

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

BORUT OŠLAJ

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

IZVLEČEK

*V študiji *Od transcendentalizma k simbolizmu* se lotevamo analize Cassirerjeve filozofije simbolnih form. Po eni strani želimo skozi zgodovinsko-filozofsko rekonstrukcijo njegove teorije pokazati, na kak način se v njej prepletajo ideje in metode številnih filozofov, predvsem Kanta, Hegla, Simmela in Diltheyja, po drugi strani pa bomo skušali utemeljiti stališče, da predstavlja koncept simbolnih form najbolj plodno strukturo in s tem vsebinsko nevtralno antropološko izhodišče pri razumevanju človeka in njegovega sveta kulture. V pričujoči uvodni študiji bo najprej, v osnovnih obrisih, predstavljena kratka vsebina filozofije simbolnih form.*

Ključne besede: transcendentalizem, simbolne forme, funkcionalizem, kultura

ABSTRACT

FROM TRANSCENDENTALISM TO SYMBOLISM I.

A HISTORICAL-PHILOSOPHICAL RECONSTRUCTION OF CASSIRER'S SYMBOLIC FORMS THEORY

*The study *From transcendentalism to symbolism* is an analysis of Cassirer's philosophy of symbolic forms. The study aims, via a historical-philosophical reconstruction of Cassirer's theory, to illustrate how Cassirer blends the ideas and methods developed by a number of philosophers, particularly Kant, Hegel, Simmel and Dilthey, and also attempts to endorse the position that the concept of symbolic forms represents the most prolific structural and thus substantively neutral anthropological premise in the context of understanding man and his universe of culture. The present study will start with an outline of the essential elements of the philosophy of symbolic forms.*

Key words: transcendentalism, symbolic forms, functionalism, culture

Ernst Cassirer,¹ velika enigma filozofije 20. stoletja, eden tistih velikanov kritične misli, ki še ni dočakal svoje filozofske apoteoze. Pri tem kajpada ostaja odprto, zakaj je ni doživel ali še natančneje, zakaj domnevamo, da bi jo moral. Ne le pri nas, tudi drugod se o njem piše in razpravlja, manj kot bi si njegova misel v vsej svoji mnogoplastni disciplinarni prepletenosti in univerzalni antropološko-kulturološki uporabnosti to tudi zaslužila. Morda glavni razlog temu, da Cassirer še ni postavljen v isto vrsto s Husserlom, Heideggerjem, Wittgensteinom, Russelom, Popperjem, Derridajem in morda še kom, tiči prav v metodološko-disciplinarni večplastnosti njegove filozofije simbolnih form, v večplastnosti, ki že *a priori* onemogoča tiste vrste lekturo, ki se po kratkotrajnem garaškem delu tako rada zabubi v iz redukcionistične metode izvirajočo preglednost, transparentnost in navidezno vsebinsko univerzalnost posameznega filozofskega konstrukta. "Kdo je Ernst Cassirer: zadnji neokantovec po vrsti ali prvi filozof simbolne dobe? Prebežnik iz spoznavne teorije v filozofijo kulture ali univerzalni mislec človeštva? Veliki sintetik nemške in angloameriške filozofije ali razkoreninjeni eklektik? Mislec, ki povezuje globoko poznavanje zgodovine filozofije z originalnim filozofiranjem ali poustvarjalni erudit, katerega filozofske ambicije presejajo njegove kreativne moči? Začetnik znanstveno utemeljene filozofije ali filozof, ki se je izgubil v lingvistiki, etnologiji in racionalističnem razlaganju mitov? Smerokaz sodobnega humanizma ali simbol kapitulacije pred tehnološko civilizacijo?"² To je le nekaj dilem, ki zarisujejo nedefiniranost vrednostnega položaja, ki ga ali ki naj bi ga zasedala njegova filozofija.

V pričujoči študiji bomo skušali rekonstruirati na prvi pogled težko določljivi položaj Cassirerjeve filozofije simbolnih form in njeno metodološko disciplinarno večplastnost. Prav slednja je tista, v katero so največkrat umeščene omenjene dileme glede presoje Cassirerjevega položaja znotraj sodobne filozofske misli. Ob ne dovolj poglobljenem študiju njegovih tekstov, predvsem pa takrat, ko k njemu pristopamo z nezlomljivim prepričanjem posamezne filozofske šole in metode, prevlada čustvo zbe-

¹ Rodil se je bogati judovski družini 28. 7. 1874 v pruskem mestu Breslau (danes Wrocław, Poljska). Najprej študiral pravo v Berlinu, nato filozofijo in književnost v Leipzigu, Heidelbergu in ponovno Berlinu. 1896 odide v Marburg k novokantovcu Hermannu Cohenu, pri katerem leta 1899 promovira. 1902 izide njegovo prvo samostojno delo *'Leibniz' System* (Leibnizov sistem). 1906 in 1908 sledi objava prvih dveh zvezkov (od skupno štirih) na temo *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (Spoznavni problem v filozofiji in znanosti novejšega časa). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (Pojem substance in pojem funkcije) - 1910, predstavlja njegovo prvo veliko sistematično delo.

