

## Od transcendentalizma k simbolizmu II. Zgodovinsko-filozofska rekonstrukcija Cassirerjeve teorije simbolnih form

BORUT OŠLAJ

*Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta,  
Oddelek za filozofijo,  
Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana*

### IZVLEČEK

*V drugem delu študije Od transcendentalizma k simbolizmu prehajamo k disciplinarno-metodološki rekonstrukciji Cassirerjeve filozofije simbolnih form. V štirih korakih dokazujemo vpliv: 1. Kantove transcendentalne metode, 2. Simmelove življenjske filozofije, 3. Diltheyevega zgodovinskega pristopa in 4. Heglove dialektike posredovanja na nastanek teorije simbolnih form, hkrati pa v tem svojevrstnem presečišču iščemo njeno izvornost in prispevek k sleherni nedogmatični ter antropološko motivirani teoriji kulture.*

*Ključne besede: simbolne forme, transcendentalizem, duh, življenje, zgodovina, dialektika*

### ABSTRACT

*FROM TRANSCENDENTALISM TO SYMBOLISM II. HISTORICAL-PSYCHOLOGICAL RECONSTRUCTION OF CASSIRER'S THEORY OF SYMBOLIC FORMS*

*The second part of the study From Transcendentalism to Symbolism shifts to the disciplinary-methodological reconstruction of Cassirer's philosophy of Symbolic forms. Four steps prove that: 1. Kant's transcendental method, 2. Simmel's philosophy of life, 3. Dilthey's historical approach and 4. Hegel's dialectic of mediation, bore influence on the establishment of the theory of symbolic forms; in this unique cross-section, the essay looks for its genuine character and its bearing on any non-dogmatic and anthropologically motivated theory of culture.*

*Key words: symbolic forms, transcendentalism, mind, life, history, dialectic*

V nadaljevanju prvega dela zgodovinsko-filozofske rekonstrukcije Cassirerjeve filozofije simbolnih form, v katerem smo na kratko predstavili njene osnovne obrise in njihovo filozofsko-antropološko ozadje, bomo prešli k analitični presoji napovedane "filozofske enačbe": Kant + Simmel + Dilthey + Hegel = Cassirer. Naš namen pri tem ne bo – kot bi se morda utegnilo zdeti na prvi pogled – razčlenitev in potrditve Cassirerjevega domnevnega eklekticizma, temveč prav nasprotno, zagovor njegove originalnosti, ki je nakazano seštevanje raznolikih zgodovinsko-filozofskih virov, ki jih Cassirer za razliko od večine filozofov nikoli ni skrival, v ničemer ne ogroža. Originalnost "filozofskega uma" je namreč, dosti bolj kot v moči njegovega analiziranja, skrita v njegovi sposobnosti sintetiziranja, v sposobnosti videti ter doumeti enost v množstvu razlik. To eno, v sebi razlikovano in iz teh razlik sestavljeno, ta *hén diapherón héautó*, najde Cassirer v celoti simbolnih formah. Da bi originalnost te v sebi razlikovane celote ustrežneje razumeli, ji moramo pogledati v drobovje, v anatomijo, ki je brez omenjenih "filozofskih seštevancev" in usledin njihovih miselnih dognanj v zgodovinskem smislu ne bi mogli ustrezno razumeti. Temelj anatomije Cassirerjevih simbolnih form, njeno okostje, predstavlja Kantova transcendentalna metoda; v antropološkem smislu pa človek kot *animal transcendentalis*.

### 1. Animal transcendentalis (Kant)

Cassirer je v svoji antropološki reviziji tradicionalno pojmovanega človeka kot *animal rationale* v človeka kot *animal symbolicum* spregledal, da bi bila ta revizija brez vmesnega, a žal spregledanega člena *animal transcendentalis* neizvedljiva. Pot od transcendentalizma k simbolizmu lahko vodi – kot bomo videli – le preko človeka kot transcendentalnega bitja; *animal rationale* je pri tem lahko zgolj njegova ne do konca domišljena zgodovinsko-filozofska predpostavka.

V prejšnjem članku smo simbolne forme opredelili kot mrežo specifičnih, s čutnimi substrati prežetih transcendentalnih objektivacij resničnosti, ki vzpostavlja strukturo perspektiv, skozi katere si človek prisvaja svet. V *Fenomenologiji spoznanja* Cassirer pravi, da mišljenje ne more prebiti simbolnega in signifikantnega. "Tisto, kar je resnično neposredno, ne smemo iskati v zunanjih stvareh, temveč v nas samih." ... "Če želimo dojeti resničnost, ki bo prosta vseh posredujočih medijev, se moramo namesto zunanjega prepustiti vodenju notranjega izkustva. Tisto, kar je resnično svobodno, zadnji element celotne resničnosti, nikoli ne bomo našli v stvareh, temveč v nas samih."<sup>1</sup> Prav v tem spoznanju je skrita srž Kantove transcendentalne metode in iz nje izhajajoče filozofije simbolnih form, kot modusov človekovega prisvajanja in oblikovanja sveta. Kantov primarni filozofski interes ni bil – v smislu stare ontologije – usmerjen k raziskovanju biti reči, temveč k raziskovanju posameznih od človeka ustvarjenih faktov, dejstev, del; njegovo vprašanje se zato glasi: kako so ta dela možna, na katerih logičnih predpostavkah in principih temeljijo? Podobno Cassirer, ki v *Metafiziki simbolnih form* glede izhodiščnega problema filozofije simbolnih form jasno zapiše, da le-ta izhaja iz "Kantovega kritičnega vprašanja, vendar pa mu doda širši vsebinski okvir – vsa 'dela' kulture je treba preprišati glede na njihove pogoje in jih predstaviti v njihovih splošnih 'formah'.<sup>2</sup> Rojstno mesto teh pogojev, tako pri Kantu kot pri Cassirerju, pa ni nikjer drugje kot v človekovi zavesti, v tej zakladnici apriornih pogojev možnosti slehernega izkustva.

<sup>1</sup> Cassirer, Ernst, *Filozofija simboličnih oblik* III., Novi Sad 1985, str. 27.

<sup>2</sup> Cassirer, Ernst, *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band I, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg 1995, str. 163-164.

Smisel Kantove revolucije mišljenja je bil v tem, da je, namesto od predmeta kot danega in znanega, treba izhajati iz logične strukture spoznavanja samega kot tistega, kar nam je edino resnično dostopno in v pravem pomenu besede naše. Sleherni predmet človekovega izkustva je namreč zgolj korelat sintetične enotnosti razuma; je torej logično določen predmet. Cassirer kot "novokantovec" tej tradiciji v celoti sledi: "Razumeti je treba strukturo ključa, ki je določen, da nam odpre vrata spoznanja, treba je razumeti 'strukturo pomena' teoretičnega spoznanja." ... "Za tak obrat je sposobna samo transcendentalna filozofija: kajti samo ona ima opraviti ne le s predmeti, temveč, kar je pomembnejše, tudi z našim načinom spoznavanja predmetov, kolikor naj bo to a priori mogoče."<sup>3</sup> Če predmete določa struktura spoznanja, to pomeni, in prav v tem se skriva bistvo transcendentalne metode, da teorija predhaja dejstvom, kajti vsa dejstva so to le skozi optiko specifičnih norm, pravil, zakonov posameznih teorij; vsako posamezno izkustvo je vselej del neke smiselne celote. "V tem se skriva sporočilo, ki se pri Kantu izraža v *synthesis a priori*: Vse posamezno, empirično dano je že določeno skozi formo izkustva."<sup>4</sup>

Če je naše spoznavanje in delovanje apriorno pogojeno z vsebinami naše zavesti – o čemer danes ne dvomi nobena resna teorija več –, če lahko oblikujemo in hkrati razumemo resničnost samo skozi posredovanje transcendentalne distance, ki nas postavlja onstran sveta neposrednosti, potem je razumevanje človeka kot *animal transcendentalis* zgolj antropološka konstatacija nekega očitnega dogajanja, pri čemer je seveda tudi to dogajanje samo, tudi to dejstvo kot tako že dojeto z vidika določene teorije, ki se ji v tem primeru od Kanta naprej reče transcendentalna. Tako Cassirer kot tudi Kant sicer ne uporabljata pojma *animal transcendentalis* da bi z njim opredelila človeka, vendar pa oba izhajata iz tistega razumevanja, po katerem je ta kot subjekt, kot *hypokeimenon*, edina realnost – svet, ki se razteza okrog njega pa polje njegove objektivacije, ki mu vsebino določajo specifične perspektive iz katerih ga opredeljuje. Če je zadnji element celovite resničnosti "v nas samih" in ne v zunanjih stvareh, potem to dejstvo kaže na osrednji pomen zavesti, ki jo ima ta tako znotraj Kantovega transcendentalizma kot tudi znotraj Cassirerjevega simbolizma.

Tovrstno razumevanje človeka seveda ni docela Kantov *novum*, temveč ima svojo dolgo filozofsko-antropološko in splošno-kulturno predzgodovino, ki sega vse do Aristotela in Platona, v kulturnem smislu pa globoko v svet arhaičnih oz. mitičnih skupnosti. Cassirer se v *Metafiziki simbolnih form* sklicuje na Uexküllov, lahko bi mu že kar rekli klasični antropološki "aksiom", ki pravi, da sta pri živalih mreži zaznavanja in učinkovanja oz. delovanja v neločljivi funkcijski zvezi. Ta zveza pa razpade takoj, "ko vstopimo v specifični svet človekove zavesti in v specifične načine človekovega oblikovanja. S tem prelomom se zdi človek kot izvržen iz tistega raja organskega bivanja, ki obdaja najpreprostejše življenjske forme." ... "Žival in njen okolni svet tvorita skupaj zaključeno smotnost. Tovrstni varnosti in zaščiti se mora človek odpovedati, kajti on ne živi le v okolnem svetu, temveč si ga tudi sam izgrajuje."<sup>5</sup> Očetovstvo teorije o človeku kot naravno prikrajšanem bitju, ki je prav zaradi te prikrajšanosti prisiljen oblikovati svoj lastni in sebi primerni življenjski prostor, je dosti starejše od Uexküllu ali denimo Gehlenu, ki je to teorijo populariziral v prvi polovici 20. stoletja. Že Platon v mitu o Epimeteju in Prometeju (*Parmenides*) jasno govori o tem, da človeku narava ni podarila nobenih specializiranih organov, zato mu je Prometej v zameno podaril moč uma, s katero bo lahko navidezni manko nadomestil. Isti tradiciji sledi tudi Cassirer: "Človek si

<sup>3</sup> Cassirer, F.s.o. III., str. 13.

