirklichkeitserkenntnis*, [w:] ECN2, s. 24–25.

⁸ *Esej*, s. 69.

⁹ *Esej*, s. 35–65.

¹⁰ E. Cassirer, *Freiheit und Form*, [w:] ECW7, s. 270.

FENOMENOLOGIA FORM SYMBOLICZNYCH

logika		
kulturoznawstwo		przyrodoznawstwo
postrzeganie ekspresji <i>Ausdrucks-wahrnehmung</i>		postrzeganie rzeczy <i>Dingwahrnehmung</i>
abstrakcja idealizująca		abstrakcja determinująca
pojęcie formy		pojęcie przyczynowości
rozumienie		wyjaśnianie
hermeneutyka		<i>interpretatio naturae</i>
fenomenologia		
funkcja świadomości		
ekspresja <i>Ausdruck</i>	przedstawianie <i>Darstellung</i>	czyste znaczenie <i>reine Bedeutung</i>
rodzaj całości		
życie	postać	prawo
rodzaj władzy		
rozumienie	oglądanie	poznawanie
forma symboliczna		
mit	język	nauka
poznanie		
intuitywne oto – wskazanie	dyskursywne to jest słów	symboliczne słowo to największy ssak lądowy
rodzaj symbolu		
obraz/wyraz	słowo	czysty symbol
relacja		
podmiot - podmiot	podmiot - przedmiot symbol	symbol - symbol
metafizyka fenomeny bazowe		
maksymy Goethego		
<i>Życie – wirowy ruch monady dookoła siebie</i>	<i>To, co przeżywane, stawanie się samoświadomym</i>	<i>Działanie i czyn, słowo i pismo</i>
pojęcia Cassirera		
fenomen Ja <i>das Ich-Phänomen</i>	fenomen działania <i>das Wirkens-Phänomen</i>	fenomen dzieła <i>das Werk-Phänomen</i>
triada dialektyczna		
życie monada – monas	duch	świat
co do kierunku		
Ja	Ty	To
co do fenomenu		
doświadczenie samego siebie	doświadczenie innego	doświadczenie świata
co do rodzaju poznania (Cassirer)		
intuicja	akcja	kontemplacja
co do władzy psychicznej (Lipps)		
odczuwanie	chcenie	myślenie
co do aspektu języka (Bühler)		
ekspresja	ewokacja	przedstawianie
co do „kręgu funkcjonalnego” (Uexküll)		
system receptorów	system efektorów	system symboliczny
metafizyka klasyczna idee transcendentalne		
dusza <i>Psychologia rationalis</i>	Bóg <i>Teologia rationalis</i>	kosmos <i>Kosmologia rationalis</i>

Bibliografia

Bibliografia prac Ernsta Cassirera

- E. Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. B. Recki, J. M. Krois, t. 1–26, Hamburg 1998–2009. [ECW].
- E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. K. Ch. Köhnke, J. M. Krois, O. Schwemmer, t. 1–11, 18, Hamburg 1995–2011. [ECN].
- E. Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, ed. and trans. by D.Ph. Verene, New Heaven and London 1979. [SMC].

Polskie przekłady:

- Esej o człowieku*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 1971. [Esej].
- Forma i technika* [fragmenty], przeł. I. i S. Sellmer, [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, Poznań 2001.
- Filozofia oświecenia*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2010.
- Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 1 (61), 2007.
- Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2011. [Logika].
- Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, Warszawa 2006.
- Naturalistyczne i humanistyczne uzasadnienie filozofii kultury*, przeł. K. Chrobak, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 56, 2011.
- O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2006 [TWE].
- Pojęcie filozofii jako problem filozofii*, przeł. K. Chrobak [manuskrypt – uprzejmie dziękuję Autorowi przekładu za jego udostępnienie].

- Rousseau, Kant, Goethe*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2008 (zawiera rozprawy: *Kant i Rousseau; Goethe a filozofia Kantowska; Kant i Goethe; Rousseau*).
- Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2008. [SF].
- Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 1995 (zawiera rozprawy: *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych* [Pojęcie formy symbolicznej]; *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii* [Problem symbolu]; *Problem języka a początki nowożytnej filozofii; Język i budowa świata przedmiotowego; Przestrzeń mityczna, estetyczna i teoretyczna*).
- Teoria poznania wraz z granicznymi pytaniami logiki*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- Wykłady i dysputa w Davos* (E. Cassirer, M. Heidegger), przeł. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17.

Bibliografia innych prac wykorzystywanych w książce

- J. Ch. Ad elung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (1811), (<http://lexika.digitale-sammlungen.de/adelung>).
- E. Alexander, *Hermeneutical Violence: Heidegger»s Kant-Interpretation*, „Philosophy Today”, 25:4, (1981).
- B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980.
- Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, [w:] *W kręgu inspiracji kantowskich*, red. R. Kozłowski, Poznań 1983.
- G. Arlt, *Subjektivität und Wissenschaft. Zur Psychologie des Subjekts bei Natorp und Husserl*, Königshausen und Neumann 1985.
- E. von Aster, *Neukantianismus und Hegelianismus. Eine philosophische Parallele*, [w:] *Münchener Philosophische Abhandlungen*, hrsg. A. Pfänder, Leipzig 1911.
- M. Ba l-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Kraków 1996.
- D. Baumgardt, *Cassirer and the Chaos in Modern Ethics*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- D. Baumgardt, *Ernst Cassirer und die moderne Wissenschaftslage*, „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”, 11, 1959.
- A. G. Baumgarten, *Aesthetica*, impens. I. C. Kleyb 1750.
- R. Becker, *Paradigmen zu einer Dramaturgie der Kultur. Cassirers Auseinandersetzung mit Simmels Kulturkritik im Licht der „Basisphänomene”*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten”*, hrsg. R. L. Fetz und S. Ullrich, Hamburg 2008.
- R. Becker, *Der menschliche Standpunkt. Perspektiven und Formationen des Anthropomorphismus*, Frankfurt a.M. 2011.
- Ch. Bermes, *Ernst Cassirer und Edmund Husserl Frage nach dem Sinn. Eine Frage – zwei Antworten*, [w:] *Sinn – Geltung – Wert. Neukantische Motive in der modernen Kulturphilosophie*, hrsg. Ch. Krijnen, E. W. Orth, Würzburg 1998.
- Ch. Bermes, *Philosophie der Bedeutung – Bedeutung als Bestimmung und Bestimmbarkeit. Eine Studie zu Frege, Husserl, Cassirer und Hönlingswald*, Würzburg 1997.
- D. Bidney, *The Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Its Significance in Relation to the History of Anthropological Thought*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.

