FILOZOFIA
Roč. 56, 2001, č. 1

K POJMU SYMBOLICKEJ FORMY U E. CASSIRERA

RÓBERT MACO, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

MACO, R.: On E. Cassirer's Concept of Symbolic Form
FILOZOFIA 2001, 56, No 1, p. 25

The paper offers a systematic historical analysis of the origins, the meaning and the extension of the basic concept of Cassirer´s philosophy of the later period, seen from various points of view. Its main object is Cassirer's essay of 1921, in which his only explicit definition oh this concept can be find. Further the author examines, to what extent the philosophy of symbolic forms turned away from the "orthodox" neokantism (P. Natorp), as well as the impact the discussions of the nature and status of Geisteseissenschaften had on Cassirer´s articulation of the universal symbolist philosophy of culture.

Pojem symbolickej formy je ústredným pojmom Cassirerovej filozofie odvtedy, ako Cassirer pochopil úlohu filozofie ako smerovanie k "všeobecnej teórii duchovných výrazových foriem", t.j. odkedy sa jeho filozofia stala "filozofiou symbolických foriem". Ak máme veriť kurióznej správe jedného z vtedajších Cassirerových študentov o tom, ako prišiel Cassirer na myšlienku symbolických foriem cestou do práce počas vojny v jednej z berlínskych električiek, znamenalo by to, že predstavu filozofickej systematiky symbolických foriem nosil Cassirer v hlave už od roku 1917. V cassirerovskej literatúre sa často pripomína, že samotný výraz "symbolická forma" použil Cassirer už aj predtým, konkrétne v roku 1904, v prvom zväzku ním vydávaných Leibnizových spisov a listov, ku ktorým sám vypracovával poznámky a vysvetlivky. Taktiež sa pripomína výskyt tohto termínu (*forme symbolique*) u Pierra Duhema v jeho štúdii *La théorie physique, son objet et sa structure* (*Fyzikálna teória, jej predmet a štruktúra*) (1906), ktorú Cassirer veľmi dobre poznal, čoho dôkazom je napr. jeho kniha *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (*Substanciálny a funkcionálny pojem*) z roku 1910, v ktorej sa na túto Duhemovu prácu viackrát odvoláva, a to hlavne v otázke vzťahu teórie a faktu v rámci fyzikálneho myslenia, ktorých nevyhnutnú závislosť a vzájomnú podmienenosť uznáva a zdôrazňuje tak Duhem, ako aj Cassirer. Odkaz pod čiarou na Duhemovu štúdiu sa objavuje veľmi príznačne - a z hľadiska našej témy zaujímavo - napr. na konci odseku končiaceho nasledujúcou vetou (ktorá je vlastne Cassirerovým voľným prekladom jednej Duhemovej tézy zo spomínanej štúdie): "Až keď je surový fakt zobrazený a nahradený matematickým **symbolom**, až vtedy začína intelektuálna práca chápania, ktorá ho systematicky včlení do celku fenoménov." ([1], 195) (zdôraznil R. M.)

Rovnako je však zrejmé, že na týchto zmienených miestach nepoužíva ešte Cassirer výraz "symbolická forma", resp. "symbol" ako svoj originálny terminus technicus. Mimochodom, Cassirer vôbec veľmi zriedka zavádzal nové vlastné termini technici. Popredný znalec Cassirerovej filozofie J. M. Krois pozná okrem "symbolickej formy" už len jeden takýto pôvodne Cassirerom razený výraz, totiž "symbolická pregnancia" ([2], 22). Vidno teda, že i tam, kde to Cassirer predsa len robí, nevymýšľa si úplne nové

slová, ale nadväzuje na už vytvorené a známe termíny tak, že ich vyníma z ich úzkej alebo užšej špeciálnej súvislosti a v súlade so svojím vlastným filozofickým názorom rozširuje, posúva a prehlbuje ich význam. V prípade toho prvého (symbolická forma) sme sa už zmienili o niektorých možných (leibnizovských a duhemovských) impulzoch, v prípade toho druhého (symbolická pregnancia) pochádza inšpirácia zrejme z oblasti tvarovej psychológie, v rámci ktorej zohráva dôležitú úlohu pojem pregnancie pri skúmaní procesu vnímania.

Toto Cassirerovo zaobchádzanie s terminológiou vyplýva z celého jeho postoja k filozofickej a celkovo kultúrnej tradícii, ktorý možno charakterizovať ako konzervatívny, a to predovšetkým v kladnom slova zmysle. Avšak to, že Cassirer aj na vyjadrenie zásadne nových myšlienok používa a redefinuje tradičné výrazové prostriedky (hlavne kantovskej filozofie), sťažuje niekedy pochopenie jeho textov až do tej miery, že napr. môže zaniknúť Cassirerovo špecifikum v tzv. ortodoxnom novokantovstve marburgskej školy, z ktorej pôvodne vyšiel.

Prvé terminologicky vyhranené používanie výrazu "symbolická forma" sa v Cassirerovej spisbe objavuje až v roku 1921 v jeho práci *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (*K Einsteinovej teórii relativity*), aj tu však Cassirer určuje význam tohto termínu viac-menej len kontextuálne a implicitne. Explicitnú definíciu pojmu symbolickej formy musíme hľadať v inej Cassirerovej štúdii, ktorej vznik je datovaný do rokov 1921-1922. Jej názov je *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften* (*Pojem symbolickej formy vo výstavbe duchovných vied*) a Cassirer ju predniesol v rámci cyklu *Prednášky knižnice Warburg* v Hamburgu.

Vo vzťahu k tomuto obdobiu Cassirerovho života by bolo hádam vhodné pripojiť niekoľko filozoficko-biografických poznámok, ktoré by mali trochu načrtnúť dôležité vonkajšie súvislosti a podnety pre vznik, resp. vypracovávanie filozofie symbolických foriem. V roku 1919 dostal Cassirer dve ponuky na miesto profesora filozofie, z ktorých pred Frankfurtom uprednostnil Hamburg. Po presťahovaní v roku 1920 sa zoznámil s tamojšou knižnicou Abyho Warburga, čo sa vzápätí ukázalo byť rozhodujúce pre jeho celú nasledujúcu filozofickú prácu. (Na okraj poznamenávame, že Cassirer nakoniec zostal na Hamburgskej univerzite 14 rokov, stal sa dokonca jej rektorom - bol to prvý rektor židovského pôvodu v Nemecku - a jeho úspešné učiteľské pôsobenie prerušil až Hitlerov nástup k moci v roku 1933. Cassirer veľmi prezieravo zhodnotil vtedajšiu situáciu a rozhodol sa ešte v tom istom roku emigrovať. Jeho neľahká emigrantská odysea ho viedla cez zastávky v Anglicku a Švédsku do USA, kde aj v roku 1945 zomrel.)

Vráťme sa však niekoľkými slovami k tomu, prečo bolo pre Cassirera také dôležité zoznámenie s Warburgovou knižnicou. Osobný dojem, ktorý nadobudol Cassirer pri prvej návšteve tejto knižnice, opisuje v prvom odstavci zmienenej štúdie. Knižnica A. Warburga bola súkromne financovaná zbierka významných kníh a materiálov z oblasti filozofie, astrológie, mágie, umenia a literatúry, výslovne zameraná na interdisciplinaritu a komparatistiku, pričom hlavným zámerom, s ktorým ju Warburg budoval, bolo dokumentovať prežívanie antiky. Sám Warburg sa zaujímal predovšetkým o symbolické výrazové formy umenia, k čomu ho inšpiroval hegelovský estetik F. T. Vischer ([3], 15). Toto meno nás opäť oblúkom spája s cassirerovským projektom filozofie symbolických foriem, keďže práve Vischera Cassirer viackrát spomína ako jednu z rozhodujúcich

osobností v súvislosti s genealógiou svojho vlastného pojmu symbolickej formy, resp. symbolu ([4], 1; [5], 175). Bol to totiž práve Vischer, ktorý vyňal pojem symbolu z jeho úzkeho obmedzenia na určitý smer umeleckej tvorby a povýšil ho na základný pojem estetiky vôbec. V tomto Vischerovom počine Cassirer retrospektívne vidí začiatok víťazného ťaženia pojmu symbolu vo filozofickej reflexii kultúry ako takej (teda nielen umenia ale aj mýtu, jazyka, vedy atď.), vyjadrením ktorého má byť aj jeho novokantovsky orientovaná filozofia symbolických foriem, ktorú mimochodom Cassirer v jednej štúdii z r. 1938 skromne a s kantovskou narážkou označuje ako "prolegomena k budúcej filozofii kultúry".

