



## Krytyka kultury jako teoria racjonalności

### Wokół *Filozofii form symbolicznych* Ernsta Cassirera

Wojciech HANUSZKIEWICZ\*

#### ABSTRACT

**Cultural critic as a theory of rationality. On the *Philosophy of symbolic forms* by Ernst Cassirer:** The publication of the first, comprehensive Polish translation of Ernst Cassirer's *Philosophy of symbolic forms* raises the question about the validity of the research project presented in this work. The author of the paper claims that Cassirer created a coherent research program that can be read as a very interesting theory of the crisis of culture understood as the fundamental moment of the manifestation of human rationality, without which human culture-forming activity would not be possible at all. From this perspective, the crisis of culture — one of the leading threads in the humanities and social thought in the period between the First and Second World Wars — is not identical with the decline of Western culture, but should be treated as a starting point for a critical theory of rationality, which can also be applied within the perspective of the contemporary philosophy of culture.

#### KEYWORDS

philosophy of culture; critical philosophy; crisis; theory of rationality; semiotic turn; dialectics

---

\* Dr filozofii, adiunkt, Instytut Socjologii, Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. E-mail: wojciech.hanuszkiewicz@up.krakow.pl.

Niemal w setną rocznicę ukazania się pierwszego niemieckiego wydania trzytomowej *Filozofii form symbolicznych* Ernsta Cassirera (poszczególne tomy ujrzały światło dzienne w latach 1923–1925–1929) nasza rodzima literatura filozoficzna została wzbogacona polskim przekładem całości tego dzieła dokonany przez Przemysława Parszutowicza i Andrzeja Karalusa<sup>1</sup>. Poza *Wstępami* tłumaczy do poszczególnych części polskie wydanie zawiera także otwierające tom pierwszy systematyczne *Wprowadzenie* do całości Cassirerowskiego projektu, autorstwa Ralfa Beckera<sup>2</sup>. W przypadku przekładu publikowanego niemal po 100 latach od momentu pierwszego wydania oryginału warto zastanowić się nad znaczeniem całego projektu *Filozofii form symbolicznych* w perspektywie systematycznej. Sam Cassirer z pewnością należy do klasyków filozofii niemieckiej. Odniesienia do jego tekstów można znaleźć u wielu ważnych postaci świata kultury intelektualnej XX wieku. Wszelako nie o śledzenie i ocenę wpływów tutaj chodzi. O wiele istotniejsze wydaje się pytanie o to, czego od Cassirera możemy się dzisiaj nauczyć, wielu autorów jest bowiem zdania, najdobitniej sformułowanego bodaj przez Hansa Blumenberga, iż to, „czego od Cassirera można się nauczyć, tkwi właśnie w tym, co mu się nie udało” (Blumenberg, 1997: 159). Autor *Filozofii form symbolicznych* starał się mianowicie ukazać autonomiczną swoistość sposobów kształtowania się poszczególnych dziedzin kultury — języka, mitu, religii, sztuki, nauki. Traktował je jako odrębne i niesprowadzalne do siebie nawzajem formy symboliczne, niemniej we wszystkich jego analizach rozpoznawalne jest, twierdzi Blumenberg, bardzo wyraźne ukierunkowanie „na poznanie typu naukowego wraz z jego bezwzględną obowiązywalnością” (Blumenberg, 1997: 158). To znaczy, że przedstawiony przez Cassirera rozwój poszczególnych form symbolicznych staje się w swej całościowej systematyce w pełni zrozumiały tylko wówczas, gdy wszystkie owe formy — jak stwierdził zresztą sam Cassirer w jednej ze swych rozpraw — zostaną ujęte jako elementy „podbudowy» dla teorii poznania” (Cassirer, 2021: 32)<sup>3</sup>.

Zarzut Blumenberga byłby oczywiście w pełni trafny, gdyby teoria poznania, o której w powyższym kontekście pisze autor *Języka i mitu*, miała w ostatecznym rozrachunku oznaczać — jeśli nie wyłącznie, to przynajmniej przede wszystkim — teorię poznania naukowego. Jeżeli rzeczywiście by tak było, to *Filozofię form symbolicznych* musielibyśmy określić jako projekt w swych

<sup>1</sup> W polskim tłumaczeniu tytuły poszczególnych tomów brzmią następująco: *Język* (Cassirer, 2018), *Myslenie mityczne* (Cassirer, 2020) oraz *Fenomenologia poznania* (Cassirer, 2022). W literaturze przedmiotu mówi się również o czwartym tomie *Filozofii form symbolicznych*, tj. zbiorze niewykończonych ostatecznie przez Cassirera fragmentów i szkiców pt. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (Cassirer, 1995b).

<sup>2</sup> Bardzo dobrym wprowadzeniem uwzględniającym najnowszy stan badań jest również pierwsza część książki Parszutowicza pt. *Fenomenologia form symbolicznych Ernsta Cassirera* (Parszutowicz, 2013: 17–125).

<sup>3</sup> Cytowana w tym miejscu praca pt. *Język i mit. Przyczynek do zagadnienia imion bogów* była pisana w tym samym czasie, w jakim powstawało *Myslenie mityczne*.

podstawowych rysach nieudany. Cassirer starał się bowiem samą teorię poznania naukowego zorientowaną na nauki ścisłe — i będącą głównym przedmiotem analiz w marburskiej szkole neokantyzmu, z której sam się wywodził — poszerzyć w taki sposób, by stała się ona narzędziem zdolnym do oddania specyfiki i unikalności badanych w *Filozofii form symbolicznych* fenomenów (Cassirer, 2018: 48–49). Ale właśnie zamysł rozszerzenia badań teoriopoznawczych na całą ludzką aktywność kulturotwórczą był też od samego początku kwestionowany. Ich teoriopoznawcze zorientowanie uprzywilejowuje bowiem problematykę świadomości, która nie jest w stanie we właściwy sposób oddać swoistości analizowanych przez Cassirera zagadnień — w ten sposób argumentował w swojej recenzji z *Myslenia mitycznego* Martin Heidegger (Heidegger, 1928)<sup>4</sup>.