- B. Blanschard, *Review of An Essay on man by Ernst Cassirer*, „Philosophical Review” 54, 1945.
- S. Bonacchi, *Carl Stumpf: Leben, Werk und Wirkung*, „Gestalt Theory”, Vol. 31, No.2, 2009.
- M. Bonecki, J. Duraj, *Johann Gustav Droysen – między historią a polityką*, [w:] J. G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Bydgoszcz 2012.
- M. Bösch, *Das Netz der Kultur. Der Systembegriff in der Kulturphilosophie Ernst Cassirers*, Würzburg 2004.
- S. Bradley, *Gestalt Principles: How Are Your Designs Perceived?* (2010), [w:] <http://www.vanseodesign.com/web-design/gestalt-principles-of-perception/> (21.02.2013).
- F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999.
- S. Brzozowski, *Herman Cohen. System der Philosophie*, „Przegląd Filozoficzny”, 1903, z. 2.
- H. Buczyńska-Garewicz, *Cassirer*, Warszawa 1963.
- K. Bühler, *Teoria języka. O językowej funkcji przedstawiania*, przeł. J. Koźbiał, Kraków 2004.
- J. Burckhardt, *Kultura odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1961.
- Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, hrsg. D. Kaegi, E. Rudolph, Hamburg 2002.
- R. Carnap, *Język fizyczny jako uniwersalny język nauki*, przeł. L. Kopciuch [w:] *Spór o zdania protokolarne. Erkenntnis i Analysis 1932–1940*, red. A. Koterski, Warszawa 2000.
- R. Carnap, *Logiczna struktura świata*, przeł. P. Kawalec, Warszawa 2011.
- T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981.
- Choi K.-S., *Im Dialog mit den Wissenschaften. Phänomenologische und neukantianische Wissenschaftsphilosophie bei Husserl und Cassirer*, Würzburg 2007.
- Choi K.-S., *Phenomenology without ‘Phenomenon’ – Ernst Cassirer’s Case*, „Filozofia” 64, 2009, No. 3.
- H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterter Auflage* [w:] tenże, *Werke*, t. 5, Hildesheim 1984.
- H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877.
- H. Cohen, *Kantowska teoria doświadczenia*, przeł. A. Noras, Kęty 2012.
- H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907.

- H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1914.
- H. Cohen, *Die Platonische Ideenlehre Psychologisch Entwickelt*, „Zeitschrift für Völkerpsychologie“, 1866.
- H. Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte*, [w:] tenże, *Werke*, t. 5, Hildesheim 1984.
- M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu: poznanie jako pytanie*, „Studia Filozoficzne” nr 2, 1987.
- M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu: problem obiektywności*, „Studia Filozoficzne” nr 4, 1986.
- M. Czarnawska, *Marburska teoria bytu: przedmiot jako niewiadoma poznania*, „Studia Filozoficzne” nr 7, 1986.
- Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854–1961, (<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>).
- W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Leipzig/ Berlin 1923.
- W. Dilthey, *Budowa świata historycznego w naukach humanistycznych*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, Gdańsk 2004.
- W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert*, [w:] tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig/Berlin 1914.
- Dilthey und Cassirer. Die Deutung der Neuzeit als Muster von Geistes- und Kulturgeschichte*, hrsg. Th. Leinkauf, Hamburg 2003.
- J. G. Droysen, *Zarys historyki*, przeł. M. Bonecki i J. Duraj, Bydgoszcz 2012.
- Ph. Dubach, „Symbolische Prägnanz” – *Schlüsselbegriff in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen?*, [w:] *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers, Hamburg 1995.
- Dziedzictwo Kanta. Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.
- Ch. V. Ehrenfels, *Über ‘Gestaltqualitäten’*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, 14, 1890.
- Ch. V. Ehrenfels, *Gestalt Level and Gestalt Purity*, trans. B. Smith, [w:] *Foundations of Gestalt Theory*, ed. by B. Smith, Munich and Vienna 1988.
- L. Embree, *Merleau-Ponty’s Examination of Gestalt Psychology*, „Research in Phenomenology”, Vol. 10, 1980.
- Encyclopedia of the Social Science*, Vol. 6, New York 1931.
- S. A. Erickson, *Cassirer’s Dialectic. A Critical Discussion*, „Idealistic Studies”, 4, 1974.