Týmto odbočením sme však už priveľmi predbehli náš výklad pojmu symbolickej formy. Pokusy o adekvátnu interpretáciu tohto fundamentálneho pojmu prirodzene narážajú na ťažkosti, zdrojom ktorých je práve fakt, že je to pojem pre Cassirera fundamentálny, resp. jeden z fundamentálnych pojmov, ak berieme do úvahy aj Cassirerovo "predsymbolické" obdobie. Doslova všadeprítomnosť tohto pojmu uňho nám síce na jednej strane zaručuje, že naň musíme naraziť všade, kde sa začítame do Cassirerových textov - či už v implicitnej, alebo explicitnej podobe. Videné z tohto hľadiska ho nemôžeme pri hovorení a písaní o Cassirerovej filozofii jednoducho minúť, je to s ním teda podobne ako s bytím v známom Aristotelovom prirovnaní. Avšak tak, ako nie každý postihuje podstatu bytia, aj keď nikto sa nemýli úplne, aj pri vysvetľovaní pojmu symbolickej formy hrozí nebezpečenstvo, že zostaneme stáť na úrovni jeho "akcidentov", resp. že zúžime jeho význam alebo presunieme pôvodný cassirerovský dôraz, napr. tým, že sa ho budeme necitlivo pokúšať dať do vzťahu s nejakým radikálne odlišným systémom základných pojmov, napr. s pojmovým aparátom a terminologickou výbavou filozofie/filozofií konca 20. storočia, ktorá sa predsa chápe ako postidealistická (ak nie dokonca postmetafyzická). Ako však možno ľahko zistiť, Cassirer sám seba vždy chápal ako filozofického idealistu - s upresnením kritický, transcendentálny, logický alebo neskôr "symbolický". A s odvolaním sa na jeho filozofické i mimofilozofické curriculum vitae možno bez preháňania vyhlásiť, že idealizmus v jeho kriticistickej podobe bol nielen jeho teoretickou formou myslenia, formou "filozofovania", ale aj jeho ozajstnou "formou života". Doba, ktorá je voči takémuto idealizmu nežičlivá, resp. ktorá stratila takýto idealizmus vôbec z dohľadu alebo ho používa už iba ako "negatív" na vyzdvihnutie pozitívnych výkonov vlastnej proveniencie, bude mať asi veľké problémy primerane sa "vmysliť" a "vžiť" do cassirerovského spôsobu uvažovania. Príkladov "zľahčenia" Cassirerovej filozofie a jej základných myšlienok je dosť všade tam, kde sa v súvislosti s problematikou kultúry, jazyka, znaku, antropológie atď. vynorí kontextuálne oklieštená zmienka o napr. Cassirerovej definícii človeka ako *animal symbolicum*, kde sa povrchne kritizuje jeho nedostatočný zmysel pre "realizmus" a pod.

Obvyklé rozoberanie Cassirerovej filozofie "na súčiastky" prirodzene súvisí aj s faktom, že Cassirer bol po dlhé povojnové desaťročia neznámym, resp. zabudnutým filozofom. V tomto období sa po jeho dielach siahalo - ak vôbec - väčšinou kvôli niečomu inému (kvôli jeho historicko-filozofickým prácam, analýze mýtického myslenia, vedy atď.), a nie kvôli filozofickej myšlienke ako takej. Príčiny tejto zabudnutosti Cassirera (ktorý predsa v dvadsiatych rokoch 20. storočia patril k najvýraznejším a najuznávanejším európskym filozofom) boli už mnohokrát analyzované. Na tomto

mieste postačí, ak ich výsledky stručne zhrnieme do dvoch bodov: prvou príčinou bola fyzická neprítomnosť Cassirera v domácom nemeckom prostredí od 1933 a druhou všeobecná diskreditácia novokantovstva ako spôsobu filozofického myslenia, na ktorej vo vzácnej zhode spolupracovali fenomenológovia husserlovskej školy spolu s analytickými filozofmi. Ku konečnému založeniu novokantovstva "ad acta" došlo vtedy, keď bolo (tentokrát svorne s fenomenológiou) zaradené medzi tzv. "filozofie vedomia", medzi typicky "moderné" filozofie (v opozícii k postmoderným). Keďže Cassirer bol - popri H. Cohenovi a P. Natorpovi - najznámejším predstaviteľom Marburgskej školy a keďže sám Cassirer sa vždy hlásil k svojim učiteľom a výslovne zdôrazňoval, že svoju prácu a svoj filozofický vývoj (smerom k filozofii symbolických foriem) nechápe ako "odpadnutie od Cohena" ([6], 275), bolo pre mnohých filozofov a historikov filozofie takmer samozrejmosťou zaradiť Cassirera a jeho projekt do úzko poňatého rámca novokantovského hnutia, a tým ho takpovediac neutralizovať. V posledných 10-15 rokoch však prebieha predovšetkým v Nemecku čosi ako renesancia Cassirera, na ktorej má výraznú zásluhu už spomínaný J. M. Krois, ktorý - berúc do úvahy a poukazujúc na vývoj Cassirerovho myslenia hlavne v posledných rokoch jeho života - vyšiel s tézou, že čítať Cassirera ako novokantovca znamená nepochopiť ho, pričom argumentuje predovšetkým tým, že primát teórie poznania (cohenovsky: "kritiky poznania"), ktorý sa považuje za charakteristický znak marburgských novokantovcov, u zrelého Cassirera už neplatí. Podľa Kroisa sa treba na Cassirerovu filozofiu (symbolických foriem) pozerať z hľadiska všeobecnej teórie významu.

Tento Kroisov návrh na čítanie Cassirera ako "sémantika" a "semiológa" kultúry samozrejme nezostal bez nesúhlasných odoziev, v ktorých sa naopak zdôrazňovala Cassirerova myšlienková previazanosť s novokantovskou *Denkungsart*. Pri týchto pokusoch o "klasifikáciu" Cassirera veľa závisí od pojmu novokantovstva, ktorý sa pritom predpokladá. Sám Cassirer prízvukoval, že pojem novokantovstva chápe nie substanciálne, ale funkcionálne, t.j. nie ako dogmatickú náuku, ale ako istý smer kladenia otázok, istý spôsob pýtania sa (*Richtung der Fragestellung*) ([6], 274).

Venujme sa však konečne našej téme, t.j. problému definície pojmu symbolickej formy. Aby sme sa vyhli vyššie označeným úskaliam interpretácie tohto termínu, aby sme ho svojvoľne nevytrhávali z celkového kontextu Cassirerovho myslenia, budeme sa pri našom výklade pridržiavať textu štúdie, v ktorej sa po prvýkrát objavuje ako explicitne definovaný. Tento postup by nám mal umožniť sledovať pôvodný chod Cassirerových myšlienok, pričom sa prirodzene nebudeme môcť uzavrieť len do samotného textu tejto Cassirerovej práce a abstrahovať od ostatných, odkazy na iné texty však budeme používať predovšetkým ako prostriedok osvetlenia tej konkrétnej myšlienkovej cesty k symbolickej forme, ktorou sa Cassirer uberá v onej štúdii. K tomu pristupuje ešte jedno obmedzenie: nebudeme môcť podrobne rozoberať celú túto štúdiu, ale sa sústredíme výlučne na tú časť, v ktorej Cassirerovi ide o prvé a najvšeobecnejšie vymedzenie pojmu symbolickej formy, pričom si však budeme musieť všimnúť aj konkrétne motívy vedúce k tomuto vymedzeniu.

Cassirerova štúdia sa vlastne delí na dve časti: v prvej časti podáva Cassirer výklad symbolickej formy, v druhej prechádza k jednotlivým symbolickým formám. Alebo inak povedané, v prvej časti sa snaží Cassirer vyložiť a zaistiť jednotu tohto pojmu, vystihnúť

jeho jednotnú vnútornú štruktúru, zatiaľ čo v druhej sa na základe tejto jednoty pokúša určiť špecifické črty niektorých symbolických foriem a vymedziť a ohraničiť ich navzájom. Dalo by sa teda povedať, že prvá polovica je venovaná skúmaniu obsahu pojmu, kým druhá si všíma jeho rozsah. Treba pritom mať na pamäti, že Cassirer nechápe tieto dve stránky pojmu, intenzionálnu a extenzionálnu, ako "oddelené", že preňho druhá časť nie je púhym "aplikovaním" dopredu skonštruovaného pojmu na oblasť javov, kultúry (v širokom zmysle), ale že obidva tieto momenty sú pre neho striktnými korelátmi. Táto črta Cassirerovej filozofickej pojmotvorby má (v tomto konkrétnom prípade) svoju tienistú stránku v tom, že spôsobuje značné problémy pri pokuse určiť na jednej strane jednoznačne a ostro pojem symbolickej formy (bez ohľadu na jeho možné aplikácie), na druhej strane záväzne stanoviť nejaký definitívny počet symbolických foriem a vyčerpávajúco ich pomenovať. V tomto ohľade je Cassirerova terminológia a, ako sa zdá, aj celé jeho myslenie vôbec v značnom pohybe, čo súvisí aj s jeho už spomínaným "operatívnym" narábaním (aj) so svojimi vlastnými termínmi.