Wbrew powyższej optyce interpretacyjnej zawartą w *Filozofii form symbolicznych* teorię poznania można odczytać — jak to zostanie pokazane poniżej — jako teorię racjonalności, która nie tyle podporządkowana jest modelowi racjonalności naukowej, ile raczej wskazuje na ograniczenia tegoż modelu. Cassirer utrzymuje, iż w obrębie żadnej nauki, a w szerszej perspektywie w obrębie żadnej formy symbolicznej, reguły samej racjonalności nie mogą zostać ostatecznie ustalone i zobiektywizowane. Racjonalność przekracza bowiem wszystkie formy, w jakich się realizuje, pozostając dla nich wszelako zarazem instancją krytyczną, która je w całej ich różnorodności dopiero umożliwia. Ukazać i zrozumieć racjonalność można zatem tylko drogą analizy okrężnej, tj. w jej różnorodnych postaciach, w jakich dochodzi do głosu w nawzajem do siebie nieredukowalnych obszarach ludzkiej aktywności kulturowej<sup>5</sup>. Właśnie w ten sposób należałoby w związku z tym rozumieć uwagę Cassirera, by Kantowski projekt krytyki rozumu przekształcić w całościowo rozumianą krytykę kultury (Cassirer, 2018: 49). Kwestii tej poświęcona jest pierwsza część niniejszych analiz (I). Dynamizm rozwoju poszczególnych form symbolicznych — i immanentnie w nich tkwiących postaci racjonalności — przybiera przy tym postać pewnego rodzaju dialektyki, wokół której — jak to pokazane zostanie w drugiej części artykułu (II) — ogniskuje się krytyczny potencjał całego Cassirerowskiego projektu. To właśnie owa dialektyka pozwala pokazać, iż wszelka racjonalność — niezależnie w jakiej formie symbolicznej się przejawia — pozostaje racjonalnością krytyczną, tj. racjonalnością mającą swe źródło w kryzysie, jaki pojawia się

<sup>4</sup> Podobną opinię ferowało zresztą wielu innych autorów. Właśnie ze względu na uprzywilejowaną rolę świadomości Maurice Merleau-Ponty, by podać choć jeszcze jeden przykład, zarzucał Cassirerowi intelektualizm (Merleau-Ponty, 2001: 147, przyp.).

<sup>5</sup> *Filozofia form symbolicznych* staje się w tym ujęciu teorią racjonalności, którą przedstawić można tylko na drodze analizy okrężnej, tj. przez badanie różnych symbolicznych form, w jakich się ona przejawia. Na konieczność obrania owej okrężnej drogi w filozoficznej refleksji nad racjonalnością wskazuje Herbert Schnädelbach, powołując się przy tej okazji na Kanta i neokantystów (Schnädelbach, 2001). Autor ten stawia bardzo wyraźnie tezę, iż tak rozumiana teoria racjonalności pozostaje głównym zadaniem refleksji filozoficznej.

w obrębie zastanego sposobu myślenia, widzenia, odczuwania czy działania. Kryzys ten nie jest czymś, co ludzkiej kulturze od czasu do czasu tylko się przydarza. Jest on momentem w niej immanentnie tkwiącym. Nie oznacza on wszelako upadku kultury, jaki między pierwszą a drugą wojną światową diagnozowany był dość powszechnie. W ujęciu Cassirera kryzys rozdzierający kulturę samą tę kulturę generuje. Jeżeli mielibyśmy zatem znaleźć jakieś zasadnicze ukierunkowanie całego systemu form symbolicznych, to wyznaczane by ono było nie przez poznanie naukowe, jak chce Blumenberg, ale przez dialektykę kryzysu będącą punktem zarówno wyjścia, jak i dojścia wewnętrznego dynamizmu wszystkich form symbolicznych jako różnych artykulacji ludzkiej racjonalności.

## I

Wypada zacząć od samego pojęcia formy symbolicznej. Wyjaśniając je, niemiecki filozof pisze:

Pod „formą symboliczną” powinna być rozumiana każda energia ducha, poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnątrznie podporządkowana. W tym sensie język, mityczno-religijny świat jawią się jako szczególne formy symboliczne (Cassirer, 1995a: 16).

Forma symboliczna zostaje tutaj utożsamiona z energią ducha, która wiąże treść znaczeniową z określonym, konkretnym, zmysłowym znakiem (symbolem). Wewnętrzne przyporządkowanie owej treści znakowi oznacza zaś, iż tylko dzięki niemu może się ona w ogóle ujawnić. Dlatego też element zmysłowy (materialny znak) nie jest czymś względem niej zewnętrznym. Moment znaczenia i moment symboliczny wzajemnie się tutaj warunkują. Owo wzajemne warunkowanie się obu elementów określane często mianem korelacji jest podstawowym metodycznym rozstrzygnięciem, na którym Cassirer wspiera wszystkie swoje analizy. W tej perspektywie należy też rozumieć określenie formy symbolicznej z jednej strony jako energii ducha<sup>6</sup>, z drugiej zaś jako świata. Energia

<sup>6</sup> Sam termin „duch” (*Geist*) jest w wywodach Cassirera synonimem terminu „kultura”. Autor *Filozofii form symbolicznych* — podobnie zresztą jak Wilhelm Dilthey i wielu innych — wieloznaczne słowo „duch” odnosi do tego obszaru ludzkiej aktywności, który Georg Wilhelm Friedrich Hegel określił mianem ducha obiektywnego równoznacznego z różnego rodzaju obiektywizacjami kulturowymi (takim jak prawo czy etyczność). Od ducha obiektywnego należy u samego Hegla odróżnić jeszcze ducha subiektywnego (jednostkową świadomość) oraz ducha absolutnego przejawiającego się w sztuce, religii i filozofii, czyli tych formach aktywności kulturowej człowieka, w których duch staje się, zdaniem Hegla, w pełni świadomy samego siebie i osiąga stan wiedzy absolutnej, wykraczającej poza opozycję tego, co subiektywne i obiektywne. Cassirer — tak jak cała jego epoka — odrzuca koncepcję ducha absolutnego. Odrzuca zaś dlatego, iż uchwycenie perspektywy absolutnej uznaje za niemożliwe.

ducha to aktywność kulturotwórcza człowieka tworząca czy też udostępniająca na drodze symbolicznego zapośredniczenia własne uniwersum sensów, które staje się samodzielnym światem.

Zgodnie z ideą „przewrotu kopernikańskiego”, jakiego dokonał w swej filozofii Immanuel Kant, specyfiki różnych typów aktywność kulturowej nie można zrozumieć w perspektywie jakiejś instancji absolutnie zewnętrznej (transcendentnej) względem nich. Bowiem to nie owe aktywności — w swych trzech *Krytykach* królewiecki filozof zajmuje się matematycznym przyrodoznawstwem, moralnością, sztuką oraz systematyką organizmów żywych — mają dostosowywać się do zewnętrznych względem nich obiektów, lecz na odwrót to owe obiekty muszą spełnić warunki, jakie narzucają poszczególne formy kulturotwórczej działalności człowieka, by w ogóle mogły być one w tychże formach dostępne<sup>7</sup>. Formy symboliczne, twierdzi wobec tego Cassirer, nie mogą być traktowane jako w pełni gotowe wytwory ludzkich działań, które jedynie odbijają jakiś zewnętrzny względem nich świat transcendentnej rzeczywistości. Nie odnoszą się one „do jakiegoś absolutnego bytu, który niejako stoi za nimi jako nieprzenikalny substancjalny substrat” (Cassirer, 2021: 26–27)<sup>8</sup>. Ich sens, znaczenie i prawdziwość można określić wyłącznie wówczas, gdy uchwyci się je w perspektywie ich własnych spontanicznych reguł twórczości. Z tego względu każdą formę symboliczną trzeba rozumieć dynamicznie jako energię i źródłową aktywność określonego sposobu kształtowania świata, dzięki któremu to sposobowi świat ów w ogóle staje się dla nas dostępny. Formy symboliczne to zatem symboliczne sposoby udostępniania świata, które ów świat poprzedzają, stąd też przysługuje im transcendentalna idealność (względnie aprioryczność, jeśli posłużymy się terminologią Kantowską)<sup>9</sup>. Mít, sztukę, język czy poznanie naukowe ukazać w ich specyfice można tylko wówczas, gdy stają się one, jak pisze Cassirer:

symbolami nie w tym sensie, że określają dostępną rzeczywistość w formie obrazu, ukazującej i objaśniającej alegorii, lecz w tym sensie, że każdy z nich tworzy i wydobywa z siebie swój własny świat sensów (Cassirer, 2021: 26).

<sup>7</sup> W znanym passusie z *Krytyki czystego rozumu* Kant pisał: „Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi dostosowywać się do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym wniwecz. Spróbujmyż więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania” (Kant, 1957: B XVI). Królewiecki filozof koncentruje się tutaj na problemie poznania naukowego, niemniej samą ideę przewrotu kopernikańskiego należy, zgodnie z trafną sugestią Cassirera, odczytywać w kontekście całego projektu Kantowskiej filozofii krytycznej (Cassirer, 2018: 47–48).

<sup>8</sup> Z tego też względu Cassirer przeprowadza krytykę teorii odbicia (Cassirer, 2018: 43–46).

<sup>9</sup> Wyjaśniając pojęcie poznania transcendentalnego, Kant pisał: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy” (Kant, 1957: B 25).

Światy sensów wytwarzane przez poszczególne symbole są w sposób źródłowy i nieredukowalny sposobami, w jakich świat może się w ogóle człowiekowi stać dostępny. Jeżeli więc filozofia form symbolicznych pyta o jedność świata ludzkiej kultury, to pyta nie o substancjalną jedność świata, który by się w tych formach przejawiał, lecz o jedność różnych sposobów „nadawania znaczenia” (Cassirer, 2021: 26), bez których żadnym światem kultury byśmy nie dysponowali. To nie odniesienie do jakiegoś zewnętrznego świata nadaje kulturze ludzkiej — i tworzonych w niej światom — jedność. Jedności tej nie może zapewnić również jedna, z jakichś względów wyróżniona, forma symboliczna (na przykład nauka)<sup>10</sup>. Jeżeli możemy mówić o jedności świata ludzkiej kultury, to jedność ta musi mieć charakter funkcjonalny. Można ją uchwycić, badając funkcje, jakie pełnią poszczególne formy symboliczne w ich wzajemnych powiązaniach, w których się one wzajemnie uzupełniają i warunkują (Cassirer, 2021: 27). Sama możliwość tak rozumianego systematycznego powiązania (korelacji) wszystkich elementów pozwala dopiero ukonstytuować się poszczególnym formom w całej ich specyfice. Owa specyfika nie wyklucza przy tym ich podstawowej cechy wspólnej, która tkwi w tym, iż wszystkie formy pozostają różnymi kierunkami twórczej ekspresji symbolicznej. Wszystkie one, jak pisze Cassirer:

mogą rozwinąć właściwy sobie i specyficzny sposób ujęcia i formowania, tylko o ile ustanowią dla siebie określony zmysłowy substrat. Ten substrat jest tutaj tak ważny, że zdaje się obejmować cały ładunek znaczeniowy, właściwy „sens” tych form. Język można, jak się zdaje, pomyśleć i zdefiniować jako system fonogramów — świat sztuki i mitu zdaje się wyczerpywać w zmysłowo uchwytnych kształtach, które nam się prezentują. I tutaj mamy *de facto* wszechogarniające medium, w którym spotykają się najróżniejsze wytwory ducha. Treść ducha ukazuje się jedynie w jego manifestacji; idealną formę poznajemy tylko w całości zmysłowych znaków, które służą jej wyrażaniu (Cassirer, 2018: 56).

W tym ujęciu to właśnie fenomen symbolicznej manifestacji staje się punktem wyjścia, jak i dojścia wszystkich analiz Cassirera. Dzięki temu zabiegowi niemiecki filozof dokonuje — zgodnie z trafnym określeniem Jürgena Habermasa — w swym filozoficznym projekcie semiotycznego zwrotu (Habermas, 2004: 17, 27). Zwrot ten ma przy tym charakter dialektyczny i to właśnie w jego dialektyce ujawnia się swoista dla wszystkich form symbolicznych racjonalność — racjonalność właściwa dla różnych obszarów kulturowej twórczości człowieka. Musimy zatem kwestii tej przyjrzeć się teraz bliżej.

<sup>10</sup> Żadna z nich nie może zatem posiadać statusu formy ducha absolutnego w rozumieniu Hegła.

## II

Swoją koncepcję dialektyki Cassirer przedstawił w ostatniej partii analiz poświęconych myśleniu mitycznemu, w której pokazuje, iż świadomość mityczna jest zawsze w mniej bądź bardziej wyraźny sposób świadomością kryzysu wywołanego wewnętrzną dialektyką samego mitu (Cassirer, 2020: 297–328)<sup>11</sup>. Właśnie ze względu na nią mit — pozostając pierwotną „formą życia” (Cassirer, 2020: 205–295) — nie może być rozumiany jako ekspresja jedynie odbijająca istniejące już jakoby zarówno w bycie naturalnym, jak i społecznym podziały. W micie należy raczej rozpoznać, podkreśla Cassirer:

instrument samego „kryzysu”, narzędzie wielkiego procesu duchowej dyferencjacji, dzięki któremu z chaosu pierwszego nieokreślonego poczucia życia powstają dopiero określone pierwotne formy świadomości społecznej i indywidualnej (Cassirer, 2020: 233).

Rzecz jasna, świadomość mityczna już zawsze dysponuje jakimiś elementami, które wykorzystuje jako swój materiał. Nie zmienia to jednak faktu, iż dopiero w obrębie samego mitu może ukonstytuować się pierwotna opozycja między tym, co wewnętrzne (subiektywnym poczuciem życia), a światem zewnętrznym. Z tego właśnie przeciwieństwa powstają pierwsze pierwotne formy zarówno indywidualnej, jak i społecznej świadomości, które w toku swojego dalszego rozwoju podlegają coraz bardziej zaawansowanym zróżnicowaniom. Za te zróżnicowania odpowiedzialny zaś jest moment kryzysu, jaki strukturalnie tkwi w nich wszystkich i jaki pojawia się na poszczególnych etapach rozwoju wszystkich pozostałych form symbolicznych.