<sup>4</sup> Cassirer, N.M.T., str. 199.

<sup>5</sup> Cassirer, N.M.T., str. 43.

je drznil podreti zaščitno obzidje; s tem postane, kot se zdi, brezdomovinski in nezaščiten – toda prav ta nezaščitenost je tista, ki mu zagotavlja njegovo lastno neskončnost...<sup>6</sup> Navidezni manko se izkaže za človekovo specifično prednost; relativna izpločenost iz neposrednega sveta narave mu razpre relativno neskončnost posredovanega sveta zavesti oz. duha, skozi katera vstopi v neskončnost predmetnega ali – kar je isto – avtonomno ustvarjenega umetelnega oz. sekundarnega sveta. Že pri Platonu ima ta transcendentalna konfiguracija za posledico razbitje sveta na resničnega in navidezno resničnega, na svet idej in svet pojavnosti. Človek, tako se zdi, zdaj naravi vrne udarec, kajti njen resničnostni karakter določa skozi tisto, kar nastane kot njen stranski, "kompenzatorični" produkt: skozi forme človekove zavesti. Prvotno neposredno (narava, pojavi) je zdaj posredovano skozi prvotno posredovano oz. sekundarno, tj. skozi ideje; drugotno postane prvotno in obratno. V tem smislu je že Platon na neki dovolj splošni ravni transcendentalist in s tem Kantov najpomembnejši predhodnik. "Kar pravi Platon o pojavih, da jih je namreč mogoče spoznati samo skozi udeležnost v idejnem svetu, to na poseben način in z vso prepričljivostjo velja za vse duhovne fenomene, za vse fenomene 'kulture'. Še preden jih smemo razlagati kot čiste življenjske pojave, jih razumeti kot organske tipe, jih moramo spoznati glede na njihov *ideelni* tip in jih enega od drugega ločiti."<sup>7</sup> Cassirer postavi Platona v isto vrsto predhodnikov filozofije simbolnih form, v kateri kot najpomembnejši stoji Kant.<sup>8</sup>

Osnovna intenca Platonovega sveta idej v splošnem ustreza strukturi transcendentalizma in simbolizma; toda le intenca, kajti Platonova filozofija nikakor ni nauk o transcendentalnosti človekove zavesti, temveč nauk o njeni transcendentnosti (kolikor je seveda sposobna zrenja idej). Prav skozi primerjavo Platonove in Kantove filozofije je mogoče najbolj jasno doumeti osnovno razliko med pojmom transcendence in transcendentalnosti. Človekova racionalnost je pri Platonu – tako kot pozneje pri Aristotelu, ki je človeka definiral kot *zōon lōgon êchon*, kot bitje ki poseduje logos, razum, skratka kot *animal rationale* v lat. prevodu – neposredno deležna božanskega karakterja idej; človekov razum je tu še dojet kot medij, ki skozi udeležnost v objektivnem in absolutno resničnem svetu idej le-te prenaša v svet pojavov, da bi jih sploh lahko ustrezno – kot nepopolne posnetke idej – spoznal. Človek kot *animal rationale*, je bitje, ki prerašča (*transcendere*) neposredni pojavi oz. izkustveni svet, ki je onstran njega; je torej glede na moč svojega razuma transcendentno bitje. Tudi Kantov transcendentalizem sicer pristopa k svetu pojavov "od zgoraj", jih torej spoznava glede na nekaj, kar ni neposredno vsebovano v pojavih samih, temveč le v moči človekove spoznavne zavesti kot take, toda ta "od zgoraj" – in v tem se transcendentalna metoda bistveno loči od klasično transcendentne – ni vezan na objektivni, nadizkustveni in nadsvetni status idej, temveč na subjektivni, izkustveni in regulativni svet pravil zakonov oz. kategorij, po katerem delujejo človeški razum. Razum zdaj ni več nadizkustvena zakladnica božanskih idej, temveč profano skladišče orodij, s katerimi izkušamo svojo okolico in nas same. Idej Kant sicer ne zavrže, le prestavi jih v um, kjer pa so zaradi nad-

<sup>6</sup> Cassirer, N.M.T., str. 250.

<sup>7</sup> Cassirer, N.M.T., str. 107.

<sup>8</sup> Zanimivo je, da Cassirer pri tem spregleda Aristotela, pri katerem je "transcendentalna konfiguracija" skozi izrecno ločevanje forme (*eidos*) in snovi (*hyle*), vsekakor zreplejša kot pri Platonu. Bistvenost kot forma oz. oblika, je namreč pri Aristotelu prisotna v dejanskosti kot taki in ni le njen – tako kot pri Platonu – zunanji vzor oz. pralik. V kantovski terminologiji bi lahko tudi za Aristotelovo teorijo bitnosti (*ousia*) dejali, da pomeni združitev forme in snovi v njej apriorni pogoj možnosti slehernega izkustva. Spoznanje je namreč možno le, če forme niso v smislu Platonovih idej čista nasebja, temveč imanentna in bistvena sestavina dejanskosti (glej Aristotelovo kritiko Platona v *Nikomahovi etiki*).

izkustvenega značaja uma – tako Kant –, nespoznatne in zato neuporabne za človekovo izkustveno življenje.<sup>9</sup> Transcendentalnost torej lahko razumemo kot "sekularizirano" transcendentnost, kot "počlovečeno" božanskost. Enako velja znotraj antropološkega prevoda obravnavanih ontoloških razmerij: *animal rationale* kot bitje s transcendentnim, predmetni svet presega jočim karakterjem je idealizirana forma človeka kot transcendentnega k predmetnemu svetu izkustev obrnjenega bitja oz. človeka kot *animal transcendentale*.

Toda v našem seganju nazaj v preteklost so glede razumevanje transcendentalnosti vendarle pomembnejše podobnosti z njenimi predhodnimi koncepti. V obravnavanem razmerju je zato potrebno podčrtati predvsem dejstvo, da je tako pri Platonu kot pri Kantu izkustvo nekaj posredovanega, konstruiranega, skratka sekundarno določenega; obstaja namreč nekaj, kar izkustvo sploh šele omogoča. Tako pri Platonu kot pri Kantu je to razum, le da poseduje ta pri prvem objektivni oz. transcendentni karakter, pri drugem pa imanentni oz. subjektivni karakter. V obeh primerih imamo torej opravka z dualizmom; če je ta v Platonovem primeru objektivni, ontološki, pa je v Kantovem subjektivni oz. spoznavni. Na eni strani je neposredni svet reči, na drugi pa človeška zavest, ki se nahaja onstran že omenjenega preloma, ki zavest nepreklicno ločuje od raja neposrednosti bivajočega. Izkustvo se pri Platonu formira skozi posredovanje idej in formira svet pojavov, pri Kantu pa skozi posredovanje kategorij razuma ter domišljije in formira svet pojavov kot predmetov oz. kot o-pred-met-ovanj vsebin zavesti v nečem prvotno drugem.

Tovrstni dualizem pa seveda ni navzoč šele od Platona naprej, temveč je bistveni sopotnik človeka že od njegovih najzgodnejših korakov naprej. Ta dualizem ni nič drugega kot tisti razkol bivajočega, ki ga je uvedla specifičnost človekove motreče zavesti. Najbolj izpostavljena je ta dvojnot prav v najbolj arhaičnih človeških skupnostih, pri tako imenovani mitični zavesti, pa čeprav se je sama ne zaveda. Bistvena značilnost arhaičnega človeka in njegovih konceptov bivanja, kot nas je o tem najbolj prepričljivo poučil M. Eliade, je v tem, da zanj objekti zunanjega sveta kot tudi človekova dejanja nimajo nobene avtonomne vrednosti in pomena. Predmeti in dejanja vrednosti dobijo, šele s tem pa postanejo resnični. Tisto, kar jim jih podeljuje, so paradigmatična oz. arhetipska dejanja bogov, oz. kozmološka stanja. Mitični človek ne pozna nobenega dejanja, ki ga ni že prej opravil nekdo drug, neka božanska sila. Njegovo življenje je zato nenehno ponavljanje sprejetih paradigmatičnih dogodkov in stanj. Za vsako stvar, za vsak pojem je značilna dvojnost "menok - getik" (onstransko - tostransko). V tem smislu je Platon, kot pravilno ugotavlja Eliade, filozof arhaične zavesti; še natančneje pa filozof, ki je substantiviral in hkrati idealiziral sleherni – ne le arhaični – zavesti inherentni dualizem. Kantov transcendentalizem je teorija ta istega posredujočega dualizma, le da je "kritična" in "nemetafizična" kot sama zase trdi. Dualizem ostaja, ni ga mogoče zaobiti; prej je bil nad-svetni, metafizični, zdaj pa je svetni, je delo specifične človekove zavesti. Enako velja tudi za Cassirerjev simbolizem: "Dejansko to protislovje ne zadeva biti, ne zadeva resničnosti življenja samega, temveč zgolj našo mišljenje te resničnosti, ki nujno deli in reže tisto, kar je v njej vsebovano v čisti neizpostavljenosti in popolni indiferenci."<sup>10</sup> Metafizike očiščena tradicija racionalnosti je nedvomni prispevek Kantove kritične misli; *animal transcendentale* je kritično domišljeni *animal rationale* in kot tak vezni člen na poti do *animal symbolicum*.