Poďme však opäť k samotnému textu. Všimnime si najskôr samotný názov štúdie, ktorý nám ponúka príležitosť zasadiť niekoľkými ťahmi Cassirerov pokus o založenie filozofie symbolických foriem do širšieho historicko-filozofického kontextu. Hoci názov štúdie fakticky znie *Pojem symbolickej formy vo výstavbe duchovných vied*, výraz "duchovné vedy" (Geisteswissenschaften) sa - ako upozorňuje M. Ferrari - v samotnom texte štúdie, ktorý sa celý točí okolo pojmu symbolickej formy, už neobjavuje ani raz. K dôvodu tohto na prvý pohľad dosť prekvapivého faktu sa o chvíľu ešte vrátime. Dôležité je pre nás zatiaľ to, že týmto nadpisom sa Cassirerov projekt filozofie symbolických foriem radí do kontextu sporov okolo filozofického založenia a logicko-metodologického zdôvodnenia duchovných vied, teda do problematiky, ktorá hlavne pod vplyvom prác W. Diltheya ovládala filozofické diskusie konca 19. a začiatku 20. storočia. Dôkaz toho, že Cassirer sa cíti s touto otázkou bytostne spätý a že dokonca táto problematika bola rozhodujúcim motívom jeho prechodu z pozícií "logického" idealizmu na stanovisko "symbolického" idealizmu, nájdeme na nejednom mieste v Cassirerových spisoch. Hádam najpregnantnejšie vykresľuje Cassirer túto súvislosť v článku *Zur Logik des Symbolbegriffs* (*K logike pojmu symbolu*) (1938), v závere ktorej Cassirer naznačuje (podľa neho v podstate neprerušenú) líniu vedúcu od Kantovej kritiky čistého rozumu k jeho vlastnej kritike kultúry v podobe filozofie symbolických foriem. Spojivo tu Cassirer vidí v "kritickosti" tak Kantovej, ako aj svojej filozofie, t.j. v tom, že mu ani jedna z nich nechce vychádzať z nejakej všeobecnej dogmatickej tézy o povahe absolútneho bytia, ale si kladú ponajprv otázku, čo vlastne znamená vypovedať o bytí, o "predmete" poznania, a akými cestami a akými prostriedkami sa vôbec dostávame k predmetnosti ako takej ([5], 228). V závislosti od stavu vedeckého poznania namieril Kant svoju transcendentálnu otázku na "factum" matematiky, matematickej prírodovedy (v jej newtonovskej podobe) a (neskôr) aj na základné pojmy a predpoklady biologických vied. Factum duchovných vied, ktoré sa naplno rozvinuli až v priebehu 19. storočia, Kant ešte nepoznal. A práve tu vidí Cassirer úlohu, ktorá stojí pred súčasnou filozofiou a ktorú chce sám riešiť v rámci a pomocou svojej filozofickej teórie symbolična. Tá už nemá byť len "analytikou čistého umu", ale "chce obsiahnuť celý okruh 'porozumenia svetu' a odkryť rozmanité potencie, rozličné základné duchovné sily, ktoré

v ňom spolupôsobia" ([5], 228). Cassirer to pritom nechápe ako svojvoľné rozšírenie kompetencií filozofie, ale ako úlohu, ktorú pred filozofiu stavajú samotné duchovné vedy. Schopnosť zvládnuť túto úlohu má na druhej strane ukázať a potvrdiť životnosť a všeobecnú platnosť pôvodnej kantovskej myšlienky, myšlienky nevyhnutnosti uskutočnenia "kopernikovského obratu" vo filozofickom chápaní a vysvetľovaní sveta.

Avšak túto súvislosť filozofie symbolických foriem s problémom duchovied môžeme vyčítať už z predhovoru k prvému zväzku *Filozofie symbolických foriem* (1923), v ktorom Cassirer predstavuje toto dielo ako výsledok vlastných snažení o "metodické založenie duchovných vied", na ktoré, ako priznáva, nepostačoval výsledok, ku ktorému dospel vo svojom prvom systematickom diele z roku 1910, venovanom kriticistickej analýze základov matematiky, fyziky a chémie. Musel teda prekročiť "všeobecnú teóriu poznania v jej tradičnom ponímaní a ohraničení" a ponoriť sa do skúmania "čistej subjektivity", teda aj tých foriem ponímania a formovania sveta, ktoré, hoci nespĺňajú požiadavku prísnej nevyhnutnosti a všeobecnej platnosti exaktných vied, resp. poznania vôbec, sú predsa rovnako dôležitými a rovnocennými faktormi pri konštituovaní sveta ako "objektívnej súvislosti zmyslu a objektívneho názorného celku" ([10], 11).

Týmto exkurzom sme však opäť príliš predbehli sled nášho výkladu. Chceli sme ním len poukázať na dôležitý fakt, že filozofia symbolických foriem stojí uprostred tých istých diskusií o statuse duchovied, ktorý sa snažil myšlienkovo uchopiť tak Dilthey (prostredníctvom špecificky chápanej psychológie alebo neskôr hermeneutiky), ako aj Windelband a Rickert zo sesterskej juhozápadonemeckej školy novokantovstva (rozlišovaním medzi nomotetickými a idiografickými vedami). Ku koncepciám týchto filozofov sa sám Cassirer často pochvalne i kriticky vyjadroval. Absencia výrazu "duchovné vedy" v nami rozoberanej štúdii teda zaiste neznamená, že by Cassirer v priebehu výkladu pozabudol na tému, ktorú si určil, ani to, že by si Cassirer vybral spomínaný názov len preto, že chcel vzbudiť pozornosť. Táto zdanlivá neprítomnosť sa dá vysvetliť skôr tým, čo hovorí v tejto súvislosti už spomenutý M. Ferrari, totiž že Cassirer nehovorí ďalej o "výstavbe duchovných vied" preto, lebo ich filozofické zdôvodnenie sa mu pod zorným uhlom symbolickej formy ukázalo ako prináležiace do širšej súvislosti všeobecnej "filozofie ducha", v ktorej musí byť reč tak o duchovných, ako aj o prírodných vedách, a nielen o vedeckom poznaní ako takom ([2], 125).

Sledujme, akým spôsobom rozvíja Cassirer problém symbolickej formy a ako sa postupne blíži k jej definícii. Vzhľadom na vonkajšie okolnosti, za ktorých prednáša svoju štúdiu, si Cassirer uvedomuje, že jeho príspevok prekračuje oblasť úloh, ktoré si kládla Warburgova knižnica, keďže jeho téma sa nezaoberá historickým problémom ani problémom určitej špeciálnej vedy o kultúre, ale patrí do systematickej filozofie. Preto hľadá na začiatku pre tento svoj pokus isté zdôvodnenie a oprávnenie. A to nachádza v knižnici samotnej a v dojme, ktorý naňho urobila.

(Mimochodom, medzi týmito úvodnými vetami sa nachádza jedna, ktorá je zaujímavá z hľadiska genézy myšlienky symbolických foriem: Cassirer tu priznáva, že otázkami, ktoré sú obsahom jeho prednášky, sa zaoberal už dlho predtým, ako sa zoznámil s Warburgovou knižnicou. Ak si pripomenieme, že to bolo v roku 1920, zdá sa, že táto Cassirerova zmienka nepriamo potvrdzuje seriózność správy onoho

Cassirerovho študenta [D. Gawronsky], ktorý udával rok 1917 ako rok zrodu myšlienky symbolických foriem. Ako ďalší doklad toho, že Cassirer bol približne od polovice druhej dekády 20. storočia prinajmenšom na ceste k tejto myšlienke, by taktiež mohol poslúžiť fakt, že už v roku 1916 vyšla Cassirerovi práca *Freiheit und Form* (*Sloboda a forma*), v ktorej ďaleko prekračuje oblasť tém a detailnosť výkladov "duchovedných" problémov bežných pre jeho učiteľov Cohena a Natorpa.)