Naświetlając specyfikę owego momentu kryzysu, Cassirer podkreśla, iż wyznacza ją „właściwa struktura i czysto wewnętrzny dynamizm mityczno-religijnego ducha” (Cassirer, 2020: 301)<sup>12</sup>. To znaczy, kryzys nie jest wywoływany żadnymi czynnikami względem mitu zewnętrznymi — takim na przykład jak powstanie myślenia naukowego, z perspektywy którego można podjąć krytykę wierzeń mityczno-religijnych — kryzys stanowi wewnętrzną siłę napędową wszystkich przeobrażeń, jakim mit podlega. Kryzys immanentnie tkwi w wewnętrznym dynamizmie mitycznych form myślenia, widzenia i działania. Każdy akt twórczo rozbudowujący mityczny świat obrazów dąży jednocześnie do tego, by ten świat wyprzeć, rozsadzić i zanegować (Cassirer, 2020: 301). Najbardziej pierwotna postać działań mitycznych zdaje się nie znać jeszcze tego kryzysu wywołanego coraz wyraźniejszym podziałem między (realnym) istnieniem a (idealnym) znaczeniem. Obie sfery płynnie przechodzą jedna w drugą.

<sup>11</sup> Na kluczowe znaczenie tej części wywodu Cassirera dla całego projektu filozofii form symbolicznych zwrócił uwagę Helmut Holzhey (Holzhey, 1988).

<sup>12</sup> Tutaj i poniżej podkreślenia rozstrzelonym drukiem zgodne z oryginałem.

Tancerz przywdziewający maskę boga lub demona nie tylko go naśladuje, lecz przyjmuje jego naturę, zamienia się w niego i stapia się z nim (Cassirer, 2020: 303).

To wszystko, co w mitycznym działaniu przedstawione czy domniemane jako jego znaczenie, jest zarazem tym, co rzeczywiste i wywierające skutki. To pierwotne stopienie obu sfer nie oznacza jednak, iż pozostają one całkowicie nieodróżnialne. Świat wyobrażeń mitycznych w swych najbardziej pierwotnych formach jawi się jako świat działania, w którym dzięki magii „Ja ma niemal całkowitą władzę nad rzeczywistością” (Cassirer, 2020: 209–210). Jednakże sytuacja ta generuje „osobliwą dialektykę, w której pierwotny stosunek ulega odwróceniu” (Cassirer, 2020: 210). Ze względu na brak wyraźnego rozgraniczenia między sferą podmiotu (przedstawienia, domniemania) a sferą świata zewnętrznego wszystkie siły i pragnienia, jakie ucieleśnia i wyraża sobą pierwotne Ja, zaczynają jawić mu się jako zarazem jego własne ekspresje i demoniczne moce określające go z zewnątrz. W wyniku czego czuje się ono całkowicie ograniczone i bezwolne. Dopiero wraz ze wzrastającą świadomością działania wzrasta zarówno świadomość obiektywnych ograniczeń tegoż działania, jak i świadomość wolności działającego podmiotu. Obie sfery — świat zewnętrznych ograniczeń oraz wewnętrzna, wolna podmiotowość Ja — zyskują niezależną wartość dzięki temu, że pragnienia, afekty i wola podmiotu nie są już nastawione na bezpośrednie uchwycenie swoich obiektów i nie usiłują już wciągnąć ich „we własną sferę” (Cassirer, 2020: 210). Działający podmiot coraz wyraźniej uświadamia sobie bowiem — skutek samego działania i napotkanych w związku z nim trudności — poszczególne ogniwa pośrednie pojawiające się między jego własnym pragnieniem a celem, do realizacji którego owo pragnienie dąży. Właściwe określenie tego, czym są obiekty (przedmioty) świata zewnętrznego i czym jest podmiotowe Ja, możliwe staje się „dopiero przez tę formę zapośredniczenia” (Cassirer, 2020: 210).

Tutaj docieramy do samego sedna wewnętrznej dialektyki mitu. Ludzkie działanie uzyskuje formę zapośredniczenia, gdyż okazuje się ostatecznie działaniem symbolicznym, w którym konflikt pomiędzy czystą treścią znaczeniową (wołą, pragnieniem, domniemaniem) a symboliczną (obrazową) ekspresją tejże treści w poszczególnych działaniach „nigdy nie wygasa, lecz w każdej fazie rozwoju odżywa wciąż na nowo” (Cassirer, 2020: 317–318). Wraz z uświadomieniem sobie owego nieusuwalnego konfliktu między idealną treścią a zmysłowym obrazem (znakiem, symbolem) świadomość mityczna przekształca się, jak podkreśla Cassirer, w świadomość religijną. W tym też sensie świat religii to świat znaków, w którym każda rzecz i każde zdarzenie wskazuje nie tylko na siebie, lecz również na coś innego — na coś, co pozostaje względem owego znaku transcendentne (zewnętrzne). To właśnie ów semiotyczny rozdział dwóch sfer — idealnej treści znaczeniowej i zmysłowych znaków — jest zarzewiem wszelkiego „rozdarcia” bądź „kryzysu” strukturalnie przenikającego całą ludzką kulturę (Cassirer, 2020: 320–321). Mit można traktować jako pierwotne



podłoże, w którym dochodzi do wyodrębnienia się pozostałych form symbolicznych właśnie ze względu na obecny w nich wszystkich strukturalny moment kryzysu, generujący ten sam rodzaj dialektyki, jaki można wyśledzić w rozwoju mityczno-religijnej świadomości.

Przed wszystkim tak mit, jak i religia od samego początku współistnieją razem z językiem i poza nim są niemożliwe<sup>13</sup>. Jednakże to język jest osadzony w micie, nie na odwrót (Cassirer, 2020: 59). Jest tym samym osadzony również w jego wewnętrznej dialektyce oraz wywołanym przez nią kryzysie, w wyniku którego wyłania się świadomość religijna. Na temat tej ostatniej Cassirer pisze:

Nowa idealność, nowy duchowy „wymiar” otwarty przez religię nie tylko nadaje nowe „znaczenie” temu, co mityczne, lecz wprowadza w obszar mitu przeciwstawienie między „znaczeniem” a „istnieniem”. Religia dokonuje cięcia, które obce jest mitowi jako takiemu: religia, posługując się zmysłowymi obrazami i znakami, wie równocześnie, czym one są — środkami wyrazu, które objawiając określony sens, z konieczności jednocześnie pozostają za nim, które „wskazują” na ten sens, nigdy go jednak w pełni nie obejmują i nie wyczerpują (Cassirer, 2020: 303).