Vrnimo se ponovno k naši temi, h Kantu in Cassirerju, k razmerju med transcendentalnostjo in simbolizmom. Glede simbolnih form (jezik, mit, religija, umetnost,

<sup>9</sup> Ideje, kolikor prestopajo meje izkustva, niso več transcendentalne, temveč transcendentne.

<sup>10</sup> Cassirer, N.M.T., str. 12.

znanost) smo v I. delu dejali, da predstavljajo objektiviranje in samoodkrivanje duha skozi konstituiranje resničnosti oz. izkustva. Na poti utemeljevanja simbolnih form si Cassirer pomaga s "semiotično" oz., kot pravi na nekem drugem mestu, "funkcijsko triado", ki jo sestavljajo:

- a) izraz (Ausdruck)
- b) upodabljanje (Darstellung)
- c) pomen (Bedeutung).

Pri vseh treh pojmi, ki jih imenuje tudi ko "prafenomene", gre za vsakokrat različne konfiguracije spojitve substrata in smisla, čutnega in smiselnega. *Izraz* zaznamuje doživeto nerazlikovanje med substratom in smislom (v tem smislu prafenomenu *izraza* ustreza simbolna forma mita, za katerega je značilno celostno doživljanje človeka in sveta), *upodabljanje* zavest njune diference (primer jezika in umetnosti), *pomen* pa svobodno igro njunih funkcij (znanost). V *izrazu* (gesti, mimiki) kot čutni prvini se manifestira duševna celovitost, ki je s prvo individualno povezana in od nje neločljiva (nezmožnost ločevanja imena in predmeta); sinonim prafenomena *izraza* je življenje. Pri *upodabljanju* gre za reprezentacije v graditvi empiričnega sveta; pomeni pa, da je človek sposoben misel, idejo, formo ločiti od pojavov in jim jo vsiliti od zunaj, ter jih tako preoblikovati; sinonim *upodabljanja* je podoba oz. lik. Prafenomen *pomena* pa je povezan s spoznavanjem oz. s sistemom idealnih pomenov; njegov sinonim je zakon.<sup>11</sup>

Zanimivo je, kot ugotavlja Paetzold, da Cassirer pri tem v bistvu povzema Kantovo arhitektoniko treh človekovih razmerij do sveta: "Semiotična triada izraza, upodabljanja in pomena zrcali Kantove stopnje sinteze aprehenzije v zrenju, reprodukcije v domišljiji in rekognicije v pojmu."<sup>12</sup> Kant govori o vseh treh stopnjah v kontekstu dedukcije čistih pojmov oz. njihovem razvoju (Kritika čistega uma). **Sinteza aprehenzije v zrenju** zaznamuje tisto, kar Cassirer zagradi v prafenomenu *izraza*: na predrefleksijski ravni dojeti vsebino raznolikosti v eni predstavi.<sup>13</sup> **Sinteza reprodukcije v domišljiji** ustreza prafenomenu *upodabljanja*: Kant govori tu o možnosti reprodukcije pojavov, kot nujnem (*a priori*) pogoju sintetične enotnosti. Transcendentna sinteza pojavov, ki jo opravlja domišljija, predstavlja temelj možnosti slehernega izkustva. Da bi, rečeno v Cassirerjevem jeziku, človek lahko oblikoval izkustvo, mora predhodno ločiti formo, *eidos*, idejo, od čutnih substratov in le-te glede na izpostavljeni smisel reproducirati. Kantova **sinteza rekognicije v pojmu** cilja na možnost spoznanja predmetov. V razumu so vsebovana apriorna pravila, brez katerih sinteza reprodukcije v domišljiji ne bi bila mogoča s tem pa tudi izkustvo ne.<sup>14</sup> Tako kot pri Cassirerju, stopamo tukaj v kraljestvo pomenov. Na Kantovo triado se je Cassirer izrecno skliceval tudi sam v tretjem zvezku filozofije simbolnih form: Že samo zaznavanje "vključuje osnovne, elementarne oblike sinteze. Brez nje, brez sinteze aprehenzije, reprodukcije in rekognicije za nas ne bi obstajal niti zaznavajoči niti misleči jaz, ne bi obstajal niti čisti miselni predmet niti empirični."<sup>15</sup>

Tako pri Kantu kot pri Cassirerju predstavljajo omenjene tri stopnje različne razvojne faze pri oblikovanju človekovega izkustva: od enotnosti izraza v zrenju, preko zavesti razlike med substratom in smislom znotraj upodabljaajoče domišljije, do pojmo-

<sup>11</sup> Cassirer, N.M.T., str. 206.

<sup>12</sup> Paetzold, Heinz, *Mythos und Moderne in der Philosophie der symbolischen Formen* Ernst Cassirers, v: Zeidler-Janiszewska, Anna (Ed.), *Epistemology and History, Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, Rodopi, str. 438.

<sup>13</sup> Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1956, str. 143a.

<sup>14</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, str. 147a.

<sup>15</sup> Kant, F.s.o. III., str. 15.

vnega spoznanja pomenov kot transcendentalnih struktur, znotraj katerih je resničnost objektov pretopljena v forme zavesti. Pot objektivacije resničnosti oz. izkustva se v vseh treh stopnjah kaže kot način človekovega samoopredmetovanja. Zrenje, domišljija, upodabljanje in spoznavanje imajo svoj predmet samo zahvaljujoč temu, ker ga na določeni razdalji postavijo predse in ga motrijo; bistveno pa se med seboj razlikujejo po tem, v kolikšni meri se tega zavedajo.<sup>16</sup> Tako za transcendentalnost kot za simbolnost je mogoče v tej fazi razprave ugotoviti, da gre v obeh primerih za specifične, akte človekovega samoopredmetovanja. Skozi samoopredmetujoče konstituiranje izkustva človek predse meče podobe, smisle in pomene, ki jih sam ustvari; tako ustvarja zrcala, v katerih srečuje samega sebe.

Nastajanje predmetnega sveta je delo form kot transcendentalnih spektrov, ki osvetljujejo neprodirno temo bivajočega; brez simbolnih form, tako Cassirer, artikulacija izkustva ne bi bila mogoča. Transcendentalnost, ne glede na konceptualne razlike med Kantovo in Cassirerjevo teorijo, se udejanja v formah in delih. Kant sprašuje kako je možna metafizika, znanost, spoznavanje, morala, umetnost in na katerih logičnih predpostavkah temelji; Cassirer k tem produktom človeškega ustvarjalnega duha doda še jezik, mit in religijo, odvzame pa moralo.<sup>17</sup> Sam jih, za razliko od Kanta, imenuje forme; forme so namreč pri Kantu prej logične strukture kot apriorni pogoji možnosti izkustva (prostor, čas, kategorije) in ne že formirano izkustvo kot tako.<sup>18</sup> "Obrat k formi ... je preobrazba, ki jo izkusi subjekt v sebi, v celoti svojih življenjskih razpoloženj in življenjskih drž. Ta obrat, ta *metanoein*, predstavlja začetek in predpostavko vsake 'noesis' sploh. Najbolj preprosta in pregnantna definicija, ki bi jo lahko človeku ponudila kakšna filozofsko usmerjena antropologija, bi bila določitev, da je on bitje, ki je 'sposobno form'. *Capaso formae*."<sup>19</sup> V duhu pristnega transcendentalizma Cassirer terja, da je treba radikalno prelomiti s predsodkom, po katerem naj bi bila vidna resničnost reči nek dan in gotov substrat, ki bi predhodil oblikujoči dejavnosti duha. Resničnost postane to kar je šele skozi forme, s katerimi jo oblikujemo: resnične postanejo reči šele skozi optiko jezika, mita, religije, umetnosti, znanosti.<sup>20</sup>

Kljub skupni zavezanosti transcendentalizmu je Kantov pojem apriornega pri Cassirerju spremenjen, namreč: če smo imeli pri Kantu opravka z ahistoričnim, logičnim *a priori*, pa je ta znotraj v času nastalih in v njem razvijajočih se simbolnih form postal dinamičen in spremenljiv. Togi logični *a priori* je nadomeščen z živim, a zato relativnim kulturnim *a priori*. Tako kritika uma preraste v kritiko kulture. Pojem kulture pri Cassirerju pomeni "aktivno predelavo čutnih vsebin z duhovno-funkcionalnimi formami, pri čemer pa je odločilno to, da obeh momentov dejansko ni mogoče izolirati, saj sta vselej v korelaciji."<sup>21</sup> Drugače rečeno: kultura je celota transcendentalno objektiviranega izkustva simbolnih form. Toda motili bi se, če bi mislili, da je Cassirerjev prehod h kulturi kot relativnim, v čas postavljenim formam, opravljen neodvisno od Kanta. Tudi v tem primeru je že sam Kant ponudil nekatere pomembne iztočnice. V svoji *Antropologiji v pragmatičnem oziru* je Kant antropologijo definirjal kot "poznavanje sveta", h

<sup>16</sup> Kant, F.s.o. III., str. 38.

<sup>17</sup> Problem etike pri Cassirerju zaradi kompleksnosti na tem mestu ne bomo odpirali.

<sup>18</sup> Tu se kaže deloma paradoksalni položaj simbolnih form, ki so po eni strani že formirane oblike izkustva, dela, po drugi strani pa hkrati apriorni pogoj pri oblikovanju slehernega izkustva - izkustvo se nikoli ne oblikuje iz nič, temveč vselej iz nekega že oblikovanega izkustva.

<sup>19</sup> Cassirer, N.M.T., str. 44.

<sup>20</sup> Cassirer, N.M.T., str. 80.