- Ernst Cassirers *Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, hrsg. D. Frede und R. Schmucker, Darmstadt 1997.
- M. Ferrari, *Sources for the History of the Concept of Symbol from Leibniz to Cassirer*, [w:] *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*, ed. M. Ferrari, I. o. Stamatescu, New York, Berlin, Heidelberg 2002.
- R. L. Fetz, *Forma formata – forma formans. Zur historischen Stellung und systematischen Bedeutung von Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten*, hrsg. R. L. Fetz, S. Ullrich, Hamburg 2008.
- D. Fiset, *Stumpf and Husserl on Phenomenology and Descriptive Psychology*, „Gestalt Theory”, Vol. 31, No. 2, 2009.
- W. Flach, *Das Problem der transzendentalen Deduktion: seine Exposition in der Kritik der reinen Vernunft und seine Wiederaufnahme im Neokantianismus der Sudwestdeutschen Schule*, [w:] *Materialien zur Neokantianismus-Diskussion*, hrsg. von H.-L. Ollig, Darmstadt 1987.
- Foundations of Gestalt Theory*, ed. by B. Smith, Munich and Vienna 1988.
- G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*, „Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik”, 100, 1892, s. 25–50; wydanie polskie: *Sens i znaczenie*, przeł. B. Wolniewicz, [w:] G. Frege, *Pisma semantyczne*, Warszawa 1977.
- M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Chicago and La Salle 2000.
- T. Gadacz, *Filozofia XX wieku. Nurty, t. 2: Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*, Kraków 2009.
- H. - G. Gadamer, *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps, Festrede zum 100. Geburtstag gehalten am 24. Januar 1954 in der Universität Marburg*, [w:] P. Natorp, *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp*, Hamburg 1958.
- H. - G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- D. Gawronsky, *Ernst Cassirer: His Life and His Work*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- D. Gawronsky, *Cassirer's Contribution to the Epistemology of Physics*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- A. Gelb, *Die 'Farbenkonstanz' der Sehdinge*, [w:] *Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie. Mit Berücksichtigung der experimentellen Pharmakologie*, hrsg. v. A. Th. J. Bethe u. a., Bd. XII, Berlin 1929.
- A. Gelb, K. Goldstein, *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle*, Leipzig 1920.

- P. Giesecke, *Kant und der Sozialismus. Studien zum marburger Neukantianismus, philosophischen Kritizismus und kritischen Rationalismus*, München 1990.
- V. Giroud, *How the Cassirer Papers Came to Yale*, [w:] *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, ed. C. Hamlin and J. M. Krois, New Heaven 2004.
- B. Gloc-Nierubliszewska, *Terapia Gestalt a pedagogika*, „Rocznik Edukacji Alternatywnej”, 2003, nr 1.
- J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre*, [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 13, Hamburg 1948.
- J. W. Goethe, *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 12: *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen*, hrsg. H. von Einem u.a., Hamburg 1960.
- J. W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, Warszawa 1968.
- J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen* [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 12: *Schriften zur Kunst, Schriften zur Literatur, Maximen und Reflexionen*, hrsg. H. von Einem u.a., Hamburg 1960.
- J. W. Goethe, *Refleksje i maksymy*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1977.
- J. W. Goethe, *Zur Morfologie*, [w:] *Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, Bd. 13, Hamburg 1948.
- K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Den Haag 1934.
- T. Göller, *Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 45, 1991.
- E. Grisebach, *Interpretation oder Destruktion? Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers 'Kant und das Problem der Metaphysik'*, „Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte”, 8, 1930.
- A. Gurwitsch, *Phänomenologie der Thematik und des reinen Ich: Studien über Beziehungen von Gestalttheorie und Phänomenologie*, „Psychologische Forschung”, 12, 1929.
- J. Habermas, *Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i 'Biblioteka Warburga*, [w:] tenże, *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2004.
- H. Hamburg, *Cassirer's Conception of Philosophy*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.

- H. Hamburg, *Kant, Cassirer and the Concept of Space*, „Tulane Studies in Philosophy” 3 (1954).
- J. Hansson, S. Nordin, *Ernst Cassirer: The Swedish Years*, Bern 2006.
- W. Hanuszkiewicz, *Filozofia Hermanna Cohena w perspektywie sporu o jedność metody transcendentalnej*, Warszawa 2011.
- W. Hanuszkiewicz, *Spór pomiędzy Husserlem i Natorpem oraz jego znaczenie dla rozwoju fenomenologii i neokantyzmu*, „Przegląd Filozoficzny”, nr 4, 2009 (72).
- N. Hartmann, *Philosophische Grundfragen der Biologie*, Göttingen 1912.
- N. Hartmann, *Systembildung und Idealismus*, [w:] *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag (4.Juli 1912) dargebracht*, Berlin 1912.
- N. Hartmann, *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958.
- R. S. Hartman, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, t. 1–2, Warszawa 1963.
- M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007.
- M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989.
- M. Heidegger, *Rezension von Ernst Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II, *Das mythische Denken*, „Deutsche Literaturzeitung” 21, 1928.
- H. von Helmholtz, *Schriften zur Erkenntnistheorie*, hrsg. Ecker Bonk, Wien 1997.
- H. von Helmholtz, *Handbuch für physiologischen Optik*, Hamburg/Leipzig 1896.
- Ch. W. Hendel, *Ernst Cassirer*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- E. Hering, *Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn*, [w:] *Handbuch der gesamten Augenheilkunde*, hrsg. v. Th. Axenfeld, A. Elschnig, Bd. III: *Physiologische Optik*, Berlin 1925.
- G. Heymans, *Zur Cassirerischen Reform der Begriffslehre*, „Kant-Studien”, 1928, z. 1/2.
- H. Holzhey, *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, [w:] tenże, *Cohen und Natorp*, t. 2, Basel 1986.
- H. Holzhey, *Ursprung und Einheit*, [w:] tenże, *Cohen und Natorp*, t. 1, Basel 1986.