Podobnego cięcia względem pierwotnego przeżycia ekspresji mitycznej dokonuje język, dzięki któremu pierwotny obraz mityczny przestaje być samym wyrazem prądu wrażeń, odczuć i emocji. Dzięki językowi płynny świat obrazów mitycznych podlega coraz większej stabilizacji. Jest ona możliwa wówczas, gdy sam obraz „niejako przekracza samego siebie — gdy, początkowo niemal niezauważalnie, przechodzi w przedstawienie” (Cassirer, 2022: 132). Kryzys, który doprowadza do powstania świadomości religijnej, ujawnia też świadomość językową<sup>14</sup>. W tej ostatniej dochodzi do głosu coraz wyraźniej właściwa językowi „funkcja przedstawiająca” (Cassirer, 2022: 134)<sup>15</sup>. Nie oznacza to wszelako, iż język traci swoje powiązania z czynnikami ekspresji. Niemniej różnica funkcjonalna, jaka pojawia się między aktem ekspresji a aktem przedstawienia, staje się bardzo wyraźna. Przedstawianego w języku znaczenia nie można w żaden sposób ani genetycznie z samej ekspresji wyprowadzić, ani też strukturalnie go w nią wtopić. Funkcja przedstawienia tworzy w stosunku do samej sfery ekspresji „coś specyficznie nowego, jakiś punkt przełomowy” (Cassirer, 2022: 135).

<sup>13</sup> „Mit i język są w ciągłej wzajemnej styczności — ich treść niesie i warunkuje się nawzajem” (Cassirer, 2020: 76).

<sup>14</sup> Wzajemne warunkowanie się mitu, religii i języka Cassirer analizuje szerzej w ostatniej części *Myslenia mitycznego* (Cassirer, 2020: 297–328), jak również w cytowanej już rozprawie pt. *Mit i język* (Cassirer, 2021).

<sup>15</sup> Termin „funkcja przedstawiająca” (*Darstellungsfunktion*) został przez Cassirera zapożyczony z prac Karla Bühlera. Wprowadzony został dopiero w trzecim tomie *Filozofii form symbolicznych*. Pisząc tom pierwszy (traktujący o języku), Cassirer jeszcze tych prac nie znał. Termin ten w pełni wyraża jednak główne wyniki już wówczas w tomie tym uzyskane (Cassirer, 2022: 133, przyp.).

Jeśli jakieś wrażenie, doznanie bądź emocja nie tylko zostaną wyrażone, lecz w samym akcie ekspresji będą „ujęte symbolicznie i jako symbol zrozumiane” (Cassirer, 2022: 137), to dla mówiącego podmiotu staje się dostępny całkowicie nowy poziom świadomości — tworzy się bowiem sama relacja między podmiotem a przedmiotem. Określona artykulacja doznania zmysłowego, przybierając postać przedstawienia językowego, staje się — nie tracąc swej unikalności — reprezentantem (znakiem, przedstawieniem) wszystkich tego typu artykulacji wrażeń czy doznań. Na przykład konkretne przeżycie doznania określonej barwy, gdy zostaje nazwane zielenią bądź czerwienią, wyraża określoną cechę, która pozostając sobą, pełni zarazem funkcję przedstawienia (reprezentanta) samej cechy barwności. Zieleni zostaje w ten sposób od razu uchwycona jako jedno z wielu możliwych przedstawień barwy. Dzięki temu pierwotny świat doznań zostaje uporządkowany i podzielony na różnego typu przedmioty, własności, gatunki, rodzaje czy też relacje wiążące poszczególne elementy ze sobą.

Ów porządek natury nie istnieje jednak sam w sobie, to znaczy, „nie jest bynajmniej od samego początku «dany»” (Cassirer, 2022: 141), jako taki stanowi bowiem wytwór językowej funkcji reprezentacji. Nie mamy więc tutaj do czynienia z jakimś biernym odbiciem zastanej rzeczywistości w języku, lecz z symbolicznym (semiotycznym) twórczym aktem nadawania owej rzeczywistości określonego znaczenia (sensu). Świat językowy nie jest wszelako ani wyłączny, ani przede wszystkim światem rzeczy. W swej podstawowej funkcji jest on, jak to ujął Cassirer w swojej *Logice nauk o kulturze*, płaszczyzną „wzajemnej komunikacji” (Cassirer, 2011: 74) między Ja i Ty. „Prawdziwy związek między «Ty» i «Ja» polega na udziale we wspólnym świecie języka, zaś stosunek między nimi tworzy się poprzez ciągłe weń wnikanie” (Cassirer, 2011: 76). W tym sensie język — a wraz z nim każda inna forma symboliczna — jest dla Ja okrężną drogą do siebie samego<sup>16</sup>. Droga ta jest w sposób nieusuwalny dialogiczna, dopiero też w dialogu mogą powstać sama myśl i starająca się ją uchwycić filozoficzna refleksja.

Platon powiedział, że nie ma innego dostępu do świata „idei” jak tylko przez „pytania i odpowiedzi we wzajemnej rozmowie”. W pytaniu i odpowiedzi „Ja” i „Ty” muszą się oddzielać, nie tylko po to, by przez to rozumieć się wzajemnie, lecz także by rozumieć same siebie. Oba stale wzajemnie w siebie ingerują. Myślenie jednego rozmówcy rozpała się u drugiego i na mocy wzajemnego oddziaływania, poprzez medium języka obaj budują dla siebie „wspólny świat” sensów (Cassirer, 2011: 76).

Powstanie filozofii w starożytnej Grecji dało również początek poznaniu naukowemu. Wiązało się to z próbą przewyciężenia ograniczeń, jakie narzucały mu

<sup>16</sup> Cassirer o wszystkich rodzajach form symbolicznych mówi jako o różnych typach języka — języku sztuki, religii itd. Wszystkie razem tworzą one wspólny świat (Cassirer, 2011: 66).