<sup>21</sup> Orth, Ernst-Wolfgang, Cassirers Philosophie der Lebensordnungen, v: Cassirer, Ernst, Geist und Leben, Schriften, Reclam, Leipzig 1993, str. 18.

kateremu ne pridemo s pomočjo čistega mišljenja, ... temveč zgolj s pomočjo "običajnega izkustva".<sup>22</sup> Presenetljivo Kant antropologije ni definiral kot poznavanje človek, temveč kot poznavanje sveta, toda ne kozmološkega pojma sveta, temveč antropološkega, *življenjskega sveta*, to je tistega, ki je produkt človekovega delovanja. Njegova pragmatična antropologija ne raziskuje vprašanja kaj človek je, temveč vprašanje "kaj naredi človek kot svobodno delujoče bitje iz samega sebe oziroma lahko in mora narediti."<sup>23</sup> V tem kontekstu je mogoče Kanta (skupaj s Herderjem) celo postaviti na začetek razvoja kulturne antropologije, to je tiste, ki si prizadeva človeka razumeti skozi celoto njegovih ustvarjenih del. Natanko na tem mestu – v opredeljevanju človeka skozi kulturo, skozi funkcionalno totaliteto njegovih dejanj – Cassirer nadaljuje "pragmatičnega" Kanta, ne da bi si to upal naglas priznati. "Šele tukaj" (pri tem Cassirer misli na svojo filozofijo simbolnih form) "osnovna teza idealizma prispe do svoje popolne potrditve ... Če ne izhajamo iz občega pojma sveta, temveč iz občega pojma kulture, šele v tem primeru to vprašanje dobi spremenjeno obličje. Kajti vsebine pojma kulture ni mogoče ločiti od osnovnih oblik in osnovnih smeri duhovnega proizvajanja: 'bistvo' je mogoče dojeti samo v 'delovanju'."<sup>24</sup> Nedvomno je v tej ugotovitvi Cassirer močno krivičen do Kanta; kot da ne bi obstajala njegova *Antropologija v pragmatičnem oziru*, v kateri je bil na mesto pojma sveta izrecno postavljen življenjski svet in je bila s tem zakoličena pot pragmatičnemu razumevanju človeka. Mar Cassirer *Antropologije v pragmatičnem oziru* sploh ni poznal? V vsakem primeru je mogoče trditi, da je tudi koncept kulture, kot ga razvija Cassirer, v svojih metodoloških obrisih transcendentalen in s tem kantovski. Pojem sveta, ki ga Cassirer, kot se zdi, nekritično podtika Kantu, je sicer res metafizičen – v smislu nasebne objektivnosti –, toda od takega pojma se je prav Kant prvi poslovil.

Glede na tradicijo idealizma (ideja, eidos, forma) Cassirer svojo lastno pozicijo določa kot do konca izpeljani idealizem, ki odpravlja nedoslednosti in pomanjkljivosti njegovih enostranskih oblik (Platon, Kant).<sup>25</sup> Kljub temu, pa je Cassirerjeva izhodiščna problemska struktura identična Kantovi: človek ni v odnosu do sveta na sebi, temveč do sveta fenomenov, pojavov oz. predmetov, ki jih kot *animal transcendente* sam strukturira. Sama formalna raven obeh transcendentnih izhodišč pa razkriva tudi prve očitne razlike med obema konceptoma: "Kantov kopernikanski obrat dobi tu nov in razširjen smisel. Ne nanaša se več na logično funkcijo sodbe, temveč se z istim razlogom in enako upravičenostjo razširja na vsako smer in na vsak princip duhovnega oblikovanja."<sup>26</sup> Razlog tej spremembi, leži v tem, kot smo prej že ugotovili, da je Kantova transcendentna baza naseljena v apriornih logičnih strukturah razuma, medtem ko je pri Cassirerju postavljena v zgodovinsko nastale forme (jezik, mit, ...). Zato lahko dobi tudi pozicija jaza drugačno obeležje kot ga je imela pri Kantu: "Enotnost jaza ne predhodi enotnosti predmeta, temveč se ob njej šele konstituira."<sup>27</sup> To ne pomeni absolutne apriornosti in nasebnosti predmetov, temveč njihovo zgodovinsko posredovanost, ki kljub temu, da jih je ustvaril človek, vzratno oblikujejo in konstituira njegovo izkustvo, njegov jaz. Cassirerja zato ne zanimajo več posamezne, izolirane

<sup>22</sup> Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart 1983, str. 30.

<sup>23</sup> Kant, *Anthropologie*, str. 29.

<sup>24</sup> Kant, *F.S.O. I.*, str. 29.

<sup>25</sup> V čem Cassirerjeva filozofija simbolnih form presega Kantov transcendentizem, bo razvidno v nadaljevanju.

<sup>26</sup> Knjazev-Adamović, Svetlana, v: Kant, *F.s.o. I.*, str. 28.

<sup>27</sup> Cassirer, N.M.T., str. 62.



logične forme, temveč "celota, kozmos čistih form",<sup>28</sup> čistih ne v smislu njihove sterilne abstraktnosti, temveč v smislu izkristaliziranih pogojev njihove možnosti.

V presežku čiste racionalnosti simbolizem razširja osnovne postavke transcendentizma. Simbolne forme niso le razumsko, temveč tudi emocionalno posredovane, niso ahistorični kolosi, temveč zgodovinsko nastale in razvijajoče se tvorbe, niso abstraktne, temveč pragmatične, dejavne in funkcionalne. Kot da bi Cassirer v njih skušal združiti formo Kantovih treh "Kritik" z vsebino njegove *pragmatične*, k življenjskemu svetu obrnjene antropologije.

V tolikšni meri kot je bil Cassirer "zadnji novokantovec"<sup>29</sup> je bil Kant prvi mislec "simbolne dobe"; med obema konceptoma obstaja globoka metodološka kot tudi vsebinska vez.

## 2. Življenje in zgodovina (Simmel in Dilthey)

Kljub temu, da Cassirerjeva pot k razvitju filozofije simbolnih form brez Kantovega transcendentizma ne bi bila mogoča, pa njegovo problemsko polje učinkovanja vendarle ne zajame celote tistega, kar je skušal Cassirer stlačiti v pojmovno oznako simbolnih form. Kantova *Kritika čistega uma* po eni strani resda premošča tradicionalni prepad med spoznavanjem in izkustvom, vendar pa ostaja po drugi strani (zaradi, 1. nespremenljivosti oz. ahistoričnega značaja razumskih kategorij, brez katerih ne bi bilo možno sintetično spoznanje *a priori*; 2. absolutno nadizkustvenega značaja umskih idej) v enaki meri ujeta v metafizični tradiciji. "Pri Kantu je metafizika še vedno definirana skozi preraščanje vsega tistega, kar lahko ugotovimo z 'možnim izkustvom' – s principielnim transcendiranjem izkustva torej. Toda, če se ozremo na zgodovinske forme metafizike, lahko ugotovimo, da pri njih zahteva po absolutni nadizkustvenosti nikjer ni izpolnjena. Na nek način vse koreninijo v plodnem temelju izkustva. In kako bi sploh lahko bilo drugače – kako naj dosežemo splošnoveljavno, univerzalno izjavo o resničnosti, če predhodno porušimo most do izkustva, če se odtegnemo zemeljskemu raju izkustva?<sup>30</sup> Ko gre "zares", Kant vedno znova zapusti razburkano morje z izkustvom prežetega transcendentizma in se zateče v navidezno varni objem umskih idej in transcendence. Cassirer, kot pragmatični bralec Kanta, idejni svet slednjega postavi v univerzalni kontekst človekovega življenja oz. njegove kulture. Ideje, forme, kolikor jih obravnavamo znotraj življenjske filozofije, izkustvu ne predhodijo, temveč iz njega zgolj rastejo. Kant je ostal prikrit dualist; filozofija simbolnih form pa si prizadeva ponudi drugačen odgovor na večno dilemo.

Eksplisitno se Cassirer dokončno ustali v kulturnoantropološko orientirani življenjski filozofiji relativno pozno – v svojem ameriškemu občinstvu namenjenem "povzetku" tridelne *Filozofije simbolnih form, v Eseju o človeku* (1944). Šele tu človeka izrecno imenuje za *animal symbolicum*. Vendar pa to novo akcentuiranje ne pomeni nekakšnega preloma v razvoju njegove misli. Ta proces se je začel že v poznih dvajsetih letih prejšnjega stoletja (1928) v, do pred kratkim neobjavljenem 4. delu filozofije simbolnih form, z naslovom *K Metafiziki simbolnih form (Zur Metaphysik der symbolischen Formen)*. Rečeno poenostavljeno nam Cassirer tukaj ponudi antropološko teorijo filozofije simbolnih form v kontekstu večne metafizične dileme duha (ideje, forme) in življenja (izkustvo, materija, snov). Da bi nepoznavalec Cassirerjeve strokovno-življenjske poti lažje razumel njegovo nagnjenost k življenjski filozofiji, ne sme

<sup>28</sup> Cassirer, N.M.T., str. 194-195.

<sup>29</sup> Odgovor na dilemo Gaja Petrovića; glej prvi del.

<sup>30</sup> Cassirer, N.M.T., str. 150.

izostati podatek, da je Cassirer svoje prve filozofske korake naredil v Berlinu pod vplivom in mentorstvom življenjskega filozofa Georga Simmela. Čeprav je Simmel trajno vplival na razvoj Cassirerjeve filozofije, pa se je ta eksplicitno ustalila kot "življenjska" šele v svoji zadnji fazi, v kateri sta, kot kaže, začetni motiv in tema dokončno dozorela.