Od 1919 do 1933 poučuje filozofijo na novoustanovljeni univerzi v Hamburgu, ki je bila v času naraščajočega antisemitizma edina dovolj apolitična, da si ga je sploh upala nastavit. V smislu filozofske ustvarjalnosti predstavlja hamburška epizoda najpomembnejši del Cassirerjevega življenja. V tem času v treh delih izide njegovo monumentalno filozofsko delo *Philosophie der symbolischen Formen* (Filozofija simbolnih form), ki je Cassirerja dokončno ustoličila za nespregljivega velikana zbornice filozofov 20. stoletja; 1923 izide prvi zvezek omenjene trilogije, *Die Sprache* (Jezik), 1925 drugi, *Das mythische Denken* (Mitično mišljenje) in končno leta 1929 še zadnji zvezek, ki nosi naslov *Phänomenologie der Erkenntnis* (Fenomenologija spoznanja).

1933 deli usodo številnih judovskih intelektualcev in emigrira; najprej v Anglijo (Oxford), nato na Švedsko (Göteborg) ter dokončno v ZDA (Yale, Columbia). Tu izideta njegovi zadnji pomembnejši deli: 1944 *An Essay on Man* (Esej o človeku) kot neke vrste skrajšana priredba oz. predelava filozofije simbolnih form in posthumno *The Myth of State* (Mit o državi), v katerem se Cassirer kritično sooči z idejo države in izvori totalitarizma.

Umre 13. 4. 1945 v New Yorku.

² Petrovič, Gajo, Ernst Cassirer: Od kritike uma do filozofije čovjeka, v: Cassirer, Ernst, Ogled o čovjeku, Naprijed, Rijeka 1978, str. 1.

ganosti. Do določene mere se namreč v njem prepoznavajo in se hkrati čutijo potrjene tako pravoverni privrženci Kanta kot tudi Hegla, tako platonisti kot aristotelovci, tako strukturalisti in lingvisti kot tudi filozofi življenja in zgodovine, tako pragmatiki kot fenomenologi, toda hkrati ne dovolj, da bi ga vzeli "za svojega". Očitek eklekticizma ni mogel izostati; pri tem pa ta, tako kot je to že običaj ob tovrstnih očitkih, ni toliko majal pozicije, na katero je bil naperjen, temveč predvsem tisto, iz katere je sam izhajal. Zgolj iz ozko dogmatičnih filozofskih izhodišč je mogoče Cassirerju očitati eklekticizem, pa še to le takrat, ko se namerno ali ne pozablja, da je navidezna 'prekomponiranost' njegove filozofske kreacije velikopotezno združena znotraj domišljene mreže simbolnih form.

Kdor ljubi dokončne odgovore, ta naj se raje branija Cassirerja sploh ne loti; kdor hrepeni po udobju metafizičnih vodil in smerokazov, temu bo Cassirerjev pristop dokončno osušil žejno grlo. Primat funkcije nad vsebino in regulativnosti nad normativnostjo določata vstopni prag v njegovo filozofijo; komur se zdi ta previsok ali prenizek, naj se obrne.

Rekonstrukcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form (*fsf*), pot od transcendentizma k simbolizmu, bo grajena v formi naslednje, za marsikoga morda tvegane ali celo nastopaške "filozofske enačbe": Kant + Simmel + Dilthey + Hegel = Cassirer. Pokazali bomo, na kak način združevanje posameznih lastnosti "seštevancev" lahko oblikuje popolnoma novo vsoto, ki predstavlja več kot zgolj seštevek posameznih vsebin in metod; prav zato je to "filozofska" in ne matematična enačba. Vsota oz. rezultat te enačbe, t.j. *fsf*, sicer ni takšna, da bi jo smeli v celoti sprejeti in ji zvesto slediti kot edini pravi alternativni vsem tistim konceptom, katerih osrednji predmet je – tako kot pri Cassirerju – področje človekovega življenja oz. kulture; vsekakor pa zagovarjamo stališče, da predstavlja ta koncept, ob Plessnerjevem, najbolj plodno strukturno oz. vsebinsko nevtralnno antropološko izhodišče pri razumevanju človeka in njegovega sveta kulture. Toda predhodno je treba opraviti:

1. Kratek prerez filozofije simbolnih form

Idejo o pomenu simbolnih form za razumevanje človeka naj bi Cassirer dobil nenadoma, kot preblisk leta 1917. Sam je pripovedoval, da se je to zgodilo, ko je vstopil v tramvaj, da bi se odpeljal domov. V le nekaj minutah je imel pred seboj celotni načrt teorije simbolnih form, ki ga je v naslednjih 12 letih postopno izpeljal. Kot učenec marbuške novokantovske šole, ki je bila izrazito spoznavno-teoretsko naravnana, je iskal poti in načine, da bi v akademizem zabredlo kritiko uma razširil na bistveno širši spekter človekovega življenja. Kot poroča Dimitry Gawronsky,³ naj bi mu enostranskost Kant-Cohenove teorije v tem prelomnem trenutku njegove filozofske kariere postala pri priči jasna. Ni res, da samo človeški um odpira vrata, ki vodijo k razumevanju realnosti, nasprotno, celoviti človeški duh, z vsemi svojimi impulzi, z vsemi svojimi močmi imaginacije, občutkov, volje in logičnega mišljenja gradi most med človeško dušo in realnostjo, določa in oblikuje naš koncept realnosti. S tem je bila, kot poudarjajo številni interpreti, zakoličena osnovna smer Cassirerjeve revizije Kanta: predelava kritike uma v kritiko kulture. "Svojo nalogo je videl v uskladitvi novokantovske pojmovnosti in funkcijske analize s konkretno zgodovinsko dejanskostjo kulture in njenega razvoja."⁴

Simbolne forme, če nadaljujemo misel iz zadnjega citata, tako niso nič drugega kot

³ Gawronsky, Dimitry, Cassirer: His Life and his Work, v: Schilpp, Paul Arthur (Ed.), The Library of Living Philosophers, New York 1949, str. 25.

⁴ Orth, Ernst Wolfgang, Cassirers Philosophie der Lebensordnungen, v: Cassirer, Ernst, Geist und Leben - Schriften, Reclam, Leipzig 1993, str. 13.

vezni člen, kot razdelani koncept posredovanja med pojmovno-funkcijsko analizo in živo stvarnostjo kultur, pomenijo celoto perspektiv, znotraj katerih se nam razpira resničnost. Pahljačo teh perspektiv oz. simbolnih form sestavljajo mit, religija, umetnost, jezik, spoznanje in zgodovina.⁵ Vsaka simbolna forma zase pomeni določeno specifično obliko kulturne objektivacije, ki je podvržena svojim lastnim normam in kriterijem. "Osrednja Cassirerjeva intuicija se skriva v rekonstrukciji človeškega izkustva kot modalitet ali tipov simbolne ideacije. Simbolna ideacija pomeni izgradnjo izkustva kot osmišljanja določenega čutnega substrata."⁶ Cassirer pri tem uporablja koncept simbolne pregnance v smislu formiranja oz. artikulacije izkustva. Sleherno artikulirano izkustvo oz. simbolna reprezentacija je sestavljena iz dveh momentov: iz simbola kot čutno-znavnega predmeta in tistega, kar je simbolizirano; oba momenta je mogoče ločiti le v mišljenju, teoretično in ne praktično.