- R. Hönigswald, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigem Werk*, „Deutsche Literaturzeitung”, 45 (9. November 1912).
- J. Hubbert, *Transzendental und empirische Subjektivität in der Erfahrung bei Kant, Cohen, Natorp und Cassirer*, Frankfurt/M. 1993.
- W. v. Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, przeł. E. Kowalska, Lublin 2001.
- D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977.
- E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1967.
- E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna. Próba krytyki rozumu logicznego*, przeł. G. Sowiński, Warszawa 2011.
- E. Husserl, P. Natorp, *Korespondencja (wybór)*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Przegląd Filozoficzny”, nr 4, 2009 (72).
- A. Hütteman, *Heinrich Hertz and the Concept of a Symbol*, [w:] *Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*, ed. M. Ferrari, I. o. Stamatescu, New York, Berlin, Heidelberg 2002.
- Idea transcendentalizmu od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Soin, Warszawa 2011.
- K. - N. Ihmig, *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des «Erlanger Programms»*, Hamburg 1997.
- S. Ikonen, *Cassirer's Critique of Culture. Between the Scylla of Lebensphilosophie and the Charybdis of the Vienna Circle*, „Synthese”, Vol. 179, no. 1, March 2011.
- S. Itzkoff, *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*, London 1997.
- W. James, *Does “Consciousness” exist?*, [w:] *Essays in Radical Empiricism*, London 1912.
- I. Jenkins, *Logical Positivism, Critical idealism, and the Concept of Man*, „Journal of Philosophy” 47, 1950.
- G. Kahl-Furthmann, *Subjekt und Objekt. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Kant'schen Kopernikanischen Wendung*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 7, 1953.
- I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1–2, Warszawa 1986 [KCR].
- I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986.
- I. Kant, *Logika. Podręcznik do wykładów*, przeł. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005.

- I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* [w:] *Kant-Werke*, t. 9, Frankfurt/M. 1977.
- I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993.
- I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984.
- Karteziusz, *Rozprawa o metodzie*, przeł. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1994.
- F. Kaufmann, *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- F. Kaufmann, *Cassirer's Theory of Scientific Knowledge*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- M. Kazimierczak, *Wczesny neokantyzm*, Poznań 1999.
- I. Kern, *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag 1964.
- J. Kiersnowska-Suchorzewska, *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny”, 1937, nr 4.
- W. Kinkel, *Paul Natorp und der kritische Idealismus. Zum 70. Geburtstag Natorps*, „Kantstudien”, 28, 1923.
- F. Klein, *Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen*, Erlangen 1872.
- H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis Kant*, Marburg 1920.
- Th. Knoppe, *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers*, Hamburg 1992.
- Th. Knoppe, *Idee und Urphänomen. Zur Goethe-Rezeption Ernst Cassirers*, [w:] *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers, Hamburg 1995.
- K. Koffka, *Gestalt*, [w:] *Encyclopedia of the Social Science*, Vol. 6, New York 1931.
- K. Koffka, *Die Grundlagen der Psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie*, Osterwieck am Harz 1921.
- K. Koffka, *Perception: An introduction to the Gestalt-theorie* (1922), „Psychological Bulletin”, 19, 1922, 531–585, <http://psychclassics.yorku.ca/Koffka/Perception/perception.htm> (21.02.2013).
- K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, New York 1935.
- W. Köhler, *Die psychischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand. Eine naturphilosophische Untersuchung*, Brunswik 1920.
- K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/Main 1986.

- G. Kreis, *Cassirer und die Formen des Geistes*, Berlin 2010.
- J. M. Krois, *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, „Revue de Métaphysique et de Morale”, 97, No. 4, 1992.
- J. M. Krois, *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*, „Philosophy and Rhetoric” 16, 1983.
- J. M. Krois, *Cassirer: Symbolic Forms and History*, New Heaven and London 1987.
- J. M. Krois, *Ernst Cassirer 1874–1945. Eine Kurzbiografie*, [w:] ECN16.
- J. M. Krois, *Ernst Cassirer in Sweden*, „NORDEUROPAforum. Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur”, 2/2003.
- J. M. Krois, *Ernst Cassirer's Philosophy of Biology*, „Sign Systems Studies”, Vol. 32, 1/2, 2004.
- J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt/M. 1988.
- J. M. Krois, *Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret*, [w:] *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers, Hamburg 1995.
- J. M. Krois, *Verene and Cassirer: on New Beginnings*, „Clio” 1994.
- J. M. Krois, D. Ph. Verene, *Introduction*, [w:] E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 4: *The metaphysics of Symbolic Forms. Including the Text of Cassirer's Manuscript on Basis Phenomena*, New Heaven 1996.
- Z. Kuderowicz, *Ernst Cassirer jako filozof kultury*, [w:] *Filozofia współczesna*, t. 2, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1990.
- Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers, Hamburg 1995.
- Kurt Goldstein, 1878–1965, The Reach of the Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein*, ed. M. L. Simmel, New York 1968.
- F. A. Lange, *Historia filozofii materialistycznej i jej znaczenia w teraźniejszości*, przeł. A. Świętochowski (t. 1) i F. Jezierski (t. 2), Warszawa 1881.
- S. K. Langer, *On Cassirer's Theory of Language and Myth*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten*, hrsg. R. L. Fetz, S. Ullrich, Hamburg 2008.
- G.W. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, ed. and comm. by G.Ch. Stellwagen, 1740.

- G. W. Leibniz, *Philosophische Werke* Band 1: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I*, Übersetzt von A. Buchenau, mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von E. Cassirer, Hamburg 1996.
- G. W. Leibniz, *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, [w:] tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, Warszawa 1969.
- K. Lewin, *Cassirer's Philosophy of Science and the Social Sciences*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- O. Liebmann, *Kant und Epigonen*, Berlin 1912.
- J. R. Lindgren, *Cassirer's Theory of Concept Formation*, „The New Scholasticism” 42, 1968.
- T. Lipps, *Grundzüge der Logik*, Hamburg/Leipzig 1893.
- T. Lipps, *Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze*, Leipzig 1902.
- D. R. Lipton, *Ernst Cassirer: The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914–1933*, Toronto 1976.
- A. Lisak, *Filozofia transcendentalna między Heglem i Heideggerem, Od teorii poznania do ontologii*, Gdańsk 2012.
- S. G. Lofts, *The Historical and Systematic Context of the Logic of the Cultural Sciences*, [w:] E. Cassirer, *Logic of the Cultural Sciences*, trans. S. G. Lofts, New Heaven and London 2000.
- R. Luccio, *Gestalt Psychology and Cognitive Psychology*, „Humana.Mente Journal of Philosophical Studies”, 2011, Vol. 17.
- S. Luft, *Natorp, Husserl und das Problem der Kontinuität von Leben, Wissenschaft und Philosophie*, „Phänomenologische Forschungen”, 2006.
- S. Luft, *Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity*, [w:] *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R. Makkreel and S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010.
- Neokantyzm*, tłum. i wyb. B. Borowicz-Sierocka, Cz. Karkowski, Wrocław 1984.
- Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras i T. Kubalica, Katowice 2011.
- E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa 2009.
- N. Mähli, *Symbolische Form*, [w:] *Handbuch Kulturphilosophie*, hrsg. von Ralf Konersmann, Stuttgart/Weimar 2012.
- R. A. Makkreel, *Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantian: On the Conceptual Distinctions between Geisteswissenschaften and Kulturwis-*