V tretjem delu *Filozofije simbolnih form (Fenomenologija spoznanja)* je mogoče prepoznati prve zanesljive kazalce bodoče življenju zapisane filozofije: "V tem smislu trditev '*adaequatio rei et intellectus*' ostaja naravno izhodišče filozofije. Toda po drugi strani je v njem neko lastno dialektično nasprotje. Kolikor bolj si filozofija prizadeva, da bi natančno določila svoj predmet, toliko bolj ji, prav v tej določitvi sami, predmet postaja problem." "Absolutni predmet ... se vedno bolj odmika v nedosegljivo daljavo; zdi se, da spoznanje, namesto, da bi ga dojelo, v vsej pogojenosti in relativnosti opazuje le še samo sebe kot v ogledalu."<sup>31</sup> Ta kritični uvid, ki ga Cassirer pripisuje Kantu, je slednji plodno a enostransko uporabil v okviru možnosti spoznavanja, ni pa ga razširil na celoto pojmovnega in predmetnega oz. pojavnega sveta, ki ga človek kot *animal transcendente* sam konstituira, ni predvidel specifičnih problemov, ki jih poraja vseobsegajočnost človekovih transcendentnih kreacij. Prav na tem mestu pričena svojo pot Simmelov vpliv.

Kantova operativno-instrumentalna pojmovnost – tako Simmel – hkrati ustvarja para-resničnosti, ki, s tem ko se mu odtujijo, stopijo človeku nasproti kot samostojne moči. Kant, ujet v spoznavno problematiko, si nikoli ni zastavil vprašanja, v kakšnem odnosu sta do človeka apriorna operativno-instrumentalna pojmovnost in svet fenomenov kot predmetov, nikoli ni spoznal, da ustvarjeno lahko ustvarjalca potisne iz središča na obrobje, se postavi nadenj in mu na subtilen način odvzame svobodo. Možno rešitev lahko ponudi samo drugačno razmerje duha in življenja, transcendentnega karakterja človekovega razuma in njegovega življenjskega okolja: drugače rečeno: Rešitev lahko ponudi odpravitev oz. drugačno razumevanje dualizma med duhom (umom oz. idejami) in življenjem oz. izkustvom, kot samostojnih in avtonomnih moči. Tisto namreč, kar glede na človekovo življenje ni samostojno in avtonomno (tu mislimo tako na predmete kot na racionalno pojmovnost), lahko vselej predrugačimo oz. spremenimo; na ta način se izognemo za človeka pogubni možnosti izgube svobode, ki ji Kantova filozofija kljub vsemu – ne da bi se tega zavedala – pušča priprta vrata.

Simmel, ki mu Cassirer glede koncepta duha in življenja v celoti sledi, prej absolutni dualizem prenese v notranjost življenjskega procesa; transcencendo je potrebno razumeti kot življenju imanentno formo preraščanja: Življenje je v samem sebi že vselej transcendentno; v ta namen Simmel skuje sintagmo "transcendencija življenja".<sup>32</sup> Uvod v *Metafiziko simbolnih form* Cassirer posveti izrekanju pohval na Simmelov račun. "Kot svojevrstni paradoks, kot miselni *oxymoron* je Simmel skoval pojem 'transcendencija življenja'. Življenje kot tako ne pomeni nič drugega kot čisto notranjo bit (Innen-Sein); ja, zdi se, da je v svojem temeljnem značaju določeno prav skozi ta biti-v-sebi (In-Sich-Sein), ostati-v-sebi (In-Sich-Verbleiben). Karkoli proizvede iz svojega obilja in gibljivosti, to hkrati vendarle ostane zaprto v tem večno porajajočem obilju." "Pojem življenja se od pojma biti starejše metafizike in njene 'ontologije' razlikuje prav po tej temeljni potezi: ne pozna nobene substancialnosti razen tiste, ki se izraža v čisti aktualnosti." "Tako malo kot lahko življenje izstopi iz svoje podobe (Gestalt), kajti tudi to izstopanje samo je še vedno njegovo lastno delo, tako malo se lahko razblini v eni od svojih podob ali v katerikoli od zaključenih miselnih celovitosti." "Razgibanost življenja

<sup>31</sup> Cassirer, F.s.o. III., str. 11-12.

<sup>32</sup> Simmel, Georg, *Die Transzendenz des Lebens*, München, Leipzig 1918.

se sestoji v oscilaciji med dvema ekstremnima fazama. Pri samem sebi nikoli ni drugače kot tako, da je hkrati čez samega sebe.<sup>33</sup> Simmelova temeljna teza, ki ji Cassirer sledi in jo sprejema, se glasi, da je življenje proces, ki je v vseh svojih nosilcih in vsebinah zaprt, osredinjen in individualiziran, prav zato pa tudi, gledano v drugo smer, svojo omejenost vselej preraščajoč. V tem smislu je življenju transcendenca imanentna. Življenje, ki mu je dualni bivanjski aspekt imanenten, s tem ne postane le izvor duha, temveč tudi njegova "prapodoba in prototip". Duh kot oblikujoča in porajajoča moč tako ni nič drugega kot življenje samo v svoji potencirani podobi. Bistvo potenciranja življenja je v tem, "da duh te dvojnosti nima le kot nekega lastnega stanja v samem sebi, temveč, da o njej tudi ve." "S tem gibanjem v svojo lastno transcendenso se duh kaže kot nekaj nedvomno živca."<sup>34</sup> Primarno antitezo življenja in duha Simmel preimenuje v antitezo "življenja in ideje" oz. "življenja in forme". Forma mu pomeni mejo, specifikacijo, postavitev nekega lastnega stanja biti, ki se v svoji navidezni zaprtosti relativno osamosvoji glede na nenehno nastajanje in porajanje življenja. Za duhovno življenje je značilno, da se lahko izraža le skozi različne forme, vendar pa pri tem svoje lastne taotalitete ne more nikoli v celoti izraziti v neki dokončni formi oz. podobi. "S tem ko je življenje, potrebuje formo, in s tem ko je življenje, potrebuje več kot formo. S tem protislovjem je življenje zaznamovano; udejanji se lahko le skozi forme, vendar se v njih ne more nikoli dokončno izraziti."<sup>35</sup> Zadnja brezpogojna bit, do katere lahko prispe misel, tega protislovja ne izključi, temveč si ga naredi za predmet. V resnici pa protislovje seveda ne zadeva biti, ne resničnosti življenja kot takega, temveč zgolj naše mišljenje te resničnosti, ki ločuje in reže tisto, kar je v življenju vsebovano v čisti nerazločljivosti in popolni indiferenci.<sup>36</sup> Glede na klasično razumevanje metafizike iz tega sledi (Cassirerjeva polemika z Bergsonom), da nobena intuicija ne more stopiti za hrbet form kot takih, kajti tudi sama je le eden od načinov formiranja. Prav v tem jasnem spoznanju se Simmelova metafizika najostreje razlikuje od ostalih. Področji življenja in form se kažeta le kot dve različni okrožji ene in iste resničnosti, ki se vzajemno prepirata glede primata nad celoto bivajočega. Skratka, zaključí Cassirer: "svet duha je svetu življenja prav tako malo 'immanenten' kot mu je 'transcendenten' – v njem ostaja tako malo ujet, kot ga lahko tudi presega. Kajti ta dvojnost 'znotraj' in 'zunaj', 'zgoraj' in 'spodaj' ni nekaj na sebi obstoječega, preprosto danega, temveč je zgolj aspekt duha; dana je le očiču duha."<sup>37</sup>

Če je Kant z izkustvom in življenjskim svetom povezal le razum, pa še tega ne povsem, področje uma in njemu inherentnih idej pa pustil samevati v slehernemu spoznanju odtegnjeni transcenci, potem Cassirer pod vplivom Simmela pojem duha<sup>38</sup> neločljivo vpne v samo procesualnost življenja. Res je sicer, da je samo razlikovanje življenja in forme v svojih osnovah transcendentalno in s tem kantovsko, vendar pa so zdaj vsebine form v celoti vezane na življenje in ga kot oblikujoče presegajo zgolj znotraj njega samega; na nek način postanejo njegov pogled. Bistvo duha, zapiše Cassirer, je "v enotnosti (sintezi) življenja in forme".<sup>39</sup>

Če bi Cassirer dosledno vztrajal pri kantovskem dualizmu idej in pojavov, duha in

<sup>33</sup> Cassirer, N.M.T., str. 9.

<sup>34</sup> Cassirer, N.M.T., str. 9-10.

<sup>35</sup> Simmel, Die Transzendenz des Lebens, str. 22.

<sup>36</sup> Cassirer, N.M.T., str. 12.

<sup>37</sup> Cassirer, N.M.T., str. 59.

<sup>38</sup> Cassirerjev pojem duha – tako kot tudi Schelerjev v tem času – v sebi združuje tako razumsko kot umsko plast, tako analitično kot sintetično, hkrati pa jim doda še emocionalne in volitivne aspekte.

<sup>39</sup> Cassirer, N.M.T., str. 267.

čutnosti (v *Kritiki praktičnega uma* Kant nekje zapiše, da je "človek bedno bitje kolikor pripada čutnemu svetu"), bi tako ali drugače moral postati Klagesov ali Schelerjev somišljenik, ki oba absolutno delita duh in življenje na dve samostojni substanci. Če je Schelerjev koncept duha deloma še mogoče primerjati s Cassirerjevim – tudi zanj je duh kompleksna razumsko-umsko- emocionalno-volitivna moč, ki oblikuje oz. opredmetuje človeški svet – pa je Klagesov koncept Cassirerjevemu diametralno nasproten, saj duh razume negativno, tj. kot življenju tujo moč, ki ga kot parazit uničuje. Klagesova teorija duha postavljena v razvojno-filozofski kontekst brez večjih težav potrjuje tezo, da gre v njenem primeru za negativno radikalizacijo Kantovega dualizma; tistega dualizma, ki je spregledal možnost parazitstva od življenja ločenega duha, kot tudi možnost odtujitve pojavnega oz. predmetnega sveta. Negativna radikalizacija pravimo zato, ker se zdaj, v imenu čistosti in neposredovanosti življenja, vzpostavi sprevernitev vrednot. Smisel Klagesove apologije življenja je mogoče izraziti s sprevernjenim parafraziranjem Kanta: človek je bedno bitje kolikor pripada duhovnemu svetu.