Až nahliadnutím do Warburgovej knižnice Cassirer pochopil plný význam a reálnu možnosť naplnenia svojej filozofickej idey. Ako hovorí, to, čo ho zaujalo na tejto knižnici, nebolo ani tak množstvo a pestrosť materiálu, ktorý zhromažďovala, ale skôr spôsob, princíp jeho usporiadania. Zdalo sa mu, že takto usporiadaný knižný materiál poukazuje na hlbšiu vzájomnú súvislosť jednotlivých oblastí kultúry a na istý "spoločný ideálny stredobod", v ktorom sa prelínajú. Táto súvislosť však podľa neho nie je len historického rázu, nie je len o časovej následnosti, spojitosti a pretrvávaní jednotlivých kultúrnych foriem. Cassirerova téza znie: každý duchovno-dejinný problém v sebe zároveň skrýva všeobecný systematický problém filozofie ducha. Duchovný obsah sa teda nevyčerpáva vo svojich dejinách, neobmedzuje sa a nezostáva viazaný na čas, v ktorom vystupuje, ale zachováva si svoj samostatný význam, svoj osobitý uhol pohľadu na svet aj napriek herakleitovskému toku diania a naprieč ním. Čo to všetko znamená? Aby sme tu pochopili Cassirerovu argumentáciu, musíme mať stále pred očami stav filozofickej problematiky a témy filozofických diskusií tak, ako to pociťoval svojho času sám Cassirer. Predbežne a stručne vyjadrené: Cassirer sa týmto snaží presvedčiť svojich súčasníkov, že (ani) také "formy kultúry" ako jazyk a mýtus nie sú niečím druhoradým, čisto inštrumentálnym (viac či menej "priezračným") médiom alebo jednoducho istým prekonaným stupňom a štádiom vývoja ľudskej civilizácie, ale naopak, že sú to určité ne-časové štruktúrne "formy ducha", ktoré preto nemožno jednoducho prenechať (len) empirickej psychológii. Tá sa ich bude usilovať "vysvetliť" v medziach svojich špecifických predpokladov a zákonov (napr. zákonov asociácie), čo však de facto znamená, že ich hodnotu zníži (v prípade jazyka) na hodnotu púheho "prostriedku" komunikácie, média slúžiaceho na "výmenu" myšlienok a/alebo prejav pocitov a afektov, alebo dokonca (v prípade mýtu) na hodnotu čírych subjektívnych alebo kolektívnych fantazmagórií "primitívnych" spoločenstiev.

Túto Cassirerovu snahu čeliť nivelizácii, a teda faktickej "likvidácii" jazykových a mýtických fenoménov, možno (a treba) vidieť predovšetkým na pozadí tradičného novokantovského členenia "ríše ducha" - a teda aj filozofie, ktorá chce byť (v jej novokantovskom ponímaní) skúmaním "podmienok možnosti" kultúrneho vedomia, t.j. kultúry vôbec. Nemáme tu priestor na podrobný výklad a analýzu čo i len Marburgskej školy, aby sme však aspoň v najhrubších obrysoch načrtli toto pozadie, na ktorom a voči ktorému Cassirer profiluje svoju filozofiu symbolických foriem, venujme aspoň niekoľko riadkov Natorpovi a jeho chápaniu úlohy a členenia "filozofického poznania". Budeme sa pri tom pridŕžať tej podoby, ktorú mu Natorp dal vo svojej práci z roku 1911 *Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme* (*Filozofia. Jej problém a jej problémy*).

Filozofia v Natorpovom chápaní je samozrejme vedou, avšak vedou osobitého druhu. Po prvé, nie je vedou popri iných vedách, ale je takpovediac "vedou vied", t.j. základnou vedou, ktorá sa nezaoberá predmetmi jednotlivých vied, ale skôr tým, čo

majú všetky vedy spoločné - zakladajúcim a univerzálne zjednocujúcim zákonom vedeckého poznania vôbec. Na druhej strane filozofia nie je, resp. nemá byť **len** vedou, t.j. zdôvodňujúcim poznávaním poskytujúcim všeobecné zákonitosti diania (prírodného alebo kultúrneho), ale chce byť aj životne, osobne relevantným poznaním. Nemá byť teda len záležitosťou čisto rozumového premýšľania, ale aj "vecou lásky a života" ([7], 2). Filozofia ako "láska k múdrosti" je pre Natorpa vyjadrením a (nikdy úplne dovŕšeným) (s)plnením večnej potreby ľudskej duše vedieť na jednej strane prísne vedecky, t.j. vecne (bez subjektívnych deformácií spôsobených obmedzeným uhlom pohľadu), a zároveň na druhej strane vedieť osobne, t.j. tak, že vedenie má priamy vplyv a význam pre život indivídua a priamy dopad na jeho formovanie a rozumenie životu. Týmto dvojitým zameraním na poznanie a sebapoznanie zároveň sa filozofia odlišuje tak od špeciálnych vied (ktorým chýba bezprostredný vzťah k ľudskému vnútru, pretože vedec ako vedec musí práve od týchto svojich individuálnych čŕt abstrahovať), ako aj od čistých "filozofických" svetonázorov (ktoré pre Natorpa stelesňovali hlavne vtedajšie "filozofie života", napr. Nietzscheho filozofia a pod.), pretože tieto zase (dlhodobo) neznesú bremeno prísnej a dôslednej logickej argumentácie.

Ako chce však Natorp namiešať takúto "výbušnú zmes" lásky a múdrosti? Toto veľmi náročné a z hľadiska filozofie konca 20. storočia zaiste nanajvýš sporné alebo aspoň diskutabilné vyvýšené medzipostavenie filozofie v rámci ľudskej kultúry si môže podľa Natorpa filozofia vydobyť a obhájiť len jednak tak, že prejde od svojej dogmatickej (predkantovskej) podoby k forme kritickej (transcendentálnej) filozofie, a jednak tým, že zameria svoju "questio juris" na celú tvorivú prácu ľudskej kultúry (nielen na samotnú vedu), hoci na kultúru sa bude vzťahovať prostredníctvom vied, t.j. prostriedkami fundujúcej filozofickej reflexie špeciálno-vedného poznania. Pritom si však má uchovať zmysel a cit aj pre tie oblasti ľudskej kultúry a ľudského života, do ktorých (zatiaľ) veda nedokázala preniknúť ([7], 4).

To je v najvšeobecnejších črtách Natorpov plán všeobjímajúcej filozofickej systematiky. Domnievame sa, že len na tomto pozadí môžeme plne pochopiť vážnosť, ba až vášnivosť filozofovania marburgských novokantovcov vrátane samotného Cassirera, napriek tomu, že voči konkrétnej realizácii tohto všeobecného smerovania (u Natorpa i Cohena) má Cassirer mnohé, ako uvidíme, vážne výhrady.

Pozrime sa však ešte trochu bližšie na Natorpov plán filozofických vied, ktorý, ako sme videli, musí zrkadliť (a fundujúco zdôvodňovať) celú kultúru definovanú ako "spoločnú prácu ľudstva, v ktorej ľudstvo vytvára špecifickosť samotného človečenstva a povznáša ho na čoraz vyšší stupeň" ([7], 27-28). Celok kultúry sa podľa Natorpa delí na tri "hlavné provincie": 1. teória a technika, 2. praxis, 3. umelecké ponímanie a stvárňovanie. Týmto oblastiam zodpovedajú tri hlavné filozofické disciplíny: 1. teoretická filozofia alebo logika (t.j. teória vedy, resp. vedeckého poznania v kriticistickom ponímaní), 2. praktická filozofia alebo etika a 3. filozofia umenia alebo estetika. Stručne povedané, teória (vedy) sa zaoberá "slabikovaním javov" (Kant), t.j. formovaním rozmanitosti na základe intelektuálnych schém a logických zákonov; praxis sa zaoberá zákonitým formovaním ľudského života a ľudských životov (prostredníctvom spoločenských organizácií ako rodina, právo, štát) s ohľadom na to, čo "má byť" (kategorický imperatív). Umenie predstavuje pre Natorpa taký spôsob formovania

života, ktorý nevytvára stricto sensu vlastnú samostatnú oblasť, ale iba svojím osobitým spôsobom akoby spája v podobe a v individualite umeleckého diela predchádzajúce dva momenty (t.j. "Sein" poznania a "Sollen" mravnosti), a iba pokiaľ to dokáže, patrí do jednotnej súvislosti duchovnej kultúry.

Už z tohto letmého a útržkovitého pohľadu vidíme, že Natorpovo ponímanie "práce kultúry" je príliš obmedzujúce. To sa prejavuje predovšetkým na jeho chápaní jazyka a náboženstva, ktorým v jeho systematike neprináleží žiadne samostatné miesto. Argumentuje totiž, že jazyk ako výraz vôbec (t.j. znakový systém) je vlastne len prostriedkom, ktorý si hlavné smery kultúry vytvárajú na dosiahnutie svojich vlastných cieľov, t.j. na komunikáciu, uchovávanie atď. ich duchovných obsahov (či už sú to vedecké zákony, mravné požiadavky, alebo umelecké "myšlienky"). Pri náboženstve si Natorp všíma a uznáva, že jeho sila korení v hlbke ľudskej duše. Toto vnútro však zostáva prakticky nevypovedateľné a pokiaľ sa nejako objektivizuje, vchádza a prechádza do spomenutých foriem kultúry (náboženstvo ako dogmaticko-teoretická náuka, ako istý typ mravného usporiadania spoločnosti v podobe cirkvi alebo ako istá forma umeleckého stvárňovania). Z toho celého vyplýva, že ani jazyk, ani náboženstvo nemožno podľa Natorpa uznať ako svojbytné a rovnocenné "formy ducha" popri už zmienených troch "hlavných provinciách".