reguły rządzące światami mitu i języka. Poznanie uznaje Cassirer za trzecią kluczową formę symboliczną<sup>17</sup>. Rzecz jasna, także mit i język dysponują charakterystycznymi dla siebie środkami poznania, niemniej w obrazach mitycznych i pojęciach językowych, twierdzi niemiecki filozof, znajduje wyraz naturalny obraz świata, który z perspektywy filozofii zostaje uznany jedynie za świat pozorów i mniemania, gdyż zaśnania on tylko dostęp do prawdziwej struktury rzeczywistości. Jeżeli filozofia chce do tej ostatniej dotrzeć, to w pierwszym swym kroku musi przezwyciężyć ów świat mityczno-językowych pozornych mniemań i związanych z nimi doznań zmysłowych. Innymi słowy, by odnaleźć siebie, filozofia — a wraz z nią całe poznanie naukowe — musi „najpierw dokonać wielkiego intelektualnego rozdziału, κρίσις, odseparować się od mitu i języka” (Cassirer, 2022: 36). Tego rodzaju krytyczna separacja — najbardziej konsekwentnie przeprowadzona w świecie starożytnym przez Platona — dokonana zostaje powtórnie, podkreśla Cassirer, u początków nowożytnej rewolucji naukowej przez Galileusza, który starannie oddziela od siebie dające się wyrazić za pomocą matematyki obiektywne jakości pierwotne (takie jak kształt, liczba, wielkość) od czysto subiektywnych jakości wtórnych (jakości zmysłowych, takich jak zapach, barwa czy smak). Te ostatnie, zdaniem Galileusza, nie ujmują bynajmniej natury badanego przez naukę przedmiotu, lecz są określeniami, za pomocą których ujmujemy w słowa wpływ, jaki przedmioty fizyczne wywierają na nas. Wszystkie te określenia są zatem „tylko znakami, których potrzebujemy dla oddania zmiennych stanów bytu, ale które same są wobec niego zewnętrzne i przypadkowe” (Cassirer, 2022: 38). Jeśli powyższe ujęcie miałoby uchodzić za ostateczne, to poznanie naukowe byłoby tą formą symboliczną, która traciłaby w ostatecznym rozrachunku swój związek z językiem. Samo roszczenie wyjścia poza świat języka, choć konstytutywne dla refleksji filozoficznej i naukowej, odnawia jednak dialektyczne napięcie, jakie można zaobserwować w rozwoju świata mityczno-religijnego (Cassirer, 2022: 374).

Owo wykroczenie poza świat języka dokonuje się ze względu na różnicę w strukturze pojęć. Wraz z rozwojem współczesnej nauki — jak to pokazał Cassirer już w swojej pracy z roku 1910 pt. *Substancja i funkcja* (Cassirer, 2008) — pojęcia naukowe, zwłaszcza w obszarze nauk ścisłych, przestały być pojmowane jako substancjalne, stały się natomiast czysto funkcjonalne, to znaczy nabrały

---

<sup>17</sup> Język, mit i poznanie pełnią w projekcie Cassirera rolę paradygmatyczną, gdyż każda forma symboliczna jest formą manifestacji symbolicznej, której pierwotną postacią pozostaje ekspresja mityczna wraz z jej wewnętrzną dialektyką), jest także językiem (por. poprzedni przypis), dysponuje także własną postacią poznania. Możliwe jest jednak wskazanie wielu innych form symbolicznych — w *Eseju o człowieku* omawiane są dodatkowo sztuka i historia. Formami symbolicznymi można określić też bardzo wiele innych kulturowych aktywności człowieka — na przykład moralność, prawo, technikę czy nawet jeszcze bardziej szczegółowe zjawiska. Erwin Panofsky w swej znanej pracy ujmował jako formę symboliczną zjawisko i technikę perspektywy w malarstwie (Panofsky, 2008).

charakteru czystej struktury relacyjnej<sup>18</sup>. Dzięki temu ich punktem ośrodkowym stało się znowuż czysto relacyjnie rozumiane znaczenie, które całkowicie zepchnęło na dalszy plan problem oznaczania. Oznaczanie, czyli relacja między nazwą a przedmiotem, ostatecznie okazuje się czymś wtórnym czy peryferyjnym względem idealnego znaczenia relacyjnej struktury pojęciowej znajdującej wyraz w jakiejś naukowej formule czy wzorze (Cassirer, 2022: 373). Natomiast w przypadku pojęć językowych relacja oznaczania pozostaje konstytutywna. Pojęcia językowe — nawet jeśli wykorzystują czysto funkcjonalne struktury znaczenia — wskazują na różne obiekty świata danego w naoczności, będąc tym samym pojęciami rzeczowymi.

Przejsie od pojęć rzeczowych do funkcjonalnych, jakie dokonuje się w obszarze nauki, nie jest wszelako wyłącznie negacją języka i jego pojęciowości, opiera się bowiem w swym punkcie wyjścia na specyfice funkcji przedstawieniowej, która pozostaje dla samego języka konstytutywna. Gdy mianowicie język przedstawia jakąkolwiek rzecz (cechę, relację itd.), to, jak była już o tym mowa, rzecz tę ujmuje od razu jako reprezentanta całej klasy rzeczy — nazwa „trójkąt”, choć może w danym przypadku oznaczać konkretny, dany w naoczności trójkąt, to przecież oznacza go tylko dzięki temu, iż wyposażona jest w idealne, relacyjne w swej strukturze znaczenie. Dzięki temu znaczeniu nazwa ta reprezentuje wszystkie trójkąty, ale też wszystkie figury geometryczne czy nawet wszystkie obiekty matematyczne. Dzieje się tak dlatego, iż pojęcie trójkąta jesteśmy w stanie uchwycić w jego znaczeniu tylko wówczas, gdy ujmujemy całą strukturę relacji wiążących to pojęcie z innymi pojęciami (takimi jak figura geometryczna czy obiekt matematyczny) oraz rozumiemy funkcję, jaką ono w tej strukturze pełni. To zatem czysto relacyjne znaczenie reprezentacji językowej determinuje relację oznaczania, nie zaś na odwrót<sup>19</sup>.

Funkcja przedstawiająca pojawia się już w sferze obrazów mitycznych, w których świadomość religijna odkrywa obrazowe znaki transcendentnej rzeczywistości bóstwa. Funkcja ta uzyskuje właściwe sobie znaczenie w obrębie języka, który w trakcie swojego rozwoju coraz bardziej odrywa się od swojego związku z mitycznymi obrazami, niemniej nigdy nie traci go z naocznością. Znaki językowe zostają całkowicie oderwane od rzeczy, do których się odnoszą za pośrednictwem pojęć, same pojęcia językowe są w sposób nieodwołalny zdane jednak na strukturę naoczności. Tylko dzięki tym pojęciom możemy rozpoznać to, co

<sup>18</sup> W *Substancji i funkcji* Cassirer przeprowadza rozróżnienie czysto relacyjnych pojęć funkcjonalnych (*Funktionsbegriffe*) oraz pojęć substancjalnych (*Substanzbegriffe*). Te ostatnie uzyskane są na drodze abstrakcji w rozumieniu arystotelesowskim. Ich budowa ogniskuje się wokół relacji oznaczania (desygnowania) przedmiotów danych naocznie, uznawanych za dane jeszcze przed samym aktem abstrahowania tworzącym pojęcia, jakie się do owych przedmiotów odnoszą.

<sup>19</sup> Z tego względu pojęcie rzeczowe nie jest już w pełni tego słowa pojęciem substancjalnym (por. poprzedni przypis), choć zachowuje jeszcze pewne jego cechy.

w owej zmysłowej naoczności jest nam dane, lecz zarazem między niematerialnym pojęciem a sferą zmysłowości zachodzi wzajemna determinacja. Nawet jeśli pojęcie językowe nie odnosi się do żadnego konkretnego obiektu i nie musi współkonstituować sposobu jego naocznego dania, gdy więc jest na przykład pojęciem wyrażającym relację logiczną, to również wówczas sposób, w jaki ją wyraża, czerpie głównie ze sfery relacji naocznych, zwłaszcza przestrzennych (Cassirer, 2022: 378–379; Cassirer, 2018: 318–323).