Sledeč Simmelovi sintagmi o "transcendenci življenja" Cassirer lahko brez težav "opravi" z Klagesovim radikalnim vitalizmom, kajti resnično protislovje ni tisto med življenjem in duhom, temveč tisto, ki je vpisano v samo strukturo duha, v njegovo zmožnost, da samemu sebi oporeka. Tudi Klagesov frontalni napad na človekovega duha namreč ni nič drugega kot le ena izmed form njegovega udejanjanja oz. izražanja; ni torej življenje tisto, ki se tukaj bori proti duhu – kajti življenje na sebi je nemo –, temveč duh proti samemu sebi. "Pojem duha ni treba več obravnavati kot vsemu življenju tuji in sovražni princip, temveč kot obrat in zasuk življenja samega – obrat, ki ga življenje izkusi v samem sebi v tolikšni meri, kolikor prestopi iz kroga zgolj *organskega* oblikovanja v krog 'forme' *ideelnega* oblikovanja."<sup>40</sup> Forme, skozi katere se izraža človekov duh, *a priori* ne omejujejo življenja, kajti slednje kot neskončna potencia oblikovanja vsako posamezno formo prerašča in jo tako sili k novemu in drugačnemu iskanju izraza. Pojem duha zato ni mogoče opisati kot "voljo do moči", temveč – in edino to je njegov ustrezen opis – kot "voljo do oblikovanja".<sup>41</sup>

"S tem smo prispeli do tiste točke, v kateri se moderna metafizika življenja neposredno dotakne našega lastnega sistematičnega problema. Kajti to, kar je tukaj opisano kot 'obrat življenja', to ni nič drugega kot tisti svojevrstni zasuk, tisti duhovni dogodek, ki ga življenje izkusi v samem sebi, kakor hitro se zagleda v mediju 'simbolnih form'. 'Obrat k ideji' terja povsod obrat k 'simbolni formi'." "Če prestavimo problem na to raven, se nam 'neposrednost' življenja in 'posredovanost' mišljenja ter duhovne zavesti ne kaže več kot togo nasprotje, temveč kot čisti proces v svojem posredovanju tako kot se izvršuje v jeziku, mitu, spoznanju."<sup>42</sup> Primeri samopreraščanja življenja skozi medij njegovih form niso nič drugega kot simbolne forme: s tem, ko dovolijo, da življenjske vsebine "vstopijo v te forme, jih s tem hkrati spremenijo," ... "jim podelijo nov objektivni smisel in podobo – zgodovina, kultura sta možni le kot ta stalna samopreobrazba 'življenja' v 'duha'."<sup>43</sup> Simbolne forme Cassirer v svoji pozni fazi razume kot medije duha, kot sredstva, skozi katera se izvršuje dejavna komunikacija med jazom in svetom kot dvema vidikoma življenja samega.

Poleg Simmelovega vpliva na nastanek teorije simbolnih form, na tega, čeprav v manjši meri, vpliva tudi Diltheyev koncept zgodovinskosti. Videli smo, da filozofija simbolnih form izhaja iz Kantovega transcendentalizma in kriticizma: vsa dela kulture je

<sup>40</sup> Cassirer, *Geist und Leben*, str. 52-53.

<sup>41</sup> Cassirer, *N.M.T.*, str. 27.

<sup>42</sup> Cassirer, *N.M.T.*, str. 13.

<sup>43</sup> Cassirer, *N.M.T.*, str. 217.

treba prevprašati glede na njihove pogoje možnosti in jih predstaviti v splošnih formah. Toda simbolne forme je mogoče utemeljiti samo skozi sestop k empiričnim dejstvom oz. k življenju. To pa nam je "dostopno – v tem se naša analiza ujema z Diltheyevo – samo v zgodovinski formi".<sup>44</sup>

"Kaj je človek, to mu lahko pove samo njegova zgodovina."<sup>45</sup> Zgodovina postane pri Diltheyevem poskusu utemeljitve duhoslovnih znanosti tista čarobna palica, ki naj bi slednji, glede objektivnosti, končno dvignila na raven ekzaktnosti naravoslovnih znanosti. Tisto, kar lahko ljudje resnično docela spoznajo, je njihova zgodovina, zakaj prav oni so tisti, ki so jo naredili. Kot odločen nasprotnik razsvetljskega racionalizma Dilthey, v nasprotju z njegovimi predstavniki, vedno znova opozarja, da zgodovine ni mogoče konstruirati iz abstraktnih pojmov, temveč da je edini dostop do nje svet 'doživetij' v svoji polnosti in kompleksnosti form. Šele iz strukture doživetja se nam lahko razpre svet zgodovine. Dilthey postavlja zgodovinske strukture pred nas kot konkretne tvorbe, analizira jih glede na njihove posebne pogoje, da bi jih tako lahko bolje razumeli.

Da človek nima narave, temveč zgodovino, da ga lahko spoznamo samo v preseku njegovih v času nastalih simbolnih del, je teza, ki je funkcionalizmu Cassirerjevih simbolnih form zelo blizu. "Človekov svet – tako kot je empirično znan in dan – je treba razumeti iz zgodovine človeštva in njenih strukturnih pogojev; to je odločilni korak, ki ga je naredil Dilthey."<sup>46</sup> Če bi si nekoliko podrobneje ogledali Cassirerjeve analize posameznih simbolnih form (česar na tem mestu ne bomo storili), bi kaj hitro ugotovili, da so polne zgodovinskih podatkov, dejstev in dogodkov, ki nam že vnaprej onemogočajo, da bi človeka in njegovo naravo lahko zgrabili skozi en sam ahistoričen, nedvoumen aspekt. "Analizi človeške kulture se ni treba spuščati k spekulativnim vprašanjem. Ona si postavlja bolj preprosto in skromno nalogo: zgodovinskemu spoznanju skuša določiti mesto v organizmu človeške civilizacije."<sup>47</sup>

Prehod od substancialne k funkcionalni analizi človeka in njegove kulture, od človekovega bistva k njegovemu delovanju, ki tako močno določa filozofijo simbolnih form, bi bil brez bogastva zgodovinsko posredovanih form, brez tveganosti življenja v času, zgolj abstraktno leporečje. "Umetnost in zgodovina", ki jo Cassirer v svoji zadnji ustvarjalni fazi brez pojasnila uvrsti med simbolne forme, "sta najmočnejša instrumenta pri raziskovanju človeške narave"<sup>48</sup>; slednja zato, ker nam kot na pladnju prikazuje odisejado duha, dinamično gibanje življenju zapisanih simbolnih form, ki v svojem preraščanju življenja le-tega nikoli ne zapustijo – samo predstavljajo ga: kot njegovi liki, podobe, forme, kot njegov ozaveščeni izraz.

### 3. Procesualnost dialektičnega posredovanja (Hegel)

Transcendentalne forme oblikovanja resničnosti, življenje in zgodovina oz. Kant, Simmel in Dilthey, predstavljajo tri faze v procesu rekonstrukcije filozofije simbolnih form; manjka jim samo še živo vezno tkivo, ki bi množstvo razlik združilo v enotno metodično podobo. Cassirer nikoli ni skival; da je gledč tega Hegel naredil nanj najgloblji vtis; natančneje – kako bi sploh lahko bilo drugače – njegova *Fenomenologija duha*.

<sup>44</sup> Cassirer, N.M.T., str. 163-164.

<sup>45</sup> Dilthey, Wilhelm, Weltanschauungslehre, v: Gesammelte Schriften VII, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, str. 224.

<sup>46</sup> Cassirer, N.M.T., str. 159.

<sup>47</sup> Cassirer, Ernst, Ogljed o čovjeku, Naprijed, Rijeka 1978, str. 262.

<sup>48</sup> Ibidem.

Že podrobnejše branje predhodnega poglavja razkriva prepoznavno heglovski duh; tako Simmelova življenjska filozofija kot Diltheyeva filozofija zgodovine crpata svoje temeljne pobude iz *Fenomenologije duha* in najdeta svojo dokončno izdelano pojmovno podobo v filozofiji simbolnih form kot načinu historičnega posredovanja med življenjem in duhom. Prav glede načina posredovanja med življenjem in duhom je Cassirerjeva teorija simbolnih form v heglovskem smislu fenomenološka. V konvolutu 184a svojih zapuščinskih spisov Cassirer glede Heglove fenomenologije zapiše: "Duh lahko postane predmet svojega lastnega pogleda le, če se nenehno ozira na življenje kot ustvarjajoči temelj – življenju se odtuji, toda tudi v tej odtujitvi ga je še vedno zmožen častiti in varovati. Njegov namen namreč ni ta, da bi samega sebe tiransko postavil na mesto življenja, temveč zgolj ta, da bi postal njegov 'pogled' (die Sehe). Pogled namreč v nobenem primeru ne uniči substancialnosti življenja – substanca ne premine s tem ko postane subjekt – kajti prav v tem je smisel postajanja subjekta, da predhodnih stopenj 'biti' ne odvrže preprosto kot kača svojo kožo ob levitvi, temveč, da samega sebe v postajanju ve" (dass er sich in seinem Werden weiss).<sup>49</sup> Znamenita Heglova interpretacija razmerja substance in subjekta iz predgovora *Fenomenologije duha* dobi znotraj simbolnih form preobleko življenjske filozofije; dialektičnost razmerja substance in subjekta je transformirana – v skladu s Cassirerjevim notoričnim pragmatizmom in funkcionalizmom – v razmerje življenja in duha. *Življenje ne premine s tem ko postane duh*, teza, ki je Cassirer sam – kolikor mi je znano – sicer ni formuliral, kaže ne le na Heglov vpliv na Cassirerja, temveč tudi Heglov vpliv na Simmela; v njej je do konca izpeljana pri Heglu sicer ne docela konsekvantna predstava, da je transcendenca življenju imanentna.