Vsaka simbolna forma kot specifična sinteza smisla in substrata označuje neki določen način duhovnega razumevanja kot načina konstituiranja resničnosti. Zato simbolne forme ne smemo razumeti kot "različne načine, s pomočjo katerih se duhu razkriva nekaj po sebi resničnega, temveč kot poti, po katerih hodi duh v svojem objektiviranju in samoodkrivanju."⁷ Objektiviranje in samoodkrivanje duha skozi konstituiranje resničnosti oz. izkustva predstavlja rdečo nit Kantove transcendentalne metode – tej tradiciji se Cassirer nikoli ne odreče, le modificira jo. Napoved transcendentalnega karakterja simbolnih form se pri Cassirerju jasno napoveduje že v uvodu v *Erkenntnisprobleme*: "Resničnost objektov se nam je razblinila v svet zavesti; na mesto sveta reči je nastal duhovni svet čistih pojmov in 'hipotez'. Na duhovnem področju ni nobenega obstoja, nobenega 'bivanja', ki bi bilo primerljivo z 'eksistenco' naravnih objektov. Vsa resničnost določene vsebine je tu v *procesu*, skozi katerega se razkriva in nastaja."⁸ Različni proizvodi duhovne kulture, jezik, mit, umetnost, spoznanje postanejo, kljub različnosti, elementi mogočne simbolne strukture, ki se vsi nanašajo na en sam cilj, na preoblikovanje pasivnega sveta golih vtisov v svet čistega duhovnega izraza. Pri tem pa, na to je treba opozoriti že zdaj, čisti duhovni izraz ne pomeni metafizičnega ekskluzivizma duha v smislu avtonomne substance, temveč odnos vzajemnega odnosa in korelacije med čutnim substratom oz. življenjem nasploh in duhovno simbolizacijo. Seveda pa ta vzajemni proces posredovanja ne dopušča niti druge skrajnosti, po kateri bi bile simbolne forme nekakšna ogledala, ki bi zgolj pasivno odslivala nekaj danega v zunanjem ali notranjem svetu. "Spoznanje in jezik, mit in umetnost" ... "niso indiferentni mediji, temveč pravi izvori svetlobe, pogoji videnja in vrecel vsega oblikovanja."⁹ Filozofija simbolnih form vzpostavlja mrežo specifičnih, s čutnimi substrati prežetih transcendentalnih objektivacij resničnosti, vzpostavlja strukturo perspektiv, znotraj katerih si človek prisvaja svet.

Antropološka predpostavka univerzuma simbolnih form je človek kot *animal symbolicum*. Zanimivo je, da Cassirer antropološke predpostavke teorije simbolnih form razvije šele v svojem poznem delu *An Essay on Man*, torej v zadnji, ameriški fazi svoje

⁵ Cassirer je pri številu in vrstnem redu naštevanja simbolnih form pogosto nedosleden. Temu dejstvu zaenkrat ne bomo posvečali posebne pozornosti.

⁶ 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. 431.

⁷ Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil - Die Sprache*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, str. 27.

⁸ Cassirer, *Geist und Leben*, str. 175.

⁹ Cassirer, *Die Sprache*, str. 40.

ustvarjalne poti. Zdaj je v ospredju pojem človeške kulture, ki v *fsf* ni bil posebej obravnavan. Tako naslov kot podnaslov (*An Introduction to a Philosophy of Human Culture*) 'Eseja' sugerirata, da pojma človeka ni treba obravnavati v neki posebni filozofski antropologiji, temveč v filozofiji kulture. Če je Cassirer do leta 1933 skupaj s Schelerjem in Plessnerjem oral leđino na področju filozofske antropologije¹⁰ pa po preselitvi v ZDA pod vplivom pragmatizma to tako izrazito nemško disciplino nadomesti s filozofijo kulture. Ta premestitev akcenta ni bila zgolj naključna posledica spremembe življenjskega okolja, temveč logičen korak v razvoju *fsf*. Vprašanje človeka in vprašanje kulture sta za Cassirerja zdaj identični vprašanji. Razlogi, da na mesto filozofske antropologije postavi filozofijo kulture, so izrazito metodološke narave: "Filozofija simbolnih form izhaja iz predpostavke, da, če obstaja neka definicija narave ali biti človeka, potem je ta lahko samo funkcionalna in ne substancialna."¹¹ Ker se je filozofska antropologija vseskozi otepala očitkov prikrite metafizičnosti pri določanju človekove "prave", substancialne narave, je bil pojem kulture za Cassirerjevo siceršnje strukturno-funkcionalno nastrojenost neprimerno pripravnejši, predvsem pa vsebinsko neobremenjen s tradicionalnimi pojmovnimi prežitki.

Na nerešljive zagate sleherne substancialne določitve človekove narave kaže celotna zgodovina človekovega samorazumevanja. Večina filozofskih teorij človeka, ki jim Cassirer nameni uvodno pozornost, se pretvarja v Prokrustovo posteljo, v kateri se empirična dejstva raztegujejo do tiste mere, ko že vnaprej ustrezajo aprirno določenemu obrazcu človekove biti. Zaradi nekritičnega priseganja filozofije na substancialnost človekove narave je moderna filozofija človeka izgubila svoj kompas. "Namesto tega smo dobili popolno anarhijo misli."¹² Cassirer izreče priznanje Maxu Schelerju, da je bil prvi, ki je opozoril na vso resnost posledic tovrstnega pristopa k razumevanju človeka: "V nobenem obdobju človekovega spoznanja človek ni bil tako problematičen samemu sebi kot v današnji dobi." Anarhija na področju filozofsko-antropološke misli je sicer posledica bogastva filozofskih teorij in novih bioloških dejstev, žal pa to bogastvo ne pomeni tudi bogastva misli. "Če ne bomo uspeli najti Ariadnine niti s katero bi pobegnili iz tega labirinta, ne bomo dobili pravega uvida v splošni karakter človekove kulture; ostali bomo izgubljeni v množstvu nepovezanih in razmetanih podatkov, ki jim manjka sleherni pojmovna enotnost."¹³