Ak sa teraz opäť vrátime ku Cassirerovej štúdii o pojme symbolickej formy, jasnejšie si uvedomíme rozdiel (ale zároveň aj hlbšiu príbuznosť) medzi jeho a natorpovským poňatím filozofie. Až teraz si uvedomíme, prečo je tu Cassirerova argumentácia zameraná práve na jazyk a mýtus. Totiž preto, lebo Cassirer musí dokázať, že aj oni sú istými "jednotnými formami vedomia" (v zmysle transcendentálnej filozofie) a ako také patria ako rovnocenné a plnoprávne súčasti do celku kultúry i do jej filozofického zdôvodnenia (Be-gründung). Ide teda o to, že jazyk nie je len náhodným prostriedkom "dodatočnej" komunikácie už daných alebo odinakiaľ získaných významov, predstáv, pocitov, ale že sa priamo zúčastňuje na samotnom konštituovaní sveta našej skúsenosti, a že náboženstvo (spolu s mýtom, ktorý Natorp v roku 1911 - ale ani neskôr - ani len nespomína) nemožno jednoducho odsunúť do ríše čírej subjektivity alebo ho rozobrať a jednotlivé jeho "prejavy" redukovať na strnulú schému trojdelenia natorpovského typu. Táto cassirerovská tendencia k ireducibilite najrozmanitejších prejavov "ľudského ducha", k ich chápaniu z nich samých a k ich imanentnému hodnoteniu a posudzovaniu má v sebe - a dnes to nikto zaiste nebude popierať - veľmi pozitívny náboj a je sympatická všetkým vyznávačom plurality a rôznorodosti. Nemožno však nedodať, že táto tendencia skrýva pre Cassirera ako novokantovca, resp. kritického idealistu v sebe mnohé nebezpečenstvá. Každý zisk umožnený a dosiahnutý novou filozofickou ideou so sebou a v sebe prináša zahmlenie (alebo úplne odstránenie z dohľadu) iných stránok a nové problémy so zdôvodňovaním a zjednocovaním obrazu, ktorý sa stal príliš hybkým a nesúrodým. To, čo napr. Natorp "zľavil" v jednotlivostiach, získal na celkovom systéme; a naopak, tým že Cassirer (veľmi pozitívne a produktívne) uvoľnil (novo)kantovskú schému, začali ostrejšie vystupovať problémy s vnútornou jednotou a systematickou zomknutosťou jeho filozofie symbolických foriem. Špecifické pre Cassirerovo myslenie je to, že sa napriek tomu snaží túto jednotu zachovať a akoby obnoviť ju na novom, vyššom stupni, nehľadiac teraz na to, či to budeme hodnotiť ako

nedotiahnutosť smerom k radikálnej pluralite, ako nový totalizujúco-univerzalistický nárok "modernej" filozofie alebo ako jeho - v pravom slova zmysle - filozofickú záslu-hu.

Týmto jednotiacim hľadiskom, na ktorom Cassirer v záujme zachovania filozofie (v silnom zmysle) trvá, je však práve pojem symbolickej formy, ku ktorého definícii sa pomaly blížime. Nadviažeme opäť tam, kde sme prestali pri sledovaní Cassirerových výkladov v štúdii *Pojem symbolickej formy vo výstavbe duchovných vied.* Zostali sme stáť rovno na prahu definície symbolickej formy a teraz konečne chceme tento prah pre-kročiť. Predtým však ešte vrhneme krátky spätný pohľad na cestu, ktorú sme spolu s Cassirerom prešli.

Cassirer vyšiel vo svojom výklade z predpokladu istého "spoločného ideálneho (duchovného) stredobodu", na ktorý sú centrované také rozdielne kultúrne formy, ako sú mýtus, náboženstvo, jazyk, umenie, veda atď. To podľa neho znamená, že všetky tieto formy obsahujú určitý duchovný význam, ktorý nie je vytvorený a nevzniká v čase, v dejinách, a preto sa ani nedá odvodiť a redukovať na isté časové obdobie, istú dejinnú konšteláciu, ale potvrdzuje sa naprieč časovým dianím, vo vznikaní a zanikaní **jednot-livých** kultúrnych obsahov a útvarov ako niečo vlastné a samostatné. Táto ne-časová jednota zmyslu jazyka, mýtu atď. nie je podľa Cassirera len akousi svojvoľnou do-mnienkou (konštruktom) alebo temným tušením filozofa, ale prejavuje sa už viac alebo menej výrazne a uvedomele v jednotlivých vedách. Jazykoveda i komparatívna my-tológia spejú (podľa Cassirerovej mienky) od svojho počiatočného pozitivizmu, t.j. od sústredenosti len na materiál faktov a jeho zhromažďovanie a triedenie, k "idealizmu", t.j. k presvedčeniu o "existencii" "vnútornej formy" (Humboldt) jazyka a mýtu, o jednot-nej a nemennej štruktúrnej zákonitosti, prejavujúcej sa vo všetkých ich konkrétnych výtvoroch a tvoriacej transcendentálnu "podmienku ich možnosti". Špeciálne vedy samé teda ukazujú filozofii cestu od náhodných javov k všeobecne platnej zákonitosti, od matérie faktov k pretrvávajúcim konštitutívnym formám, od mnohosti obsahov (jazykového či mýtického) vedomia k jednote jeho formy. Cassirerovi pritom pre-dovšetkým záleží na tom, aby hľadanie týchto "foriem" neprebiehalo naivno-objektivis-ticky a naturalisticky, t.j. premieňaním tejto štruktúrnej jednoty na nejaké "vnútro-svetské" **súcno** (psychologické "mohutnosti" a pod.), ale naopak v koľajách kritickej (transcendentálnej) filozofie, pretože "jednotu duchovnej oblasti nemožno nikdy určiť a zaistiť z predmetu, ale iba z funkcie, ktorá ho zakladá" ([5], 174). Iba toto obrátenie sa a odvrátenie sa od dogmatického realizmu k transcendentalizmu vedie k myšlienke a možnosti "všeobecnej systematiky symbolických foriem".

Tu sa musíme predsa len ešte raz zastaviť, aby sme sa uistili, že správne rozumieme tomuto "základnému princípu kritického myslenia, princípu 'primátu' funkcie nad predmetom" ([10], 11). Základná otázka totiž znie: Čo vlastne a presne v tejto súvislosti znamená "funkcia" a o akú primárnosť tu ide?

Význam slova "funkcia" sa v tomto kontexte odvodzuje od Kanta. Súčasný jazy-kový úzus pozná "funkciu" vo viacerých významoch, avšak ani jeden sa nekryje s tým, v ktorom ho tu používa Cassirer (a novokantovci vôbec). Hovoríme o funkcii v zmysle určitej hodnosti alebo úradu, ako to vidno na slovných spojeniach "čestná funkcia" alebo "vykonávať funkciu". Ďalej hovoríme o funkcii ako o činnosti, chode, napr. telesných

orgánov ("zlyhávajúca funkcia pečene"). Výraz "funkcia" taktiež nadobŭda význam rovnajúci sa približne významu slov ako "účel", "poslanie", "platnosť", "význam" ("funkcia peňazí" a pod.). Osobitou kategóriou je matematický a fyzikálny význam tohto slova. V matematike sa funkcia chápe ako zobrazenie na množine reálnych čísel, zatiaľ čo vo fyzike sa pod funkciou rozumie vzťah závislosti dvoch veličín (napr. pri voľnom páde je rýchlosť pohybujúceho sa telesa funkciou času, t.j. mení sa v závislosti od zmeny času).

Ako sme povedali už na začiatku, ani jeden z práve uvedených spôsobov používania termínu "funkcia" nezodpovedá Cassirerovmu (presnejšie tomu, o ktorý nám tu ide, pretože Cassirer prirodzene používa tento výraz aj v týchto významoch, to však teraz nie je podstatné). Sémantikou tohto slova sme sa nezaoberali samoúčelne. Chceli sme presne zistiť, čo Cassirerova "funkcia" nie je, získali sme teda isté negatívne vymedzenie, ktoré má zabrániť najhrubším nedorozumeniam. Na druhej strane, niektoré aspekty významov "funkcie", ktoré sme vymenovali, predsa len istým spôsobom zohrávajú svoju úlohu aj v kantovsko-cassirerovskom pojme funkcie. Predovšetkým je to moment činnosti ("fungovania") a vzťahovosti. V kontexte transcendentalizmu však aj tie nadobúdajú radikálne nový obsah a význam.