Cassirer priznava Heglu, da je sistematično razvil v najširšem smislu plodni pojem življenja, ki se iz svoje tradicionalno zaprte substancialnosti odpre, razširi in razloži. Šele skozi proces lastnega udejanjanja lahko nasebnoto substance postane subjekt. Realizacija tega procesa zahteva, da življenje in duh vesta o samem sebi kot nasprotjih, ki se na vedno novih ravneh presegata, iščeta in vzpodbujata. "Hegel je preciznejše kot kateri koli drugi mislec pred njim postavil zahtevo, da je treba celoto duha misliti kot konkretno celoto, torej, da se ne ustavljamo pri njegovem pojmu, temveč, da ga mislimo skozi celoviti razvoj njegovih manifestacij."<sup>50</sup> Natanko tako je tudi razumljen Cassirerjev pojem kulture: kot organski proces razvijajočih se simbolnih form kot v čas postavljenih manifestacij duha. Dinamično razumevanje duha skozi njegov samorazvoj je Heglova zasluga.

Fenomenologija duha je predpostavka ne le Heglove filozofije spoznavanja, temveč tudi Cassirerjeve: v obeh primerih gre za to, da zgrabimo razvejano totaliteto duhovnih form, v obeh primerih najbolj učinkovito takrat, ko ena forma prehaja v drugo. Resnica je celota, ki je ni mogoče doumeti naenkrat, temveč postopoma skozi razvoj njenega lastnega gibanja in v ritmu le-tega. Umetnost, religija in znanost (absolutno vedenje) so specifične "simbolne" forme že v Heglovi *Fenomenologiji duha*; Cassirer jim – če pustimo drugačno, nemetafizično tematizacijo ob strani – pravzaprav doda le še jezik in mit.

Cassirerjev pojem kulture lahko razumemo tudi kot obliko pragmatične predelave *Fenomenologije duha*, kajti človeško kulturo, zapiše Cassirer, je "mogoče opisati kot proces človekovega progresivnega samoosvobajanja. Jezik, umetnost, religija, znanost so samo faze v tem procesu"<sup>51</sup>, faze v razvoju udejanjanja človekovega življenja. Bistvo

<sup>49</sup> Cassirer, N.M.T., str. 213.

<sup>50</sup> Cassirer, F.s.o. I, str. 32.

<sup>51</sup> Cassirer, Ogleđ, str. 288.

človeka kot simbolnega bitja namreč ni v nedejavnem zrenju, temveč v povzdigovanju življenja na raven vednosti. "V tem aktu postajanja za zavest ... gospodarji svoboda. Resnični in najvišji dosežek vsake simbolne forme je v tem, da v skladu s svojimi sredstvi in njej prikladni smeri soustvarja ta cilj: Prehod iz kraljestva 'narave' v kraljestvo 'svobode'."<sup>52</sup> Simbolne forme po eni strani zaznamujejo emancipacijo duha od življenja, toda kot smo videli, to osvobajanje ne pomeni ločitve, temveč zavest oz. vednost tega procesa; drugače rečeno: simbolne forme niso le emancipacija duha, temveč v isti meri tudi – če uporabimo star Plotinov izraz – emanacija življenja. Z eksistencialnim podtonom Cassirer glede form celo pravi, da gre pri njih za način trpljenja življenja; ne da bi pri tem, tako kot Klages, duhovnosti pripisal negativni pomen. "Življenje se ima le s tem, da se formira, toda v nobeni formi se nima v celoti; zato, da bi se imelo, mora vse forme preseči, jih transcendirati in se vrniti nazaj v svoje pred-formno stanje",<sup>53</sup> preko nešteti ovinkov, preko bojov nikoli odpravljalnih dialektičnih nasprotij.

Hegel nas je naučil – vsaj kar se tiče zahodne miselne tradicije –, da čutnega in duhovnega, pasivnega in aktivnega, vtisa in izraza nikoli ni mogoče docela ločiti. Oba momenta vselej posedujemo hkrati enega z drugim. "Celo najbolj svobodna in avtonomna dejanja duha še vedno ohranjajo, kljub vsemu samozveličavju, s katerim se obdajajo, naravne vezi in povezave."<sup>54</sup> Tudi če bi želeli zavreči objektivno nasprotje form in življenja, s tem dialektike nikakor ne bi odstranili; temveč bi jo le potisnili nazaj v pojem življenja. Edini izhod iz teoretičnih antinomij je mogoče samo skozi "heglovski uvid", po katerem neposrednosti življenja in posredovanosti mišljenja ni mogoče obravnavati kot togih antinomij (tako kot Nietzsche in Klages), temveč le kot proces njunega vzajemnega posredovanja; vsaka od simbolnih form je posebna zgodba v procesu tega posredovanja. Prav zato čiste neposrednosti in čistega posredovanja, čistega življenja in čiste forme ne bomo nikjer našli; prehod med temi ostaja zabrisan, nejasen. "Vprašanje, kako življenje postane forma, kako forma postane življenje, je seveda nerešljivo. Toda nerešljivo ni zato, ker bi med obema zevalo neprekoračljivo brezno, temveč zato, ker hipostazi 'čiste' forme in 'čistega' življenja v sebi skrivata protislovje." "Nemogoče je, da bi lahko naleteli na brez-formno življenje ali na neživljenjsko formo. Ločnico, ki jo naša misel vleče med obema, ni mogoče zvesti na dve metafizični potenci, od katerih bi bila vsaka zase, in bi jo bilo kot tako mogoče misliti, temveč zadeva v določeni meri le dva *akcenta*, ki ju sami postavljamo v reko postajanja. Postajanje v svojem bistvu ni niti življenje kot tako niti forma kot taka, temveč je postajanje v smeri forme – *genésis eís oústan*, kot je dejal Platon."<sup>55</sup> Forma je bistvena sestavina življenja; in to tudi takrat ko se zdi, da je odsotna.

Življenje in forma, kontinuiteta in individualiteta razpadeta vselej takrat, ko ju jemljemo kot absolutna; nasprotno pa prepada izgine takoj, ko ju zagrabimo v dinamiki njune procesualnosti, ko njune zoperstavljenosti ne razumemo kot notranje protislovje bivajočega, temveč kot njegovo čisto funkcijo. Simbolne forme torej niso nek ahistorični pojmovni *a priori*, znotraj katerega bi življenje od samega sebe vzelo slovo in se s tem prepustilo na nemilost drugemu, tujemu mediju, temveč duhovni aspekt, v katerem življenje, rečeno heglovsko, postane "za sebe". V oblikovani formi življenje samega sebe "doume kot neskončno možnost oblikovanja, kot voljo in moč do form."<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Cassirer, N.M.T., str. 109.

<sup>53</sup> Cassirer, N.M.T., str. 217.

<sup>54</sup> Cassirer, N.M.T., str. 7.

<sup>55</sup> Cassirer, N.M.T., str. 15.

<sup>56</sup> Cassirer, N.M.T., str. 18.

Če je govor o dualizmu sploh mogoč, potem le znotraj *zasebja* življenja kot tiste stopnje, v katerem le-to kot duh samemu sebi postane predmet. Navidezna razpoka bivajočega, ki naj bi jo reprezentirale simbolne forme, kot neposrednemu življenju tuji, izumetničeni oz. umetni sekundarni svet, v resnici ni nič drugega kot posledica "dualnosti pogleda" samega, skozi katerega življenje v svoji "prozornosti" samemu sebi postane predmet višje stopnje oblikovanja. "Na tem obratu iz golega nasebja (An-Sich-Sein) k zasebju (Für-Sich-Sein) dela vsaka posamezna simbolna forma s svojimi lastnimi sredstvi in na sebi lasten način." Specifični modus zavedanja, ki je dosežen v človeku ni nič drugega "kot izraz za to, da je človek nasproti sveta neposredno bivajočega, ki ga obdaja, postavil 'nasprotni svet' (Gegenwelt) – da zdaj ne občuje več neposredno z 'rečmi', temveč z 'znaki', ki si jih je ustvaril – da ni tudi sam le kos sveta, temveč da je prestopil k 'predstavljanju', 'upodabljanju' sveta."<sup>57</sup>

Seveda je lahko oblikovanje življenja do njega samega – hote ali nehote – sovravno razpoloženo, seveda lahko učinki človekovega delovanja kratkoročno in dolgoročno prispevajo k zmanjševanju ustvarjajoče potence življenja, vendar pa iz tega nikakor ne more slediti, da je človeški duh, njegova kultura, nek življenju sovražni princip, antielement, ki lahko prihaja do samega sebe toliko bolj, kolikor bolj mu uspeva ugonabljeti življenje. Tudi tam, kjer se vse upanje položi v življenje samo, da bi ohranili njegovo čisto neposrednost, je tudi to prizadevanje le ena izmed oblik duhovnosti. "Kdo je pravzaprav – tako se mora glasiti vprašanje – v tem procesu tožilec in kdo obtoženi? Zdi se kot da bi bilo življenje poklicano, da se brani proti napadom in nasilju duha. A vendar videz vara – kajti življenje kot tako je v sebi, in v tej zaprtosti je nemo: ne poseduje nobenega drugega jezika kot tega, ki mu ga posoja duh. Kjerkoli se zato življenje vzpodbuja k obrambi zoper duha, tam je v resnici slednji napadalec in branilec, tožilec in sodnik v enem. Resnična drama se ne odvija med življenjem in duhom, temveč v središču duhovnega področja samega, ja, v njegovem čistem žarišču."<sup>58</sup> Prav tu – v možnosti oporekanja samemu sebi, v samozanikanju – pa se skriva tudi bistvo njegove paradoksnе narave; paradoksnе zato, ker ga to oporekanje ne uniči, temveč ga dejansko šele konstituira. Šele skozi vprašanje, ki ga naperi zoper samega sebe, postane duh v celoti on sam.

