

MARIA BALL-NOWAK

## Ernst A. Cassirer – teoria symbolu i formy symbolicznej

Ernst Alfred Cassirer (1878 - 1945) jako kontynuator marburskiej szkoły neokantyzmu swój system filozoficzny w dużej mierze oparł na założeniach epistemologicznych mistrza - Immanuela Kanta. Kantowski dualizm w podstawowych warunkach poznania, oznaczający zależność intelektu ludzkiego od pojęć i obrazów ("Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć - ślepe")<sup>1</sup>, przyjmuje Cassirer za swoją dyrektywę metodologiczną.

Jednakże tam, gdzie Kant mówi tylko o "obrazie", czyli o tym co jest rzeczywiście widziane przez percypujący podmiot, Cassirer przedkłada nad to aspekt, w takim ów podmiot widzi rzeczywistość - czyli symbol. Jest to uprawnione - zdaniem filozofa - dlatego, że nie jest możliwe oddzielenie przez poznający podmiot symbolu - od tego co jest symbolizowane. W spontanicznej akcji, który uzupełnia akt pojawiania się rzeczywistości, percypujący podmiot twórczo przekształca obraz tak, że staje się on dla tego podmiotu rzeczywiście jego własnym symbolem. Gdyby zilustrować to za pomocą prostego schematu poznawczego: podmiot + przedmiot = rezultat - to tam, gdzie dla podmiotu kantowskiego obraz jest jedynie rezultatem, dla podmiotu cassirerowskiego - jako symbol - obejmuje zarówno przedmiot, jak i rezultat poznania. Dzieje się tak dlatego, że dla Kanta różnica między

stanowiącą podstawę poznania "Ding an Sich" a empirycznie percypowanym przedmiotem jest dystynkcją ontologiczną, dla Cassirera zaś jedynie dystynkcją pojęciową. Nie zajmuje się on zatem "rzeczą samą w sobie", lecz tylko rzeczywistością fenomenalną (Erscheinung), stanowiącą zawsze część percepcji.

Poświęćmy teraz nieco uwagi zagadnieniu obiektywności poznania. Co powoduje, że ludzie osiągają zgodę odnośnie obiektywnej jakości tego co poznają? Dla Kanta kryterium obiektywności stanowi zgoda istot percypujących; mówi, że jakość jest obiektywna, gdy więcej niż jeden człowiek ją widzi i uznaje. Dodać należy, że zgoda ta dotyczy jakości postrzeganego zjawiska, nie zaś jakości noumenu - rzeczywistości dla podmiotu niepoznawalnej. Cassirer jest istotnie uzależniony od kantowskiej teorii consensusu. Rozważmy wielość cassirerowskich podmiotów percypujących to samo zjawisko. Jednostkowa rzeczywistość fenomenalna, gdy jest postrzegana na przykład przez trzy różne podmioty, stanowi jednocześnie komponentę trzech różnych obrazów i jawi się jako trzy odrębne symbole - ponieważ każdy z tych podmiotów tworczo przekształca swój własny, poszczególny obraz. Każda z tych trzech percepcji jest inna, jednak istnieje w nich pewien element wspólny: poprzez dyskusowanie swojej własnej percepcji z pozostałymi dwoma podmiotami każdy z trzech podmiotów może się nauczyć odróżniać swój własny symbol od jednostkowej rzeczywistości fenomenalnej będącej jego podstawą. Trzy podmioty percypujące mogą rozwinąć wspólną świadomość, ponieważ różne przedmioty wspólnej percepcji zostają stopniowo przez sublimację zaakceptowane, stając się formami zobiektywizowanymi.

Widzimy więc, że w kwestii kryterium obiektywności Cassirer postępuje za Kantem, ale z tą istotną różnicą, że dla Kanta jakości obiektywne są ugruntowane w przedmiocie, którego nikt nie może poznać, podczas gdy dla Cassirera takie obiektywne jakości są ugruntowane w przedmiocie, który jest poznawany w refleksji o nim jako o symbolu. Należy jednak

pamiętać, że te obiektywne jakości cassirerowskiej rzeczywistości fenomenalnej są jakościami "widzianymi" jedynie przez tworzącą je grupę ludzi - na przykład przez specyficzną kulturę, podczas gdy dla Kanta obiektywne jakości Ding an Sich nie są "widziane", ale rozumiane jako uniwersalne, stworzone przez Boga. Jest to podstawa rozróżnienia między Kantem - teologicznym absolutystą, a Cassirerem - kulturowym fenomenologiem.