- senschaften, [w:] *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R. A. Makkreel and S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010.
- Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, hrsg. H. Holzhey, Basel/Stuttgart 1986.
- S. Marc k, *Am Ausgang des jüngerer Neukantianismus*, „Archiv für Philosophie” 3, 1949.
- Substanz- und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie*, Tübingen 1925.
- K. Marc -Wogau, *Inhalt und Umfang des Begriffs. Beitrag zur Theorie des Begriffs*, Uppsala/Leipzig 1936.
- K. Marc -Wogau, *Der Symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers*, „Theoria” 2, 1936.
- W. Marx, *Die Philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Herman Cohens*, „Zeitschrift für philosophische Forschung” 18 (1964).
- W. Marx, *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1977.
- Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, hrsg. H.-L. Ollig, Darmstadt 1987.
- J. Melibruda, *Teoria i praktyka terapii Gestalt*, Warszawa 2009.
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa 2001.
- M. Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, Paris 1949.
- Ch. Möckel, *Cassirers “Basisphänomene” – eine Synthese von Goethes „Urphänomenen” und Carnaps „Basis” der Konstitutionssysteme?*, „Cassirer Studies” III, 2010.
- Ch. Möckel, *Phänomenologische Begriffe bei Ernst Cassirer. Am Beispiel des Terminus ‘symbolische Ideation’*, „Logos & Episteme. An International Journal of Epistemology”, 1/1, 2010.
- Ch. Möckel, *Hegels Phänomenologie des Geistes als Vorbild für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Hegels ‘Phänomenologie des Geistes’ heute*, hrsg. A. Arndt, E. Mueller, Berlin 2004.
- K. Mulligan, B. Smith, *Mach and Ehrenfels: The Foundations of Gestalt Theory*, [w:] *Foundations of Gestalt Theory*, ed. by B. Smith, Munich and Vienna 1988.
- D. J. Murray, *Gestalt Psychology and the Cognitive Revolution*, New York 1995.
- P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen 1912.
- P. Natorp, *Filozofia*, [fragment *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*] przeł. J. Ożarowski, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, red. B. Baczkowski, s. 151–168, Warszawa 1965.

- P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888.
- P. Natorp, *Kant a szkoła marburska*, przeł. A. Noras, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- P. Natorp, *Logik. Grundlegung und logischer Aufbau der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft*, Marburg 1904.
- P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1923.
- P. Natorp, *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus*, Göttingen 1911.
- P. Natorp, *Philosophische Systematik. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hans Natorp*, Hamburg 1958.
- P. Natorp, *O obiektywnym bądź subiektywnym ugruntowaniu poznania*, przeł. W. Marzęda, [w:] *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. Noras, T. Kubalica, Katowice 2011.
- P. Natorp, *Vorlesungen über praktische Philosophie*, Erlangen 1925.
- P. Natorp, *Zur Frage der logischen Methode. Mit 'Beziehung auf Edmund Husserls 'Prolegomena zur reinen Logik', 'Kantstudien'*, 6, 1901.
- Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. R. A. Makkreel, S. Luft, Bloomington and Indianapolis 2010.
- H. Noack, *Ernst Cassirer zur Würdigung seines Werkes*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 8, 1954.
- A. Noras, *Historia neokantyzmu*, Katowice 2012.
- A. Noras, *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
- H. - L. Ollig, *Der Neukantianismus*, Stuttgart 1979.
- H. - L. Ollig, *Neukantianismus. Texte der Marburger und der Südwestdeutschen Schule, Ihrer Vorläufer und Kritiker*, Stuttgart 1982.
- Online Etymology Dictionary*, © 2001–2013 Douglas Harper (www.etymonline.com, 21.05.2013).
- E. W. Orth, *Ernst Cassirer zwischen Kulturphilosophie und Kulturwissenschaften. Ein terminologisches Problem?*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten”*, hrsg. R. L. Fetz und S. Ullrich, Hamburg 2008.
- E. W. Orth, *The Modern Concept of Culture as Indicator of a Metaphysical Problem*, [w:] *Symbolic Forms and Cultural Studies. Ernst Cassirer's Theory of Culture*, ed.: C. Hamlin, J. M. Krois, New Heaven 2004.
- E. W. Orth, *Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen*