Relevantné miesto v *Kritike čistého rozumu*, kde Kant zavádza pojem funkcie, sa nachádza na začiatku *Transcendentálnej logiky*, v odseku s názvom *O logickom používaní umu vôbec*. Kant tu podáva výklad pojmu umu (Verstand), ktorý predtým určil len negatívne voči nazeraniu (Anschauung), t.j. ako ne-zmyslovú poznávaciu schopnosť (Vermögen). Teraz ho vymedzuje pozitívne ako schopnosť súdiť (tvoriť súdy), resp. ako schopnosť myslieť, t.j. poznávať prostredníctvom pojmov. Kľúčový passus znie: "Všetky nazerania, pokiaľ sú zmyslové [als sinnlich], sú založené na afekciách, pojmy však na funkciách. Funkciou však rozumiem jednotu konania, podriaďovanie rozličných predstáv spoločnej predstave. Pojmy sú teda založené na spontánnosti myslenia a zmyslové nazeranie na receptívnosti dojmov." ([8], 105) Keďže sa teraz nemôžeme púšťať do podrobnej a rozsiahlej exegézy tohto dôležitého miesta, musíme sa obmedziť len na niekoľko poznámok, ani nie tak za účelom interpretácie Kanta, ako skôr kvôli objasneniu cassirerovského narábania s výrazom "funkcia".

Citované kantovské miesto tvorí korelát a akoby druhú stranu mince inej pasáže z *Kritiky čistého rozumu*. Túto tvorí známa Kantova téza "Myšlienky bez obsahu sú prázdne, nazerania bez pojmov slepé" a z toho vyplývajúci záver: "Preto je rovnako nevyhnutné robiť pojmy zmyslovými (t.j. priraďovať im predmet v nazeraní), ako robiť nazerania umovými (t.j. podraďovať ich pojmom)." ([8], 97) Zatiaľ čo tu Kant zdôrazňuje (predovšetkým) vzájomnú závislosť a nevyhnutnú podmienenosť pojmového a názorového momentu pri "vzniku" každého poznania, v predchádzajúcom citáte kladie dôraz na ich rozdielny transcendentálny pôvod. Pod hlavičku "nazeranie" by sme mohli zaradiť nasledovné výrazy zo spomínaného citátu: zmyslový, **afekcia**, receptivita, dojem. Tomu by zrkadlovito zodpovedal iný stĺpec pod hlavičkou "pojem": nezmyslový, **funkcia**, spontaneita, spoločná predstava. Toto rozdelenie naznačuje prinajmenšom to, kam funkcia patrí: na stranu "transcendentálneho subjektu", k spontánnemu (t.j. produktívnemu, kreatívnemu) aktu čistého Ja, k čistej syntéze rozmanitosti. Čo však presne znamená definícia funkcie ako "jednoty konania"? Rovnako dôležité sú tu oba výrazy - "jednota" i "konanie", ba dokonca práve ich vzájomná závislosť a súvislosť, ich

vzájomné "prechádzanie do seba" konštituuje pravý zmysel pojmu funkcie v jeho (novo)kantovskom ponímaní. Jednota znamená v tejto súvislosti to, že "syntéza rozmanitosti" prebieha na základe a pod istým **jednotným** alebo ešte lepšie jednotiacim pevným hľadiskom. Treba si pritom uvedomiť, že najvyššie pojmy sú vlastne kategórie, t.j. tie "jednotiace hľadiská", pod ktorými musí byť "videné", tzn. myslené každé "X" skúsenosti, aby sa vôbec mohlo stať plnoplatným, t.j. všeobecne platným (objektívnym) predmetom skúsenosti. K tomuto takpovediac "statickému" aspektu funkcie sa pridružuje "dynamický" aspekt vyjadrený slovom "konanie". Toto dosť zavádzajúce slovko má vyjadriť skutočnosť, že tieto "hľadiská", tieto momenty zakladajúce jednotu, ktoré "umožňujú" (konštituujú) predmetnosť ako predmetnosť, nie sú a ani nemôžu byť nikdy chápané ako niečo vecné, niečo, čo sa dá akoby "vyčítať" z "vecí osebe" (nezávislých od subjektu), alebo ako niečo, čo "leží v" (transcendentálnom) subjekte ako neuróny v mozgovej kôre. Sú vo svojej "podstate" slobodnými (a predsa zákonitými) aktami subjektu, lepšie povedané, súhrn a systém týchto aktov (hľadísk, funkcií) **je** subjekt, a nič viac. Z hľadiska "transcendentálnej metódy" sa dá celá táto myšlienka vyjadriť aj takto: Ak sa v priebehu našej filozofickej reflexie podmienok možnej skúsenosti dopracujeme k takýmto posledným (resp. prvým) zjednocujúcim hľadiskám, na základe ktorých sa vôbec stáva skúsenosť skúsenosťou, ak si ich v podobe čistých kategórií a zásad čistého umu uvedomíme a systematicky vyložíme, potom už nemusíme a ani nemôžeme hľadať nič ďalšie, čo by tieto najvyššie "inštancie" (funkcie) ešte nejako "vysvetľovalo" či zdôvodňovalo. Každé takéto "vysvetlenie", či už naturalistické (napr. empirickopsychologické) alebo "supernaturálne" (metafyzické, napr. z pojmu boha ako causa sui), by totiž prehliadalo fakt, že už samo **predpokladá** kategórie, ktoré sa snaží "vysvetliť", t.j. že sa pohybuje v bludnom kruhu. Tento circulus vitiosus by mohlo takéto vysvetľovanie prelomiť len tým, že by vysvetlilo aj samé seba, čo by však znamenalo nekonečný regres.

Tu už môžeme priamo nadviazať na náš výklad Cassirera, konkrétne jeho používania termínu "funkcia". Ako sme už naznačili vyššie, Cassirer chápe svoju filozofiu ako "prehĺbenie a rozšírenie" kantovskej kritiky rozumu na kritiku kultúry. Tento zámer môžeme teraz vzhľadom na to, čo sme práve zistili o funkcii, formulovať aj takto: "Okrem čistej poznávacej funkcie treba pochopiť funkciu jazykového myslenia, funkciu *mýticko-náboženského myslenia a funkciu umeleckého nazerania [!] tak, že sa tým o*zrejmí, že vo všetkých týchto funkciách sa uskutočňuje ani nie tak určité presne vymedzené formovanie sveta, ale vytváranie sveta (Gestaltung zur Welt) na objektívnej súvislosti zmyslu a objektívneho názorného celku." ([10], 11) Na tomto Cassirerovom výroku možno okrem iného "v priamom prenose" sledovať terminologické zmeny a posuny významov pôvodne kantovských termínov, na čo sme predtým upozorňovali ako na Cassirerovo "operatívne" narábanie s jazykom tradície. Veď len uvážme, aké hlboké zmeny museli v rámci cassirerovského projektu filozofie symbolických foriem nastať vzhľadom na Kanta, aby bolo možné hovoriť o "funkcii mýtického myslenia" alebo dokonca o "**funkcii** umeleckého **nazerania**!"

Túto osobitú niť skúmania však teraz nehodláme nadviazať a sledovať. Naším prvoradým cieľom je totiž definícia symbolickej formy. To, že doterajšia analýza pojmu funkcie nebola zbytočnou okľukou na ceste k tomuto cieľu, chceme dokázať

nasledujúcou anticipatívnou tézou: aj symbolická forma je "v skutočnosti" funkciou, t.j. symbolickou funkciou. Aby sme však pochopili význam a dosah tohto tvrdenia, musíme mať jasno v samotnom pojme symbolična, resp. symbolu v cassirerovskom poňatí. V súvislosti s jeho definíciou sa opäť vraciame k nášmu východiskovému textu.

Pojem "symbolického" tu Cassirer vymedzuje spočiatku len negatívne; hovorí, čo sa pod ním chápať nemá. Cassirer poukazuje na to, že pojem symbolična sa dá - ak chceme - obmedziť na konkrétnu sféru kultúrnych útvarov. V jazyku, v umení i vo vedeckom poznaní možno výrazom "symbolický" charakterizovať určitý druh výrazových prostriedkov, ktoré sa odlišujú od iných, patriacich do tej istej oblasti. Môžeme hovoriť napr. o "symbolickej" logike (v opozícii k aristotelovsko-scholastickej) alebo o "symbolizme" ako jednom z mnohých umeleckých smerov. Cassirerovi však ide v pojme **symbolickej** formy o "niečo iné a všeobecnejšie". "Ide o to, brať symbolický výraz, t.j. vyjadrenie 'duchovna' prostredníctvom zmyslových 'znakov' a 'obrazov', v jeho najširšom význame." ([5], 174) Nepôjde teda o symbol **v** jazyku, umení, mýte atď., ale o jazyk ako celok, mýtus ako celok atď. ako o symbolické výrazy, t.j. ako o spôsoby a smery symbolického formovania, symbolizovania. Tomu však nemožno rozumieť tak, že by jazyk, mýtus atď. boli akýmisi "symbolmi" čohosi iného, čo sa skrýva za nimi, čo oni iba sprostredkovane vyjadrujú svojimi vlastnými výrazovými prostriedkami. To by totiž znamenalo opustiť rovinu transcendentálnej filozofie a skĺznuť do akejsi básnivej metafyziky. V jazyku, mýte, umení atď. nejde o akési odrážanie alebo "symbolizovanie" nejakej transcendentnej skutočnosti, "veci o sebe", ale naopak jazyk, mýtus atď. sú spôsobmi konštituovania rozdielnych "svetov zmyslu", spôsobmi ideálnej (duchovnej) svetotvorby. Spojenie tohto transcendentálno-idealistického momentu so semiotickým sa uskutočňuje a vyjadruje v Cassirerovej explicitnej definícii pojmu symbolickej formy: "Pod 'symbolickou formou' sa má rozumieť každá energia ducha, prostredníctvom ktorej sa duchovný významový obsah spája s konkrétnym zmyslovým znakom a stáva sa jeho vnútornou súčasťou. V tomto zmysle sa nám jazyk, mýticko-náboženský svet a umenie predstavujú ako špecifické symbolické formy." ([5], 175)