Zdolność tworzenia symboli służy Cassirerowi jako definicyjna charakterystyka rozróżniania między ludźmi i zwierzętami. Poznanie zwierząt można scharakteryzować krótko jako "repcję subiektywną". Jednostkowa rzeczywistość fenomenalna jawi się zwierzęciu bezpośrednio jako obraz. Rzeczywistość ta nie jawi się następnie jako symbol - ze względu na brak u zwierząt wyobraźni i niemożność twórczej transformacji tego co dane. Zwierzę nie inicjuje żadnej zmiany w percepcji, tak jak czyni to człowiek. W procesie tym nie zachodzi żadne działanie skierowane na zewnątrz. Dla zwierzęcia zjawisko nigdy nie manifestuje się jako symbol siebie ani czegokolwiek innego - konkretnego czy abstrakcyjnego.

Twierdzenie to nie zaprzecza temu, że zwierzęta są inteligentne. Cassirer utrzymuje, że wiele gatunków zwierząt faktycznie przejawia inteligencję w taki sposób, że wiążą one przedmioty ze sobą nie jako symbole, ale jako znaki lub sygnały<sup>2</sup>. Sygnał, zwany przez filozofa "operatorem", jest materialnie ufundowanym sposobem reprezentacji konkretnej rzeczywistości empirycznej. Zachowuje on bezpośrednią, praktyczną łączność między podmiotem poznającym, a tym co jest poznawane. Jest on zawsze dany, symbol zaś - zawsze kreowany.

System symboliczny jest trwale "wmontowany" w krąg funkcjonalny człowieka, krąg określający jego istnienie i przystosowanie organizmu ludzkiego do życia. Nawiązując do biologicznego schematu Uexküll<sup>3</sup>, Cassirer dołącza do stanowiących ten krąg systemu efektorów i receptorów (Merknetz i Wirknetz) system symboli jako swoiście ludzką metodę kontaktu

z otoczeniem. Podczas gdy u zwierząt obraz percepcji wyraża podstawowy schemat behawioralny B - R, u człowieka zostaje on przerwany i wydłużony: B - S - R (B - bodziec, S - symbol, R - reakcja). Zdaniem myśliciela ten nowy wymiar rzeczywistości nie jest "uzupełnieniem" zbyt korzystnym dla człowieka. A przecież - stwierdza - nie ma sposobu na obalenie tego naturalnego porządku. Człowiek nie może uciec przed własnymi osiągnięciami. Nie ma wyboru: musi przyjąć warunki swego własnego życia<sup>4</sup>.

Kluczem do świata swoiście ludzkiego, a więc świata kultury jest mowa. Tutaj właśnie najpełniej uwidacznia się uniwersalizm funkcji symbolicznej - każda rzecz ma swą nazwę. Przy czym nie jest istotne, w jakim materiale zmysłowym rzeczy są "nazywane". Język mówiony ma oczywiście ogromną przewagę nad językiem migowym czy dotykowym, ale - jak wykazuje filozof opisując przypadek dwóch głuchoniemych dziewczynek - jego brak nie niweczy rozwoju myśli symbolicznej i wyrazu symbolicznego<sup>5</sup>.

To co powiedzieliśmy dotychczas o symbolu wskazuje wyraźnie na jego funkcjonalny charakter w systemie poznania ludzkiego. Symbol, będący szczególnego rodzaju znakiem, nie odtwarza biernie rzeczywistości, ale nadaje jej określony sens i kształt. Nie jest więc powiązany z konkretnym faktem, lecz jest raczej całością funkcjonalną służącą powiązaniu faktów. Symbole jako "obrazy" rzeczywistości, będące sposobem organizacji i systematyki danych zmysłowych, nie są więc realnościami ontologicznymi (przedmiotowymi), a jedynie odpowiada im realność funkcjonalna (metodologiczna). Są tworzonymi przez umysł pojęciami odzwierciedlającymi porządek i powiązanie wrażeń zmysłowych.

Prof. Izydora Dąmbska, omawiając pojęcie symbolu u Cassirera<sup>6</sup>, zwraca uwagę na szerokie, mało precyzyjne określenie tego terminu. Jako symbole - według niej - są tutaj traktowane wszelkie sygnitywne sposoby odnoszenia się podmiotu do rzeczywistości. Rodzi to trudność w odrobnieniu ich spośród innych znaków.

Również Jerzy Kmita, w pracy pt. "Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej", wytyka Cassirerowi brak precyzji w definiowaniu, co w konsekwencji prowadzi do pomieszania zakresów definiowanych terminów<sup>7</sup>.

Moim zdaniem, zarzuty te - istotne dla semiotyka - nie są tak ważne dla filozofa kultury. Przyjęty przez Cassirera arbitralny schemat podziału znaków na sygnały i symbole ma za zadanie wykazanie różnic w sposobie przedstawiania i udziału w tworzeniu obrazu rzeczywistości, nie jest zaś przyczynkiem do budowy teorii znaku i symbolu. Istniejący zresztą od czasów klasycznych rozróżnień Peirce'a "rozgardiasz terminologiczny" w semiotyce wskazuje na duże trudności implikujące znaczną umowność w tym zakresie.