Kot smo videli Cassirer produktivno prenese Heglovo dialektično metodo posredovanja na področje kulturno-zgodovinskega ustvarjanja simbolnih form; pri obeh smemo govoriti o specifičnih tematizacijah fenomenologije duha, ki se razvija od svojih najnižjih spoznavnih form (pri Heglu so to čutna gotovost, zaznavanje in razum, pri Cassirerju pa mit oz. mitična zavest) do absolutne vednosti pri Heglu in znanosti oz. čistega spoznavanja pri Cassirerju. Seveda pa med obema konceptoma obstajajo pomembne razlike tudi onstran različno določenih in akcentuiranih "postaj" na poti fenomenologije duha. Pri Heglu je denimo kraljestvo idej nekaj objektivno danega in je kot bitna substanca duha le-temu predpostavljeno. Ta duh sicer nastopa v zgodovini in se v njej razvija, vendar pa naključja in spremembe zgodovine duha kot takega ne konstituira. Pri Cassirerju pa je nasprotno vsa duhovna vsebina položena v zgodovinski proces, zato šele tu življenje v mnogovrstnosti svojega razvoja resnično postane substanca. Življenje zdaj ni le akcidenca neke višje forme biti, temveč je ta bit sama. Vsebinsko razvojne stopnje duha pri Cassirerju ne določa nič drugega kot časovni položaj, ki ga zaseda. Pri tem je mit najstarejša, a hkrati tudi najbolj celovita, nerazslojena oblika človekove zavesti, znanost pa najkasnejša, najbolj razslojena, a zato tudi tista, ki se je povzpela do reda principov, skozi katere vstopa v čisto kraljestvo pomena. Cassirer

<sup>57</sup> Cassirer, N.M.T., str. 59-60.

<sup>58</sup> Cassirer, Geist und Leben, str. 53.



različnih simbolnih form tudi ne deli glede na večjo ali manjšo popolnost v smislu približevanja k resnici; nobena forma ne pomeni odprave prejšnje in s tem njene sublimacije. Nasprotno: vse forme lahko živijo vzporedno druga ob drugi in se pri tem bolj ali manj intenzivno prepletajo, kar bolj kot katerikoli drugi dokazuje današnji čas.

Objektivnost duha pri Heglu ni vezana na njegovo delovanje, pri Cassirerju pač. "Izhodišče našega načina obravnave je v tem, da je ločevanje med neko pozitivno dano bitjo in duhovnimi funkcijami, ki bi pozneje stopile v stik s tem materialom, neizvedljivo. Ne posedujemo nobene 'biti' – naj si bo metafizične ali psihološke vrste – pred duhovnim delovanjem in neodvisno od njega, temveč vselej samo v tem delovanju in z njim." "Zunaj delovanja in njegovih različnih smeri (v jeziku, mitu, religiji, umetnosti, znanosti) za nas ne obstaja nobena forma 'biti'."<sup>59</sup> Duh prebiva v totaliteti simbolnih form in nikjer drugje. V tem se kaže bistvena razlika med Heglovim absolutnim idealizmom in Cassirerjevim transcendentalno pragmatičnim: Simbolne forme konstituirajo resničnost izkustvenega sveta iz njega, v njega in skozi njega samega, medtem ko Heglov pojem duha sicer prav tako ustvarja resničnost, toda k tej, kot svojemu materialu, prihaja od drugod kot samostojna substancialna moč. Če kje, potem sta se Kant in Hegel produktivno srečala na terenu simbolnih form. Strukturni status osnovnih form v njihovem razmerju do resničnosti je kantovski – transcendentalen, predstavlja apriorni pogoj možnosti slehernega izkustva, medsebojni odnos teh form, predvsem pa njihov način posredovanja z resničnostjo pa heglovski – dialektičen.

\*\*\*

Rekonstrukcija poti od transcendentalizma k simbolizmu nas je vodila od Platonovega idealizma in nanj vezanega Kantovega transcendentalizma, preko Simmelove življenjsko motivirane filozofije ter Diltheyeve zgodovinskosti k dialektičnemu načinu posredovanja tako nakopičenega bogastva motivov heglovskega tipa. Ob koncu zgodovinsko-filozofske rekonstrukcije Cassirerjeve filozofije simbolnih form v njeni metodološko-disciplinarni večlastnosti postavljamo naslednjo tezo: Filozofijo simbolnih form lahko razumemo kot originalno filozofsko teorijo *antropološko motivirane pragmatično-transcendentalne dialektike življenjskega sveta*. Njena originalnost se pri tem ne skriva v posameznih elementih, ki sestavljajo njeno celoto – ti, kot smo videli, bolj ali manj zvesto povzemajo dognanja v študiji obravnavanih raznolikih filozofskih vsebin in njihovih metod –, temveč v specifičnosti te celote same, ki kot nobena druga v sebi združuje univerzalne forme človekovega kulturnega ustvarjanja od njenih najbolj arhaičnih oblik do danes; pri tem pa vseskozi ostaja kritična, ideološko pluralna in odprta v smeri nadaljnjega razvoja zgodovine človeške kulture. Človek kot *animal symbolicum* glede na druge vrste živali ni določen kot superiorno umsko bitje, ni določen substancialno, temveč funkcionalno; določen je kot bitje, ki lahko preživi le, če na simbolni ravni duhovnih form, vzajemno posreduje oz. "trguje" z življenjem – z vsemi pozitivnimi in negativnimi stranskimi efekti tega trgovanja. Simbolne forme v tem "heglvskem trgovanju" ne nastopajo s transcendentne pozicije vsiljivega trgovskega diktata, temveč kot življenju imanentni "izvori svetlobe", "kot pogoji videnja in vrelci vsega oblikovanja". Človek kot simbolno bitje, ki je na podlagi svoje refleksivnosti – a zgolj v njej sami – zarezal v enotno strukturo življenja, v tem posredovanju ni nič drugega kot medij, skozi katerega in zaradi katerega se življenje oblikujoče igra s samim seboj; v tej igri pa ne gre več za tradicionalna vprašanja resnice in zmote, dobrega in zlega, temveč le še za onstran metafizični in onstran moralni pragmatični kontinuum

<sup>59</sup> Cassirer, N.M.T., str. 261.

zgodovine, v katerega je ta igra položena. Za razliko od Kanta, Cassirer namreč vprašanja etike in morale sploh ni odprl, kaj sele da bi ga obravnaval kot posebno simbolno formo. Upravičeno ali ne, glede na celoto njegovih simbolnih form dosledno ali nedosledno, o tem na tem mestu ne bomo sodili – prej bi namreč morali opraviti podrobnejšo predstavitev in analizo posameznih simbolnih form ter prevprašati njihovo univerzalnost pri oblikovanju vseh aspektov kulture.

"Zdaj lahko napovemo, da je načelno odločitev o "bistvu" človeka, ki jo tu iščemo", njegov Janusov obraz, dvojnost duha in življenja v njem, "mogoče najti nikjer drugje kot znotraj filozofije 'simbolnih form'. Kajti prav te forme so tiste, ki odlično izražajo področje človekovega duhovnega delovanja in vase, v določeni meri, vključujejo splošne določitvene elemente tega področja. V mediju jezika in umetnosti, mita in teoretičnega spoznanja, se izvršuje tisti preobrat, tista duhovna revolucija, katere izkupiček je v tem, da se človek od sveta ograjuje zato, da bi ga pritegnil nase."<sup>60</sup> Ali kot bi rekel Goethe: "Človek se svetu ne izogne zanesljiveje kot skozi umetnost, in človek se z njim ne združi zanesljiveje kot skozi umetnost."<sup>61</sup> V tej antitetičnosti, v tem dvojnem gibanju, se izraža karakter slehernega simbolnega delovanja. Pojem odtujitve tu izgubi svoj smisel oz. se izkaže za naivno romantičnega, kajti tudi sam je že od vsega začetka vpisan v strukturo simbolnega delovanja, ji je imanenten, je inherentna lastnost duha samega; zato mu ni nikoli "tuj", temveč vselej "domač". Cassirer nam filozofijo simbolnih form predstavlja kot tisto univerzalno teorijo človeka, ki ji nič človeškega ne uide, ker so vsa nasprotja zgolj notranji momenti njene zgodovinsko posredovane strukture.

## BIBLIOGRAFIJA

- Cassirer Ernst (1995), *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band I, Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Hamburg.
- Cassirer Ernst (1993), *Geist und Leben*, Schriften, Reclam, Leipzig.
- Cassirer Ernst (1985), *Filozofija simboličkih oblika III.*, Novi Sad.
- Paetzold Heinz (1997), *Mythos und Moderne in der Philosophie der symbolischen Formen Ernst Cassirers*, v: Zeidler- Janiszewska, Anna (Ed.), *Epistemology and History, Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, Rodopi.
- Kant Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg.
- Orth Ernst-Wolfgang (1993), *Cassirers Philosophie der Lebensordnungen*, v: Cassirer, Ernst, *Geist und Leben*.
- Kant Immanuel (1983), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Reclam, Stuttgart.
- Simmel Georg (1918), *Die Transzendenz des Lebens*, München/Leipzig.
- Dilthey Wilhelm (1973), *Weltanschauungslehre*, v: *Gesammelte Schriften VII*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

<sup>60</sup> Cassirer, N.M.T., str. 36.

<sup>61</sup> Goethe, J.W., *Maximen und Reflexionen*, v: *Sämtliche Werke (Artemis-Gedankenausgabe)*, Bd. 9, str. 503.