Pojęcia naukowe dokonują bardziej radykalnej separacji względem naocznych środków artykulacji. Znaki, za pomocą których są one wyrażone, stają się wyłącznie znakami relacji i porządku. Nie służą temu, by cokolwiek przedstawić bądź unaocznic. Ich zadanie sprowadza się do wypracowania „pewnego ogółu, określenia formy i struktury, które mogą manifestować się w pojedynczym przypadku, ale nigdy nie mogą się w nim wyczerpać” (Cassirer, 2022: 379). Sam proces wypracowywania tak rozumianych struktur poznania naukowego nie może być przy tym w żaden sposób związany z (mniej lub bardziej bezpośrednią) percepcją naoczną. Musi być kształtowany jedynie w oparciu o ściśle metodycznie określony moment ustanawiania czysto myślowych (czysto znaczeniowych) relacji. Ustanowienie tychże relacji oraz ich wzajemnych strukturalnych powiązań — czyli ustalenie systemu aksjomatów — musi być w związku z tym uznane za akt tworzący podstawy poznania naukowego w tym przynajmniej zakresie, w jakim mówimy o naukach ścisłych (Cassirer, 2022: 391–404).

Choć zatem pojęcie naukowe ostatecznie zrywa z uwarunkowaniami pojęcia językowego i je przewyżcza, to jednak czysto relacyjne znaczenie pojęć naukowych można uznać za w pełni rozwiniętą postać znaczenia językowego w tej mierze, w jakiej również to ostatnie opiera się na czysto relacyjnych strukturach pojęciowych. W obu przypadkach mamy więc do czynienia z tym samym „logosem”, który od samego początku przenika i kształtuje język i który „w procesie i rozwoju nauki uwalnia się z ograniczających go początkowo więzów i przechodzi od postaci *implicite* do postaci *explicite*” (Cassirer, 2022: 379–380). W pełni rozwiniętą postacią logosu (rozumu, racjonalności) okazuje się w tym ujęciu racjonalność naukowa. Można byłoby wyciągnąć stąd wniosek, iż sama dialektyka kryzysu pojawiająca się na styku mitu i religii, następnie zaś języka i nauki może być właściwie zrozumiana tylko w perspektywie jej ukierunkowania na racjonalność poznania naukowego „wraz z jego bezwzględną obowiązywalnością” — Blumenberg miałby zatem ostatecznie rację.

Na cały projekt *Filozofii form symbolicznych* można wszelako spojrzeć z innego punktu widzenia. Nawet jeśli zgodzimy się, iż nauka, jak czytamy chociażby w *Eseju o człowieku*, „jest ostatnim krokiem w umysłowym rozwoju człowieka i można ją uważać za najbardziej charakterystyczne osiągnięcie naszej kultury” (Cassirer, 1998: 330), to przecież nie jest ona jeszcze całą kulturą. Co więcej, poznanie naukowe nie jest bynajmniej samowystarczalne. Logos nauki czy też jej racjonalność opiera się — tak jak ma to miejsce w przypadku pozostałych

form symbolicznych — na zapośredniczonym i zarazem zapośredniczającym, symbolicznym charakterze poznania naukowego. Różne jego postaci w takim samym stopniu otwierają dostęp do świata, w jakim go zarazem zasłaniają. Tylko ta okoliczność — wraz z wpisana w nią dialektyką kryzysu — czyni z poznania naukowego formę symboliczną (Cassirer, 2022: 20–25). Tylko wówczas da się uprawomocnić poznanie naukowe i pokazać, iż jest ono jedną z postaci racjonalności, gdy spełnia wymogi owej dialektyki, wpisując się tym samym w całokształt różnorodnych form, w jakich przejawia się ludzka kultura. Cassirer pisze o tym wprost:

Krytyczne uprawomocnienie i ugruntowanie poznania ma teraz polegać właśnie na jego wiedzy o własnym zapośredniczeniu i jego własnej funkcji pośredniczenia. Ma polegać na wiedzy o tym, że stanowi narzędzie, które ma swoje określone miejsce i określone zadanie w strukturze całego świata ducha (Cassirer, 2022: 25).

Rzecz jasna, tego typu uprawomocnienie nie może dokonać się na poziomie którejs z postaci poznania naukowego. Może być ono dokonane jedynie z perspektywy zwrotu poznania ku samemu sobie. Jest to zaś zwrot, podkreśla Cassirer, jakiego dokonuje filozofia, przede wszystkim zaś filozofia transcendentna Kanta<sup>20</sup>. Samo uprawomocnienie nauki — a wraz z nią wszystkich form symbolicznych — musi tym samym pozostać dziełem filozofii. Realizując delficką maksymę „poznaj samego siebie”, już starożytna filozofia grecka zaczęła ukazywać niewystarczalność poznania naukowego. Refleksja filozoficzna, która chce odpowiedzieć na pytanie: „Czym jest człowiek?” — a jest to dla niej pytanie przewodnie od czasu wystąpienia Sokratesa — musi się zrealizować poprzez „myśl dialogową czy dialektyczną” (Cassirer, 1998: 41). W tym sensie okazuje się ona językowym działaniem społecznym — obarczonym jak sam język wewnętrzną dialektyką odkrywania i zakrywania dostępu do świata, jaki rozmówcy wzajemnie w swym dialogu tworzą. Jak konkluduje Cassirer:

Owa podwójna funkcja wszystkiego, co symboliczne, funkcja dzielenia i ponownego łączenia jeszcze wyraźniej i bardziej przekonująco występuje w sztuce. „Nic pewniej nie potrafi oddzielić nas od świata niż sztuka i nic tak pewnie nas ze światem związać, jak ona” (Cassirer, 2011: 77–78)<sup>21</sup>.

Żadna forma symboliczna nie jest w stanie przewyciężyć tego wewnętrznego, dialektycznego napięcia będącego, jak pisze Cassirer, „wewnętrzną tragedią każdej formy ducha” (Cassirer, 2011: 78). Owa wewnętrzna tragedia czy też wewnętrzny kryzys kształtuje różne formy racjonalności, jakie stają się udziałem

<sup>20</sup> Filozofia transcendentna w ujęciu Kanta zajmuje się nie przedmiotami, lecz sposobami poznania przedmiotów. Por. przypis 9 powyżej. Do tej formuły Cassirer nawiązuje *expressis verbis* (Cassirer, 2022: 25).