- Formen*, hrsg. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt am Main 1988.
- E. W. Orth, *Das Verhältnis von Cassirer und Dilthey mit Blick auf Georg Misch*, „Dilthey-Jahrbuch”, 12, 1999/2000.
- E. W. Orth, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 1996.
- J. Ożarowski, *Droga rozwojowa marburskiej doktryny etycznej*, Warszawa 1998.
- J. Ożarowski, *Metoda transcendentálna a problem poznania syntetycznego w szkole marburskiej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 5, 1959.
- J. Ożarowski, *Natorp – filozof konsekwencji*, [w:] *Filozofia i socjologia XX wieku*, cz. 2, red. B. Baczeko, s. 131–150, Warszawa 1965.
- E. Paczkowska-Łagowska, *Logos życia. Filozofia hermeneutyczna w kręgu Wilhelma Diltheya*, Gdańsk 2000.
- H. Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biografie*, Darmstadt 1995.
- H. Paetzold, *Ernst Cassirer zur Einführung*, Hamburg 1993.
- P. Parszutowicz, *Ernst Cassirer i „deontologizacja nauki”* [w:] „Archai”, t. 1 – *Filozofia a nauka*, red. M. Czarnocka, Warszawa 2011.
- P. Parszutowicz, *Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera. Suplement: o metafizyce*, [w:] *Język, rozumienie, komunikacja. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Bolesława Andrzejewskiego*, red. M. Domaradzki, E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2011.
- P. Parszutowicz, *Filozofia jako krytyka poznania. O metodzie filozofii Ernsta Cassirera*, Warszawa 2013 [w druku].
- P. Parszutowicz, *Historia filozofii jako historia problemu poznania – propozycja Ernsta Cassirera*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 54, 2009.
- P. Parszutowicz, *Idea krytyki poznania w filozofii Ernsta Cassirera*, [w:] *Idea transcendentalizmu. Od Kanta do Wittgensteina*, red. P. Parszutowicz i M. Sojn, Warszawa 2011.
- P. Parszutowicz, *The Idea of Transcendental Philosophy in the Light of the Kantian Aggregate and System Opposition*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 58, 2013 [w druku].
- P. Parszutowicz, *Marburska filozofia krytyczna wobec psychologizmu*, „Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr 23, 2011.
- P. Parszutowicz, *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, nr 1 (61), 2007.

- P. Parszutowicz, *O istocie dogmatyzmu z punktu widzenia filozofii krytycznej*, [w:] *Kant a metafizyka*, red. N. Leśniewski, J. Rolewski, Toruń 2010.
- P. Parszutowicz, *Pojęcie przedmiotu poznania w filozofii krytycznej*, [w:] *Kant i kantyzy. Szkice z filozofii krytycznej*, red. P. Parszutowicz, Gdańsk 2008.
- P. Parszutowicz, *Substancja jako funkcja. Krytyczne pojęcie substancjalności i problem syntezy a priori*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 56, 2011.
- Ch. S. Peirce, *On a New List of Categories* [w:] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1, eds. Ch. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge 1931.
- Ch. S. Peirce, *One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and of Nature*, [w:] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vol. 1, eds. Ch. Hartshorne and P. Weiss, Cambridge 1931.
- J. Piaget, *Narodziny inteligencji dziecka*, Warszawa 1966.
- R. Piłat, *Czy istnieje świadomość?*, Warszawa 1993.
- Platon, *Dialogi*, t. 1–2, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Listy*, przeł. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- Platon, *Państwo, Prawa*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999.
- M. Plümacher, *Wahrnehmung, Repräsentation und Wissen. Edmund Husserls und Ernst Cassirers Analysen zur Struktur des Bewusstseins*, Berlin 2004.
- M. Plümacher, *Gestaltpsychologie und Wahrnehmungstheorie bei Ernst Cassirer*, [w:] *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, hrsg. E. Rudolf, I. O. Stamatescu, Hamburg 1997.
- S. Poggi, *Cassirers Auseinandersetzung mit dem gestaltpsychologischen Ansatz*, [w:] *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, hrsg. E. Rudolph, B.-O. Küppers, Hamburg 1995.
- A. Poma, *Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phänomenologie der Erkenntnis*, [w:] *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hrsg. H.-J. Braun, H. Holzhey, E. W. Orth, Frankfurt am Main 1988.
- A. Przyłębski, *Natorp Paul: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme*, [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 5, red. B. Skarga, PWN, Warszawa 1997.
- B. Recki, *Kultur als Praxis: eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004.
- J.-P. Regelman, *Die Stellung der Biologie in den neukantianischen Systemen von Ernst Cassirer und Nicolai Hartmann*, „Acta Biotheoretica” 1979, Vol. 28, 3.

- H. Rickert, *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen 1929.
- H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910.
- J. Rolewski, *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.
- J. Rolewski, *Prawda transcendentálna i prawda empiryczna w Kantowskiej teorii poznania*, [w:] *Wokół filozofii logicznej*, red. J. Malinowski i A. Pietruszczak, Toruń 2004.
- J. Rolewski, *Rozum, nauka, świat przeżywany. Studium z późnego Husserla*, Toruń 1999.
- L. Rosenstein, *Some Metaphysical Problems of Cassirer's Symbolic Forms*, „Man and World”, Vol. 6, No. 3, September, 1973.
- E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, München 1965.
- F. Schaub, *Die Umwandlung des Substanzbegriffs zum Funktionsbegriff in der Marburger Schule*, Kassel 1914.
- F.W.J. Schelling, *System idealizmu transcendentálnego*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1979.
- H. Schmitz, *Von der „Kritik der historischen Vernunft“ zur „Kritik der Kultur“*. *Über die Nähe der Projekte von Wilhelm Dilthey und Ernst Cassirer*, Würzburg 2006.
- H. Schnädelbach, *Filozofia w Niemczech 1831–1933*, przeł. K. Krzymieniowa, Warszawa 1992.
- H. Schneider, *Die Einheit als Grundprinzip der Philosophie P. Natorps*, Tübingen 1936.
- S. Schwarzschild, *Judaism in the Life and Work of Ernst Cassirer*, „Il Cannocchiale” 1–2, 1991.
- O. Schwemmer, *Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1998.
- P. Schulthess, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin 1981.
- H. Siebeck, *Goethe als Denker*, Stuttgart 1905.
- U. Sieg, *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*, Würzburg 1994.
- J. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 1977.
- J. Siemek, *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, [w:] *Dziedzictwo Kanta, Materiały z sesji kantowskiej*, red. J. Garewicz, Warszawa 1976.