Táto definícia symbolickej formy, tvoriaca vrchol a vlastné jadro Cassirerových úvah v štúdii *Pojem symbolickej formy vo výstavbe duchovných vied*, má v niekoľkých ohľadoch dosť ďaleko od dokonalej zrozumiteľnosti - hlavne z hľadiska "diskurzívnych *praktík" filozofie na prelome* 20. a 21. storočia. Potiaľ by si sama vyžadovala samostatný filozoficko-filologický výklad. Keďže však naša úloha je v tomto ohľade skromnejšia, budeme sa musieť obmedziť len na tri momenty alebo časti tejto definície, ktoré sú buď z pohľadu súčasnej filozofickej terminológie nezrozumiteľné (výraz "energia"), alebo zvádzajú k dezinterpretácii (výraz "duch" a slovné spojenie "spájanie sa duchovného významového obsahu s konkrétnym zmyslovým znakom").

Zamerajme sa najskôr na spojenie "energia ducha". Čo tu vlastne znamená "energia" a čo presne sa tu rozumie pod mnohoznačným výrazom "duch"? "Energii" rozumieme ponajprv v jej fyzikálnom význame ako schopnosti konať prácu ("elektrická, vodná atď. energia") a potom v jej bežnom, hovorovom význame schopnosti konať, činorodosti (napr. vo výraze "byť plný energie" a pod.). Ak však chceme porozumieť Cassirerovmu významu "energie", musíme sa obrátiť inam, a to k W. von Humboldtovi, ktorý sa týmto pojmom v 30-tych rokoch 19. storočia pokúsil vystihnúť "vnútornú

formu", podstatu jazyka: jazyk podľa neho nie je (len) pevným, hotovým "dielom" (Werk, ergon), ale (predovšetkým) činnosťou (Tätigkeit, énergeia) - čo preňho znamená "večne sa opakujúcou prácou ducha", ktorá umožňuje artikulovanému zvuku stať sa výrazom myšlienky. Humboldt chcel týmto "energetickým" vymedzením povahy jazyka zdôrazniť pravdepodobne tri veci. Po prvé, že jazyk nikdy nie je hotovým útvarom, strnulým systémom znakov a pod., ale stále sa mení; po druhé, že táto zmena sa uskutočňuje v jednotlivých jazykových aktoch, v hovorení a - keďže toto (hovorenie) je jedinou javiacou sa formou jazyka -, musí sa v ňom ukazovať aj samotná podstata jazyka; a po tretie - a to sa zdá byť najpodstatnejšie - že tento (jazykový) proces nie je čisto prírodným dejom, ale duchovnou prácou, slobodným aktom ducha (kultúrnym činom). Najmä tento tretí aspekt je tým, čo má Cassirer na mysli, keď hovorí o symbolickej forme ako "**energii** ducha". To nás, prirodzene, vedie k samotnému pojmu ducha, pretože, ako sa zdá, práve tu leží Cassirerov dôkaz a celá záhada symbolickej formy ako "energie ducha".

Prvé, čo tu musíme urobiť, je vylúčiť z tohto výrazu ("duch") jeho empiricko-psychologické, teologické a dogmaticko- alebo absolutisticko-metafyzické konotácie (Descartova "mens" ako "res cogitans", Hegelov "absolútny duch" a pod.). Cassirer je totiž zásadne proti akémukoľvek naturalizovaniu, zvecňovaniu (hypostazovaniu) a substancializovaniu ducha (čo, pravdaže, neznamená jeho odmietanie empirických vied - od fyziky cez genetiku a neurofyziológiu až po empirickú psychológiu - pri poznávaní "ľudského ducha", ale "iba" transcendentálno-filozofické vytýčenie hraníc tomuto druhu poznania). Duch preňho nie je substanciou, ale "funkciou", presnejšie: "'Duch' v tomto ne-metafyzickom a ne-psychologickom význame je totalitou funkcií, ktoré konštituujú, resp. budujú 'the world of human culture'." ([2], 151) Samozrejme, výraz "funkcia" tu musíme chápať v onom transcendentálnom význame, ktorý sme už vysvetlili.

Z dosiaľ povedaného vyplýva jednoduchá rovnica: energia ducha = duchovná činnosť = duchovná funkcia. Tým sa osvetľuje naša téza, že aj symbolická forma je vlastne funkciou v (novo)kantovskom zmysle. To však znamená, že aj v pojme symbolickej formy sa snúbia dva podstatné momenty (definientia), ktoré sme predtým odhalili ako konštituenty (kantovského) pojmu funkcie, dodávajúce mu transcendentalistický náboj (alebo držiace ho v plodnom napätí medzi psychologizmom a metafyzickým absolutizmom). Jeden z nich - ten "statický" - sme sa pokúsili vystihnúť výrazom "zjednocujúce, resp. jednotné (jednotu-zakladajúce) hľadisko", zatiaľ čo pre ten druhý moment ("dynamický") sme sa museli uchýliť k zavádzajúcemu výrazu "činnosť" alebo "akt(ivita)". Čo z toho vyplýva pre "symbolickú formu"? Zjavne nasledujúce: každá symbolická forma v sebe zahŕňa dva aspekty, statický a dynamický, každú symbolickú formu musíme ponímať na jednej strane ako pevnú, stabilnú formu (štruktúru) a na druhej strane (a na to kladie Cassirer akcent) ako tvorivú formu ("spontánnu", slobodnú aktivitu ducha). Túto podvojnosť v jadre symbolickej formy sa Cassirer snaží opísať dvojicou latinských výrazov "forma formata" a "forma formans" (ktoré vytvoril per analogiam k termínu "natura naturata", resp. "natura naturans") ([9], 18).

Zhrňme ešte raz, čo znamená táto "dualita" v pojme symbolickej formy: predovšetkým to, že každá konkrétna "aktualizácia" symbolickej formy, t.j. každý

jednotlivý jazyk, každé umelecké dielo, každá vedecká teória musí byť - aby vôbec mohli byť jazykom, umeleckým dielom, teóriou - niečím pevným, stabilnou štruktúrou, znakovým systémom (v širokom zmysle slova), podliehajúcim vlastným imanentným zákonom; na druhej strane však to, že symbolické formy ako také, jazyk, umenie, vedu, nemožno nikdy na tieto konkrétne "realizácie" (objektivácie) a "aktualizácie" redukovať a takto spredmetnené (zvecnené) sa ich následne pokúšať "vysvetliť" z niečoho iného, napr. z istých vrodených alebo evolučne získaných psychologických "mohutností", z nevedomia, z neurofyziologických funkcií mozgu a pod. Tým by sme ich totiž premenili na isté entity **vo** svete, na "predmety skúsenosti", zatiaľ čo ony predsa majú byť a sú samotnými spôsobmi "svetotvorby" (Weltschöpfung), konštitutívnymi, nevyhnutnými podmienkami každej možnej skúsenosti. Alebo - ako to Cassirer vyjadruje na inom mieste - symbolické formy sú podmienkami duchovného (významovo- a zmyslotvorného) rozsvecovania (mimochodom, "svetlo" a "svet" majú k sebe v slovanských jazykoch etymologicky blízko), v ktorom sa nám **jedine** môže (z)javiť svet ako svet; a preto sú pre Cassirera (požičiavajúceho si tu znovu goetheovský výraz) skutočnými "prafenoménmi" (Urphänomene), na ktorých sa nedá už nič kauzálno-geneticky vysvetľovať. Nedajú sa previesť na niečo iné, na nejaké "súcno", možno ich už len "ukázať" a postihnúť v ich vnútornej, imanentnej zákonitosti, t.j. formulovať ich všeobecné štruktúrne zákony, rozlíšiť v nich isté podradené a nadradené štrukturálne momenty. (Túto vnútornú štrukturáciu symbolického formovania sa Cassirer usiloval zachytiť predovšetkým triadickým rozlišovaním medzi "výrazom", "zobrazením" a "čistým významom"; inokedy zasa medzi "mimickým", "analogickým" a "čisto symbolickým" výrazom a pod. Poznamenávame to len preto, aby sme aspoň terminologicky naznačili, ako Cassirer pri určovaní oných štrukturálnych momentov postupoval. Vysvetlenie týchto triád si musíme na tomto mieste odoprieť, pretože by nás príliš odviedlo od našej - omnoho všeobecnejšej - interpretácie pojmu symbolickej formy.)