Ariadnina nit, ki jo išče Cassirer, da bi zagotovil pojmovno enotnost vsem teorijam človeka, da bi našel dokončni vsebinsko nevtralni, nemetafizični, strukturni substrat, je funkcionalna mreža simbolnih form, katerih nosilec je človek kot simbolno bitje. Simbol postane ključ za razumevanje človekove narave in posledično celotne kulture. Da bi razprl vsebino iskanega ključa, stopi Cassirer na že utečeno metodološko pot filozofske antropologije 20. stoletja: utemeljitev človeka preko razlike do sveta živali. Teoretski biolog Johannes von Uexküll postane pri tej metodi nespregledljiva referenčna točka že pri Schelerju in Plessnerju; zdaj si ga v izhodišče postavi še Cassirer.

Uexküllov pojem okolnega sveta (die Umwelt) postane eden ključnih pojmov nemške filozofske antropologije (Gehlen). Uexküll določi okolni svet kot vsoto vseh

¹⁰ Prvotno predvideni 4. zvezek *fsf*, z naslovom *Zur Metaphysik der symbolischen Formen (K metafiziki simbolnih form)*, ki je v začetni seriji zapuščenjskih spisov in tekstov (*Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1*, Meiner Verlag, Hamburg) izšel šele leta 1995, je pretežno filozofsko-antropološko zasnovan, pisan v skorajda identičnem duhu kot Schelerjevo ali Plessnerjevo osrednje filozofsko-antropološko delo.

¹¹ Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 95.

¹² Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 37.

¹³ Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 39.

dražljajev, ki jih sprejema žival. Vse tisto, kar neka žival s svojimi receptorji sprejema, tvori njen okolni svet. "Slehera žival je popolna na nekem drugem kraju in na drugačen način. Iz nepregledne raznolikosti anorganskega sveta si vsaka žival poišče natanko to, kar sodi k njej, to pomeni, da si ustvarja potrebe, ki ustrezajo njenemu ustroju."¹⁴ Vendar pa Uexküll okolnega sveta ne pripisuje samo živalim, temveč ga prenese tudi na človeka. Pri tem si pomaga z razlikovanjem med okolnim svetom in okolico (die Umgebung). Oba pojma se razlikujeta po kvantitativnih in ne, kot bi morda domnevali, kvalitativnih določilih. Elemente okolnega sveta je mogoče prešteti, elemente okolice pa ne. Okolni svet je torej tisti del okolice, ki učinkuje na dražljajske receptorje živalskega telesa. V napetostno diferenco okolni svet – okolica Uexküll vpne tudi človeka. Človekova okolica je objektivna baza vseh možnih okolnih svetov; kar pomeni, da ljudje kot vrsta – za razliko od posameznih živalskih vrst – nimajo vselej enakega okolnega sveta, pa čeprav jih morda obdaja ista okolica. "Ta otok smislov, ki vsakega človeka obdaja kot obleka, imenujemo njegov okolni svet."¹⁵

Scheler je bil prvi, ki se je izrecno skliceval na Uexküllovo osnovno zamisel ter skušal iz nje izvleči radikalnejše konsekvence predvsem za človeka. Vendar pa za razliko od Uexkülla Scheler vztraja pri ostri razliki med človekom in živaljo, zaradi česar postane shema okolni svet – okolica neustrezna, saj so razlike v njej zgolj stopenjske; namreč, kolikšni del okolice lahko nekdo pridobi za svoj okolni svet. Osnovna razlika med človekom in živaljo glede njunega razmerja do okolja je v tem, da je človekov okolni svet v povprečju bistveno širši od okolnega sveta poljubne živalske vrste. Uexküllovo shemo nadomesti Scheler z novo: okolni svet – svet, ki med človekom in živaljo zarisuje nepremostljivo mejo. Človek, ki bi bil določen le glede na njegov okolni svet in stopnjo prisvajanja okolice, bi se od živali razlikoval le po tem, da bi bil zaprt v širši prostor od živalskega. Temeljna formalna značilnost človeka pa je po Schelerju prav njegova odprtost v svet. S pojmom sveta si Scheler pripravi logični prehod k predmetni naravi človekove biti. Žival, ki je zaprta v svoj okolni svet, nima lastnega predmetnega sveta. Nasprotno pa si človek skozi odprtost v svet ustvarja svoj lastni predmetni svet, ki je za razliko od naravnega okolnega sveta bistveno nenaraven. "Predmetna bit je torej najbolj formalna kategorija logične strani 'duha'.¹⁶