- R. Silverstone, *Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss: Two Approaches to the Study of Myth*, „Archives de sciences sociales des religions”, 21, nr 41, 1976.
- Sinn, Geltung, Wert. Neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie, hrsg. Ch. Krijnen, E. W. Orth, Würzburg 1998.
- E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton and Oxford 2009.
- E. Skidelsky, *From Epistemology to Cultural Criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer*, „History of European Ideas” 29, 2003.
- H. R. Smart, *Cassirer's Theory of Mathematical Concepts*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Warszawa 1988.
- B. Spinoza, *Etyka: w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. I. Myślicki; na nowo oprac. L. Kołakowski, Warszawa 2010.
- E. Stamm, *Logiczne podstawy nauk matematycznych*, „Przegląd Filozoficzny” 1911, z. 2.
- W. Stegmayer, *Substanz. Grundbegriff der Metaphysik*, Stuttgart 1977.
- I. K. Stephens, *Cassirer's Doctrine of the A Priori*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- T. Stockhausen, *Die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg: Architektur, Einrichtung und Organisation*, Hamburg 1992.
- I. Strensky, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss, and Malinowski*, Iowa 1987.
- C. Stumpf, *Über den psychologischen Ursprung des Raumvorstellung*, Leipzig 1873.
- C. Stumpf, *Tonpsychologie*, 2 tomy, Leipzig 1883.
- W. C. Swabey, *Cassirer and Metaphysics*, [w:] *The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P. A. Schlipp, Illinois 1973.
- Symbol a rzeczywistość*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1996.
- Symbol and Physical Knowledge. On the Conceptual Structure of Physics*, ed. M. Ferrari, I. O. Stamatescu, New York, Berlin, Heidelberg 2002.
- Symbol. Grundlagentexte aus Ästhetik, Poetik und Kulturwissenschaft*, hrsg. F. Berndt, H. J. Drüght, Suhrkamp 2009.
- M. Szulakiewicz, *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.
- B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania*, Kraków 1998.
- M. Święcicka, *Cassirer Ernst: Die Philosophie der symbolischen Formen. Die Sprache. Das mythische Denken. Phänomenologie der Erkenntnis*,

- [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, red. B. Skarga, Warszawa 1996.
- M. Świącicka, *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1982, t. 28, s. 3–25.
- M. Świącicka, *Kantowskie a priori w filozofii niemieckiej lat sześćdziesiątych XIX w.*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, t. 22.
- M. Świącicka, *Kantowskie a priori w interpretacji H. Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1980, t. 26.
- W. Tatariewicz, *Szkoła marburska i jej idealizm (W setną rocznicę marburskiej dysertacji Profesora Władysława Tatariewicza)*, red. P. Parzutowicz, Kęty 2010.
- M. Tempczyk, *Teoria względności w oczach kantysty*, [w:] E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina*, Kęty 2006.
- The Philosophy of Ernst Cassirer*, red. P.A. Schipp, Illinois 1973.
- F. Tocciafondi, *Stumpf and Gestalt Psychology: Relations and Differences*, „Gestalt Theory”, Vol. 31, No. 2, 2009.
- T. Tomaszewski, *Główne idee współczesnej psychologii*, Warszawa 1998.
- T. Tomaszewski, *Problemy i kierunki współczesnej psychologii*, Warszawa 1968.
- J. B. Trapp, *Abv Warburg, His Library and the Warburg Institute*, „Historiography and Theory – Theoretische Geschichte”, Vol. 13, 1986, nr 2.
- B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997.
- J. v. Uexküll, *Die Lebenslehre*, Potsdam/Zürich 1930.
- J. v. Uexküll, *Theoretische Biologie*, Berlin 1920.
- J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1921.
- S. Ullrich, *Der Geist als Prinzip des Bildens bei Ernst Cassirer*, [w:] *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers Nachgelassenen Manuskripten und Texten*, hrsg. R. L. Fetz, S. Ullrich, Hamburg 2008.
- S. Ullrich, *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, Hamburg 2010.
- D. Ph. Verene, *Cassirer's View of Myth and Symbol*, „The Monist”, 50:4, October 1966.
- D. Ph. Verene, *Cassirer's Metaphysics*, [w:] *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, ed. J.A. Barash, Chicago 2008.
- D. Ph. Verene, *The Development of Cassirers Philosophy*, [w:] T. I. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms. A philosophical Commentary*, New Heaven 2001.

- D. Ph. Verene, *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, „Journal of the History of Ideas”, 30:1, Jan.-Mar. 1969.
- D. Ph. Verene, *Memory and Imagination: Hegel, Vico, Cassirer*, „Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History”, 23, 1994.
- D. Ph. Verene, *Vico's Influence on Cassirer*, „New Vico Studies”, vol. 3, 1985.
- G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1966.
- Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, hrsg. E. Rudolf, I. O. Stamatescu, Hamburg 1997.
- E. Weck, *Der Erkenntnisbegriff bei Paul Natorp*, Bonn 1914.
- M. Wertheimer, *Experimentelle Studien über das Sehen von Bewegung*, „Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane”, 1. Abteilung, „Zeitschrift für Psychologie”, Bd. 61. Heft 1, Leipzig 1912.
- M. Wertheimer, *Über Gestalttheorie*, „Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache” 1, 39–60, 1925.
- M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt I*, „Psychologische Forschung”, 1922, 1.
- M. Wertheimer, *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt II*, „Psychologische Forschung”, 1923, 4.
- W. Windelband, *Historia i przyrodoznawstwo* (Mowa rektorska, Straburg 1984), przeł. Cz. Karkowski, [w:] *Neokantyzm*, tłum. i wyb. tekstów: B. Borowicz-Sierocka i Cz. Karkowski, Wrocław 1984.
- G. Wolandt, *Cassirers Symbolbegriff und die Grundproblematik der Geisteswissenschaften*, „Zeitschrift für philosophische Forschung”, 18:4, 1964.
- H. Wölfflin, *Podstawowe pojęcia historii sztuki. Problem rozwoju stylu w sztuce nowożytnej*, przeł. D. Hanulanka, Gdańsk 2006.
- Ch. von Wolzogen, *Die autonome Relation: zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps; ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation*, Würzburg 1984.
- D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012.
- G. Zöller, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, Berlin 1984.
- J. Żelazna, *Skończone poznanie ludzkie w filozofii Spinozy*, Toruń 1995.
- M. Żelazny, *Hegłowska filozofia ducha*, Toruń 2000.
- M. Żelazny, *Źródłowy sens pojęcia estetyka*, Toruń 1994.
- W. Żłobicki, *Gestalt a pedagogika*, „Gestalt” 2003, nr 2–3.
- W. Żłobicki, *Pedagogika Gestalt jako nurt pedagogiki humanistycznej*, [w:] *Nauki pedagogiczne we współczesnej humanistyce*, red. M. Prokosz, Toruń 2002.