Symbolická forma (funkcia) teda má plniť u Cassirera úlohu obdobnú tej, ktorú má v Kantovej kritike čistého rozumu "syntetická jednota apercepcie", onen "akt spontaneity", ktorý Kant označuje prostým výrazom "myslím" ("Ich denke"). Táto Kantova prapôvodná jednota sebauvedomenia, rozrôzňujúca sa do systému logických funkcií umu (kategórií), je totiž podľa jeho vlastných slov "najvyšším bodom, o ktorý sa musí opierať každé používanie umu, dokonca aj celá logika a po nej transcendentálna filozofia, pretože táto schopnosť je dokonca um sám" ([8], 126). A aj pre Cassirera je symbolická funkcia, diferencujúca sa do jednotlivých symbolických funkcií (jazykovej, mýtickej atď.), jeho "najvyšším bodom", na ktorý sa upína celá jeho transcendentálna filozofia kultúry. Dokonca možno povedať, že táto funkcia je "duchom" samým, kultúrnou produkciou a reprodukciou zmyslu a významov ako takou. Zatiaľ čo u Kanta však stoja voči sebe, vzájomne sa dopĺňajúc, "pojem" a "nazeranie", u Cassirera nastupuje nová, ďaleko širšia a hlbšia striktne korelatívna dvojica "zmysel" (das Sinnhafte) a "zmyslový obsah" (das Sinnliche), resp. "význam" a "znak". Tento Cassirerov počin bol oprávnene a výstižne označený za "semiotickú transformáciu [(novo)kantovskej] transcendentálnej filozofie". Cassirer tým filozoficky určuje kultúru ako "nekonečnú semiózu", neustále tvorenie a pretváranie, produkovanie a reprodukovanie zmyslu prostredníctvom najrozmanitejších typov "označovania", symbolizácie.

Tým zároveň dopadá jasnejšie svetlo aj na druhú časť Cassirerovej definície symbolickej formy. Hoci tu totiž Cassirer hovorí o "spájaní sa" (knüpfen) duchovného významu s konkrétnym zmyslovým znakom, je zrejmé, že tu nemôže ísť o žiadne čisto vonkajšie a dodatočné spájanie dvoch osebe samostatne jestvujúcich entít. Nie je to tak, že by sme najskôr mali istý **čistý** význam (v "mysli" alebo kdekoľvek inde), a až potom, následne k nemu hľadali istý vnímateľný "znak" (optický, akustický atď.) a spájali ho s ním, že by sme hľadali istý "výraz" čisto len za účelom komunikácie tohto "duchovného obsahu" iným subjektom alebo len kvôli jeho uchovaniu či lepšej disponovateľnosti. Každá tvorba nového "významu" skôr vždy už predpokladá mnohonásobné, rôznorodé a komplikované predchádzajúce znakové sprostredkovanie - či už ide o "významové útvary" umenia, alebo vedeckého poznania. Z cassirerovského hľadiska je rovnako nemožné a rovnaký nezmysel predstavovať si napr. umeleckú "myšlienku" bez jej symbolického (znakového) "stelesnenia" a vyjadrenia ako predstavovať si vedecký zákon, rovnicu a pod. bez systému vedeckého jazyka, terminológie. "Znak" nie je len akýmsi náhodným obalom "myšlienky", ale jej nevyhnutným a konštitutívnym **orgánom**. A rovnaký pomer medzi "zmyslovým" a "duchovným" platí pre všetky symbolické formy, pretože znakové sprostredkovanie patrí k podstate samotného "duchovna".

Na základe tohto cassirerovského "obratu k znaku" sa dá zároveň vysvetliť, prečo a v akom zmysle Cassirer chápal svoju filozofiu nielen ako rozšírenie, ale aj ako prehĺbenie pôvodnej transcendentálnej (kantovskej) problematiky. Zmnoženie kultúrnych "diskurzov" u Cassirera ide ruka v ruke s jeho náhľadom do semiotickej povahy kultúry ako takej.

Urobme preto ešte na záver jednu poznámku k vzťahu kritického (transcendentálneho) idealizmu a "znaku", resp. znakovosti ako takej. Spojenie transcendentalizmu so "symbolizmom" je z Cassirerovej perspektívy "výhodné" pre obidva momenty, ak majú ako také "prežiť". Až "transcendentálna dedukcia" znaku/symbolu z reprezentatívnej (symbolickej) povahy vedomia vôbec ho totiž chráni pred jeho naturalistickým "rozpustením" v neurofyziológii, psychológii alebo v akomkoľvek inom type kauzálno-časopriestorového vysvetlenia. Iba v rámci transcendentálnej filozofie, ktorá nie je filozofiou determinizmu, ale filozofiou slobody, si môže znak a znakotvorba zachovať charakter a teleologický (emancipatívny) zmysel slobodnej duchovnej činnosti človeka, bytostne (kvalitatívne) presahujúcej sféru čírej "vitality", psychologicko-biologicko-fyzikálnej determinovanosti. Na druhej strane, samotná transcendentálna filozofia je nevyhnutne odkázaná na znak, na symbolickú funkciu. Iba tak sa jej totiž môže podariť s konečnou platnosťou skoncovať s neodbytnou, ale klamlivou predstavou "veci osebe", ab-solútneho bytia, t.j. súcna (sveta, skutočnosti) stojaceho a jestvujúceho mimo a nezávisle od všetkých foriem duchovného ponímania, od všetkých symbolických foriem. Lebo pokiaľ sa filozofia zameriava výlučne (alebo predovšetkým) na analýzu exaktného vedeckého poznania a od ostatných typov a sfér predmetnosti (objektivity), od ostatných "svetov" abstrahuje, resp. ich pokladá len za akési predstupne, primitívne štádiá (jedine) pravého vedeckého poznania, dovtedy nemožno úplne zlomiť silu naivno-realistického náhľadu na svet. Minimálne veci "prirodzeného sveta" sa zdajú stále "dané", a nie "konštituované". Preto treba pochopiť predmetnosť **vôbec** ako prísny

korelát produktívnej činnosti kultúry (v čo možno najširšom zmysle tohto slova). Ako sme videli, tento krok urobili už Cohen a Natorp. Obaja sa však ešte príliš snažili vtesnať novonadobudnutý pojem kultúry ako zmyslotvorby a svetotvorby do zdedenej triadickej schémy, čo malo za následok násilné prispôsobovanie, resp. zanedbávanie dôležitých kultúrnych, kultúrotvorných "prafenoménov" (mýtus, jazyk a iné). K správnemu nereduktívnemu chápaniu kultúry ako transcendentálnej "funkcie" môže pomôcť len "prenesenie" symbolična do vnútra, do srdca transcendentálneho vedomia, resp. jeho "objavenie" v tomto vnútri. Pulz samotnej kultúry ako cesty postupného sebaoslobodzovania človeka totiž bije len a jedine na základe všeobecného a ustavičného znakového sprostredkovania a sprostredkovávania. Transcendentálna filozofia sa takto sebanachádza v kultúre ako symbole (znaku), takisto, ako sa znak, znakotvorba ubezpečuje o svojej najhlbšej duchovnej "podstate" len v rámci transcendentálnej "Letztbegründung". Je preto úplne dôsledné a príznačné, keď Cassirer nazýva a charakterizuje svoju filozofickú pozíciu ako "symbolický idealizmus".

LITERATÚRA

[1] CASSIRER, E.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Darmstadt 1980.
[2] BRAUN, H. - J. (Hrsg.): Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988.
[3] GRAESER, A.: Ernst Cassirer. München, Beck 1994.
[4] CASSIRER, E.: Symbol, Technik, Sprache. Hamburg, Meiner 1995.
[5] CASSIRER, E.: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt 1983.
[6] HEIDEGGER, M.: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman 1973 (Anhang IV.: Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger).
[7] NATORP, P.: Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1911.
[8] KANT, I.: Kritika čistého rozumu. Bratislava, Pravda 1979.
[9] CASSIRER, E.: Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1. Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Hamburg, Meiner 1995.
[10] CASSIRER, E.: Philosophie der symbolischen Formen. Teil 1. Die Sprache. Darmstadt 1953.

Mgr. Róbert Maco
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Šafárikovo nám. 6
818 06 Bratislava
SR