Tako kot Scheler tudi Cassirer izhaja iz Uexküllovega pojma okolnega sveta živali, v katerem so receptorne funkcije, s katerimi biološka vrsta sprejema zunanje dražljaje, in efektorne, s katerimi na njih reagira, med seboj neločljivo prepletene. To prepletenost Uexküll imenuje "funkcijski krog" (Funktionskreis) živali. Vendar tudi Cassirer podvomi, da bi s to shemo lahko opisali – tiho sklicujoč se pri tem na Schelerja – "človeški svet".¹⁷ Obstoj slednjega je povezan z lastnostjo, ki jo je mogoče najti le pri človeku. "Človekov funkcijski krog ni samo širši", kot bi dejal Uexküll, "temveč tudi kvalitativno drugačen. Poleg receptorne in efektorne funkcije, ki sta navzoči pri vseh živalskih vrstah, pri človeku naletimo še na tretji člen, ki ga je mogoče imenovati simbolna funkcija."¹⁸ Človek ne živi samo v fizičnem svetu relativno neposredne ujetosti v funkcijski krog, temveč tudi v svetu simbolov; torej v posredovanem, umetelnem svetu. Jezik, mit, umetnost, religija in spoznanje so sestavni deli tega sveta, s katerim se

¹⁴ Citirano po: Martins, Joaquim Batista, Die Funktion des Mensch/Tier - Vergleichs in der philosophischen Anthropologie, Verlag Alfred Kummerle, Göppingen 1973, str. 25.

¹⁵ Citirano po: Martins, Die Funktion, str. 28.

¹⁶ Scheler, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos; Späte Schriften, Francke Verlag, Bern/München 1979, str. 34.

¹⁷ Cassirer, Ogled o čovjeku, str. 41.

¹⁸ Cassirer, Ogled o čovjeku, str. 41-42.

človek odločilno oddalji od 'raja' živalske neposrednosti. Te forme predstavljajo "raznolike niti, s katerimi je stkana mreža simbolov, to zapleteno tkanje človeškega izkustva. Ves človekov miselni in izkustveni napredek oplemenjuje in krepi to mrežo. Človek se ne more več neposredno soočiti z realnostjo, ne more ji več pogledati v obraz. Čim bolj napreduje človekova simbolna dejavnost, tem bolj se, sorazmerno z njo, izgublja fizična realnost. Namesto da bi se ukvarjal s samimi reči, človek v določenem smislu vedno občuje s samim seboj. Tako se je zapletel v jezikovne oblike, umetniške slike, mitične simbole in religiozne obrede, da ne more videti in spoznati ničesar brez predstav tega umetnega medija. Položaj je isti na področju teorije kot tudi prakse. Celo na področju prakse človek ne živi v svetu golih dejstev niti v skladu s svojimi neposrednimi potrebami in željami. Bolj kot to živi v svetu navideznih čustev, v upanjih in strahovih, v iluzijah in razočaranjih, v fantazijah in sanjah. 'Človeka pravzaprav', pravi Epiktet, 'ne vznemirjajo in ne strašijo same reči, temveč tisto, kar si o njih misli in domišlja.'¹⁹

Izhajajoč iz človekove simbolne dejavnosti Cassirer ponudi korekcijo in hkratno razširitev klasične definicije človeka. Od Aristotela naprej smo se navadili definirati človeka kot *animal rationale*. Čeprav so dogodki 18. in predvsem 19. stoletja omajali zaupanje v človeško racionalnost in tako na stežaj odprli pot iracionalizmu, Cassirer vztraja pri racionalnosti, ki v ničemer, če jo le pravilno razumemo, ni izgubila na svoji prepričljivosti, le da njeno polje učinkovanja ni več vseobsegajoče. Prav simbolne forme so tiste, ki najbolj jasno kažejo, da je racionalnost inherentna oblika vseh človeških dejavnosti. Celo za mitologijo je mogoče brez večjih težav pokazati, da je nikakor ni mogoče reducirati na golo maso praznoverja in zablod. Seveda bi bilo prav tako narobe, poudarja Cassirer, če bi imeli strukturo mita za racionalno. Pri jeziku pa opazamo prav nasprotno: čeprav ga najpogosteje povezujemo z razumom, ga vendarle ni mogoče zagrabiti zgolj s te strani. Vzporedno s pojmovnim svetom namreč obstaja tudi jezik čustev, "vzporedno z logičnim in znanstvenim jezikom obstaja tudi jezik poetske imaginacije."²⁰ Na podlagi analize človekove simbolne dejavnosti je racionalnost kot bistveni segment te dejavnosti sicer potrjena, vendar ne do te mere, da bi ji smeli pripisati vlogo 'bistva'. Razum je zelo neprimeren pojem, da bi z njim zaobjeli celotno bogastvo in raznovrstnost oblik človekovega kulturnega življenja. Ker pa so vse oblike človekove dejavnosti simbolne, in to ne glede na stopnjo njihove racionalnosti, ker torej ne participirajo v okolnem svetu, temveč, kot bi dejal Scheler, so v svet odprte, je zato bolj upravičeno, da namesto definicije človeka kot "*animal rationale*" postavimo definicijo človeka kot "*animal symbolicum*".²¹