<sup>21</sup> Cassirer cytuje tutaj fragment *Powinowactw* z wyboru Johanna Wolfganga Goethego.

poszczególnych form symbolicznych — można je bowiem traktować jednocześnie jako próby poradzenia sobie z kryzysem i jako zarzewia nowego kryzysu. Dotyczy to w równej mierze poznania naukowego, jak też samej filozofii. Nawet jeśli uznamy poznanie naukowe za ostatni etap w kulturowym rozwoju człowieka, to etap ten — koniec końców — okazuje się równie dialektyczny jak wszystkie inne formy symboliczne. Teorie naukowe w taki sam sposób jak inne formy symboliczne oddzielają nas od świata i wiążą nas z nim. Rozwój nauk wywołuje pojawianie się w ich obrębie różnorodnych kryzysów<sup>22</sup>. Nauki domagają się tym samym ponownego uprawomocnienia, które przeprowadzić może jedynie filozofia i które zarazem nigdy nie może uchodzić za ostateczne. Również na przewrót kopernikański Kanta trzeba patrzeć jak na tego typu kryzys. Ukazuje on, iż sposób, w jaki dotychczas była uprawiana filozofia, pozostaje problematyczny ze względu na swą jednostronność i dogmatycznie przyjmowane założenia. Stąd też sama filozofia — tak jak wszystkie inne nauki — domaga się swego krytycznego uprawomocnienia, które przeprowadza Kant w swych trzech *Krytykach*.

W tym sensie filozofia krytyczna — i właściwy dla niej model krytycznej racjonalności — konstytuuje się tylko o tyle, o ile stanowi odpowiedź na dialektyczny kryzys wydarzający się w obszarze wzajemnych powiązań poszczególnych form symbolicznych, nie wyłączając rzecz jasna samej filozofii. Jeśli w ten sposób rozumieć wpisana w *Filozofię form symbolicznych* dialektykę kryzysu kultury, to należy ją uznać za narzędzie i zarazem medium, dzięki któremu filozofia form symbolicznych, dokonując krytyki różnych form racjonalności kulturowej, poprzez wciąż ponawianą samokrytykę może ukonstytuować się jako krytyczna teoria racjonalności. Teoria ta, jak trafnie zauważył Habermas, nie dysponuje własnym językiem, owego braku nie można jednak — tym razem wbrew niemieckiemu filozofowi — traktować jako deficytu (Habermas, 2004: 28–29). Właściwym medium krytyki kultury rozumianej jako krytyczna teoria racjonalności pozostają bowiem poszczególne formy symboliczne. One same generują dialektyczne kryzysy rozdierające różne postaci aktywności kulturotwórczej. Refleksja filozoficzna pozwala jedynie uchwycić i zrozumieć te ostatnie jako różne postaci dialektycznych napięć, które problematyzują zastane formy życia, widzenia, myślenia i działania. To dlatego stanowią one nieodzowny punkt wyjścia dla filozoficznej krytyki różnych form racjonalności kulturowej. Od teorii racjonalności, która nie chce przekształcić się w jakąś metafizykę substancjalistycznie pojętego rozumu — bądź ducha — nie można, jak się zdaje, oczekiwać niczego więcej.

---

<sup>22</sup> Thomas Kuhn nazywa te kryzysy rewolucjami naukowymi (Kuhn, 2001). Wbrew Casirerowi, próbuje jednak pokazać, iż między przedrewolucyjnym, a porewolucyjnym światem nauki (ustanawianym przez naukę sposobem widzenia rzeczywistości) nie ma żadnego przejścia. Oba światy są całkowicie ze sobą niewspółmierne. Na tę całkowitą niewspółmierność Cassirer nigdy by nie przystał. W jego ujęciu kryzys jest zerwaniem, niemniej zerwanie to nie eliminuje całkowicie ciągłości czy też jedności umożliwiającej przejścia między poszczególnymi światami.

## BIBLIOGRAFIA

- Blumenberg, H. (1997). Pamięci Ernsta Cassirera. Przemówienie laureata nagrody im. Kuno Fischera podczas uroczystości na Uniwersytecie w Heidelbergu w roku 1974 (s. 154–163). W: H. Blumenberg. *Rzeczywistości, w których żyjemy*. (Przeł. W. Lipnik). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cassirer, E. (1995a). Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych (s. 11–43). W: E. Cassirer. *Symbol i język*. (Przeł. B. Andrzejewski). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogiki i Administracji.
- Cassirer, E. (1995b). *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. (Red. J.M. Krois). (=Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 1.). Hamburg: Meiner.
- Cassirer, E. (1998). *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. (Przeł. A. Staniewska). Warszawa: Czytelnik.
- Cassirer, E. (2008). *Substancja i funkcja. Badania nad podstawowymi problemami krytyki poznania*. (Przeł. P. Parszutowicz). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Cassirer, E. (2011). *Logika nauk o kulturze. Pięć studiów*. (Przeł. P. Parszutowicz). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Cassirer, E. (2018). *Filozofia form symbolicznych. Część pierwsza. Język*. (Przeł. P. Parszutowicz). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Cassirer, E. (2020). *Filozofia form symbolicznych. Część druga. Myślenie mityczne*. (Przeł. P. Parszutowicz & A. Karalus). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Cassirer, E. (2021). *Język i mit. Przyczynek do zagadnienia imion bogów*. (Przeł. P. Parszutowicz). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Cassirer, E. (2022). *Filozofia form symbolicznych. Część trzecia. Fenomenologia poznania*. (Przeł. P. Parszutowicz & A. Karalus). Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu* (t. 1–2). (Przeł. R. Ingarden). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kuhn, T.S. (2001). *Struktura rewolucji naukowych*. (Przeł. H. Ostromęcka). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Habermas, J. (2004). Wyzwalająca moc symbolicznego formowania. Humanistyczne dziedzictwo Ernsta Cassirera i Biblioteki Warburga (s. 5–33). W: J. Habermas. *Od wrażenia zmysłowego do symbolicznego wyrazu*. (Przeł. K. Krzemieniowa). Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Heidegger, M. (1928). Rezension von Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. *Deutsche Literaturzeitung*, 21, 1000–1012.
- Holzhey, H. (1988). Cassirers Kritik des mythischen Bewußtseins (s. 191–205). W: H.-J. Braun, H. Holzhey, & E.W. Orth (Red.). *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. (Przeł. M. Kowalska & J. Migasiński). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Panofsky, E. (2008). *Perspektywa jako „forma symboliczna”*. (Przeł. G. Jurkowlaniec). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Parszutowicz, P. (2013). *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Schnädelbach, H. (2001). Filozofia jako teoria racjonalności (s. 34–56). W: H. Schnädelbach. *Próba rehabilitacji animal rationale. Odczyty i rozprawy 2*. (Przeł. K. Krzemieniowa). Warszawa: Oficyna Naukowa.