Przemysław Parszutowicz

Phenomenology of symbolic forms

Basic concepts and inspirations of Ernst Cassirer's "late" philosophy

A summary

This monograph reconstructs the system of Ernst Cassirer's later philosophy. It is structured along the lines of the author's three convictions: that Cassirer's philosophy represents a coherent unity, that it was developed for decades and – last but not least – that its objective was to establish the systematic “logic of cultural sciences”. The term ‘logic’ is used in its specific neo-Kantian meaning. It denotes a system of principles that constitute the conditions of possibility of scientific knowledge, in this case concerning cultural phenomena. Its most mature articulation can be found in the philosopher's crowning achievement published at the pinnacle of his academic career, *Philosophy of Symbolic Forms*. The presented monograph focuses mainly on the last two volumes of the aforementioned work and his, until very recently, unpublished manuscripts referred commonly as *Nachlass*. Ernst Cassirer's philosophy is analyzed against the backdrop of the rival philosophical stances of the time, when Cassirer elaborated his own philosophical system centered on the concept of symbolism.

The monograph is divided into three parts. In the introduction and the first chapter, the influence of Hermann Cohen's philosophy on the Cassirer's idea of the logic of cultural sciences is discussed. Although Cassirer gradually distanced himself intellectually from Cohen, he retained several important features of Cohen's rendition of Kant's philosophy. One should especially mention the fundamental assumption of the Marburg School of neo-Kantianism regarding the systematic character of the forms of cognition. It claims that knowledge has to be perceived holistically as a transcendently ordered structure, in which the conditions of appearing of the scientific fact and the whole sphere of objects are defined. In Cassirer's terminology one ought to speak about the primacy of function over the object. Cassirer nevertheless shifted his attention towards the research focused primarily on the processes of symbolization (unlike Marburg School, he was particularly interested not in the purely logical but nonlogical sphere, i.e., the sphere of spiritual and cultural activity) and engaged in the series of polemics with other influential philosophers of culture at the turn of the 20th century (Simmel, Burckhardt, Dilthey), arguing with them from the unorthodox neo-Kantian position.

In the second part of the monograph, less known facets of Cassirer's philosophy are discussed, i.e. his fascination with Husserl's phenomenology and the influence of *Gestalt* psychology (Wertheimer, Köhler, Koffka, Goldstein). Cassirer dubbed his *Philosophy of Symbolical Forms* „phenomenology of culture”, thus signaling his interest in investigating the realm of culture by means of „idealizing abstraction”. In order to accomplish this project, Cassirer introduces the concept of symbolic pregnancy. It is defined as a tendency of the process of perception to reach the level of the utmost simplicity and typicality of the perceived phenomenon, as a drive for attaining the form of the phenomenon that most appropriately encapsulates its specificity. By introducing this concept, Cassirer emphasizes the fact that the most distinctive feature of cultural sciences (procedure of decoding the content of cultural objects) consists of identification of the investigated phenomenon as a mere element of some meaningful whole. The perceived manifestation of the cultural content (our experience

of the object) is “pregnant with meaning”. Cassirer thus determines the peculiarity of his own philosophy of culture and its methodological and objective autonomy. The symbolic form is an *a priori* condition of possibility of experiencing the given phenomenon but it is its intuitive content itself that contains the possibility of the holistic interpretation. Symbolic pregnancy is therefore the distinctive function of the consciousness, the ideal nexus and point of reference of the particular phenomenon – here and now perceived – to a certain characteristic entirety of meaning.

The third chapter, entitled the “Metaphysics of symbolic forms”, discusses the fourth volume of the *Philosophy of Symbolic Forms* and reconstructs Cassirer’s endeavor to build a certain type of metaphysics. Cassirer reintroduces into his philosophical discourse the notion of primal or basis phenomena, which compose the class of phenomena irreducible to any kind of aprioristic function or faculty of mind. The introduction of the basis phenomenon (derived from the works of Goethe) is necessary in order to explain and substantiate the philosophy of symbolic forms, and the notion of symbolic pregnancy as a tendency of spontaneous self-organization of meaning. The basis phenomena are the fundamental datum of consciousness. Cassirer distinguishes the three types of the basis phenomena – Life, Action and Work. These three combine a dialectical triad and are mirrored by the grammatical structure of language (I, You and It, respectively). It has to be stressed that the basis phenomena are not the ontologized categories made up in the process of pure speculation, but they rather express the modality of human lived experience in the already-given world. Cassirer’s remarks regarding the primal phenomena represent an attempt to underpin the whole system of philosophy of symbolic forms and at the same time to embed the content of experience in the originally given intuitions.