Tisto, kar ostane pri Nietzscheju neopredeljeno znotraj področja interpretacij ("Ne obstajajo nobena dejstva, temveč zgolj interpretacije dejstev. In tudi to je interpretacija"), in kar Scheler pozneje določneje opredeli kot svet človeških opredmetovanj, to zdaj doživi dokončno potrditev v pojmu simbola. Tisto, kar Scheler opredeli kot "predmetno bit" človekovega duha, ni nič drugega kot bistvo simbolnega delovanja.²² Človek namreč skozi simbolno dejavnost opredmetuje samega sebe, *meče predse* podobe, ki jih je sam ustvaril, nasproti si postavlja svet *pred-metov* kot zrcal, v katerih srečuje samega sebe in ne neposredni svet reči. V tem smislu je treba razumeti

¹⁹ Cassirer, Ogled o čovjeku, str. 42-43.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² V drugem kontekstu na to podobnost med lastnim in Schelerjevim razumevanjem človeka Cassirer izrecno opozori v svojem zapuščinskem delu *K metafiziki simbolnih form* (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, str. 60). Seveda pa med obema teorijama obstajajo pomembne razlike, ki se jim na tem mestu ne bomo posvečali.

Cassirerjevo izjavo, da človek, namesto "da bi se ukvarjal s samimi reči, v določenem smislu vedno občuje s samim seboj"; resničnostni karakter objektivnega sveta ima svoj smisel le še v ponotranjenem svetu zavesti in njenem sistemu pojmov in hipotez. "Tam, kjer svet vidimo skozi očala stvari, kjer ga razčlenjujemo na stvari, tam smo njegovo neposrednost, njegovo živo resničnost že izgubili. Še večji postane odklon, še globlji postane prepad, ko se misel povzpne v regijo 'čistih' form, v katerih lahko, namesto resnično bivajočega, namesto resničnega življenja, zagradi in zrcali le samo sebe."²³

Ker je določene oblike simbolnega (posrednega) ravnanja mogoče zaslediti tudi pri višje razvitih sesalcih, Cassirer uvede razlikovanje med "znaki" in "simboli". Antropoidne opice so v razvoju določenih simbolnih oblik obnašanja naredile pomemben korak naprej, toda po drugi strani niso nikoli dosegle praga človeškega sveta; nikoli niso prestopile tiste meje, ki ločuje svet znakov od sveta simbolov. Pri nekaterih, predvsem domačih živalih, opazamo, da so relativno dovzetne za posamezne čutne znake, tako da so sposobne reagirati tudi na najmanjše spremembe na svojem gospodarju. Razlikujejo lahko celo značaj psihičnih izrazov na človekovem obrazu ali modulacijo njegovega glasu. Toda simbolov v pravem pomenu besede ni mogoče zvesti na znake oz. signale (zvonec, pisk = pogojni refleksi pri živalih). Signal je namreč del fizične biti, medtem ko je simbol del človekovega sveta pomenov, ki se oblikuje neodvisno od navzočnosti ali nenavzočnosti posamezne fizične reči. Vpliv, ki ga ima posamezni signal na določeno živalsko zavest, traja tako dolgo, dokler je neločljivi del posamezne čutno zaznavne forme; ko ta izgine, vpliv preneha. Znotraj človeškega sveta simbolov pa pomeni odmevajo tudi in predvsem takrat, ko so se že zdavnaj znebili okorne obleke čutne neposrednosti; združevati in oblikovati se pričnejo v težko pregledno in obvladljivo mrežo simbolov, za katere sploh ni nujno, da jim karkoli ustreza 'tam zunaj' onstran sveta naše zavesti, v naravi. Če je znak oz. signal trdno vezan na čutni predmet, na katerega se nanaša, pa je značilnost človeških simbolov ta, da niso enolični, da so nevezani, večstranski in večpomenski, da so gibki.

"Načelo simbolizma, s svojo univerzalnostjo, veljavnostjo in splošno uporabnostjo, je magična beseda 'Sezam odpri se!' ki dopušča pristop k specifično človeškemu svetu, svetu človeške kulture",²⁴ katere nosilec je človek kot *animal symbolicum*. Cassirerjeva *fsf* temelji na predpostavki, da je lahko definicija človeške narave razumljena samo kot nekaj funkcionalnega in ne substancialnega. Človeka ne moremo definirati z nobenim zgolj njemu lastnim apriornim načelom, ki bi predstavljalo njegovo metafizično bit. Če ga kaj posebej odlikuje, potem to ni njegova metafizična ali fizična bit, "temveč njegovo delo".²⁵ Proizvodi njegovega sveta kulture določajo krog človeštva: jezik, mit, religija, umetnost, znanost so sestavni deli tega kroga, brez katerih kulture ne bi bilo. Na vprašanje kaj je človek, je zato mogoče odgovoriti samo posredno preko analize njegovih simbolnih dosežkov oz. simbolnih form. Ta analiza je po eni strani vezana na proučevanje zgodovinskega razvoja posameznih form, po drugi strani pa – in ta je bistvena – na splošna strukturna načela, ki ležijo v osnovi posameznih del. V tem smislu strukturni pogled na kulturo pri Cassirerju predhodi golemu zgodovinskemu naštevanju dejstev. Cilj *fsf* je, da odkriva enotnost splošne funkcije, v kateri so vse stvaritve človekovega duha med seboj povezane. "Na mit, religijo, umetnost, jezik in celo na znanost, se zdaj gleda kot na variacije ene same enotne teme – naloga filozofije pa je, da naredi to temo jasno in razumljivo."²⁶

²³ Cassirer, Ernst, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 1, Meiner Verlag, Hamburg 1995, str. 25.

²⁴ Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 54.

²⁵ Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 95.

²⁶ Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 99.

Obči pojem sveta, skozi katerega je želel Scheler človeka postaviti v neomejeni, odprti prostor duhovnih opredmetovanj, doživi pri Cassirerju nedvoumno strukturno-funkcionalno podgraditev v mrežnem sistemu simbolnih form. Celota le-teh definira področje kulture. Že v prvem zvezku *fsf (Jezik)*, kjer filozofija kulture še ni v ospredju tako kot v *Eseju o človeku*, Cassirer zahteva, da na mesto občega pojma sveta postavimo pojem kulture, "kajti vsebine pojma kulture ni mogoče ločiti od osnovnih oblik in osnovnih smeri duhovnega proizvajanja: 'bistvo' je mogoče dojeti samo v delovanju."²⁷ Človekovo ustvarjalno dejavnost dosti bolj kot pojem sveta zaobjema pojem kulture; glede na abstraktni pojem sveta, ki je očitne metafizične provenience, pojem kulture zaznamuje pragmatični kontekst človekovega duhovnega oz. simbolnega²⁸ ustvarjanja, prezentira se kot organska celota strukturno povezanih del. Prav zato Cassirer na mesto filozofske antropologije v ožjem, šolskem smislu tega pojma, postavlja filozofijo kulture oz. kulturno-antropološko usmerjeno teorijo, ki se ne osredotoča več okrog substancialne enkratnosti človeka kot subjekta, temveč le tega obravnava v enotnem kontekstu organsko pojmovane celote njegovih kulturnih stvaritev, sledeč pri tem Kantovo opredelitev človeka, po kateri ta ni nič drugega kot to, kar iz samega sebe naredi.

Kljub pretežno funkcionalnemu karakterju pa Cassirerjev pojem kulture ni v celoti pragmatičen; v njem je mogoče zaznati očitno sled teleološkosti. "Človeško kulturo je mogoče v celoti opisati kot proces človekovega progresivnega samoosvobajanja. Jezik, umetnost, religija, znanost so samo faze v tem procesu. V njih človek odkriva in dokazuje novo moč – moč izgradnje svojega lastnega 'idealnega' sveta."²⁹

²⁷ Cassirer, *Die Sprache*, str. 29.

²⁸ Simbolno in duhovno Cassirer uporablja kot sinonima. O tem več v prihodnjih študijah.

²⁹ Cassirer, *Ogled o čovjeku*, str. 288.