Symbol jako podstawowa dla Cassirera kategoria nie tylko epistemologiczna, ale i ontologiczna, określa zatem nie tylko naturę poznania ale i naturę bytu. Byt przestaje być punktem wyjścia do dalszych ustaleń, sam zaś staje się problemem do rozwiązania. Jak powie filozof - "(...) człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia. Tak bardzo owinął się w formy językowe, w obrazy artystyczne, w mistyczne symbole lub religijne obrządki, że nie potrafi już niczego zobaczyć ani poznać inaczej jak za pośrednictwem tego sztucznego środka"<sup>8</sup>.

Skoro przedstawiliśmy, w miarę możliwości, rozumienie i funkcjonowanie podstawowej kategorii, tj. symbolu, zajmijmy się teraz kategorią formy symbolicznej stanowiącej następne ogniwo cassirerowskiej epistemologii. Otóż dla filozofa kultury, jakim jest Cassirer, rzeczywistość stanowi uniwersum możliwości kulturotwórczych człowieka. Kultura - będąca właściwym *modus essendi* człowieka - stanowi system powiązanych ze sobą form, zwanych formami symbolicznymi. Są nimi: mit, religia, język, sztuka, historia, nauka. Cassirer definiując formę symboliczną kładzie nacisk na jej aktywny, dynamiczny charakter. W "Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs" czytamy: "(...) jako forma symboliczna winna być rozumiana

każda energia ducha przez którą duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnętrznie przypisana"<sup>9</sup>. Istotą tak rozumianej formy jest więc określony, tylko jej właściwy sposób organizacji danych doświadczenia za pomocą odpowiednich symboli. Inne są więc symbole mitu, inne sztuki czy nauki. W tej ostatniej symbolika osiąga zresztą swe apogeum - nauka tworzy symbole czyste bądź w małym tylko stopniu skrępowane naocznością. Tym co różnicuje poszczególne formy jest stopień uwolnienia się od zmysłowości, rzeczywistości wrażeniowej. Symbole każdej z form kultury są jakościami odrębnymi, gdyż formy symboliczne nie są do siebie sprowadzalne, ale tworzą continuum wznoszące się, poszczególnych zaś szczebli "przeskoczyć" nie sposób, choć każda następna tworzy się dopiero po "zużytkowaniu" i przewycięzeniu poprzedniej.

Każda z form posiada pewne elementy stałe, dzięki którym można przyswoić sobie na przykład podstawy języka czy posiadać umiejętność wyrażania swych uczuć w sztuce. Badając więc formy symboliczne pytamy o wyrażające się w języku procesy świadomości oraz o rodzaj uczucia, wyobraźni czy fantazji, na których bazuje sztuka, mit, religia. Błędne zaś jest pytanie o początek form kultury jako całości.

Wszystkie formy zespala jedność funkcji, jaką pełnią w systemie ludzkiego poznania, zatem więź je łącząca jest więzią funkcjonalną (*vinculum functionale*). Są one - jak mówi filozof - wariacjami na ten sam temat. Zadaniem filozofii jest temat ten wydobyć i uczynić go zrozumiałym. Jest ona nauką, która ujmuje kulturę jako całość; jest analizą krytyczną tej całości. Jeżeli więc poznanie jest nadawaniem form, forma zaś oznacza prawo określające budowę danego obiektu, to filozofia - jako najwyższa instancja jedności - tworzy systematykę filozoficzną ducha, obejmującą wszystkie formy jego działalności uszeregowane z racji miejsca zajmowanego w procesie obiektywizacji. Ustala także stosunek poszczególnych form do całości systemu<sup>10</sup>.

Przechodząc na koniec do krótkiej charakterystyki wybranych form symbolicznych zmierzając będziemy do takiego ich przedstawienia, aby ukazać przysługujący im (i wszystkim formom) status racjonalności. Począwszy bowiem od mitu a skończywszy na dogmacie (nauka) mamy do czynienia z organizującą poznanie - ugruntowaną w umyśle - aprioryczną zasadą widzenia świata wrażeń. Każde poznanie, nawet mityczne, posiada znamiona racjonalności - korzysta bowiem z tych samych kategorii mentalnych: czasu, przestrzeni, liczby, przyczynowości. Różnica tkwi tylko w modalności ww. kategorii. Czytamy: "Język i religia, sztuka i mit posiadają przecież stałą strukturę wyróżniającą je w charakterystyczny sposób spośród innych form duchowych - przedstawiają one właściwą sobie »modalność« duchowego ujęcia i duchowego ukształtowania". I dalej: "Każde z nich - jak język, mit, religia i sztuka okazuje się teraz jedynym właściwym narzędziem zrozumienia świata, które obok teoretyczno-naukowego poznania posiada względem niego swoje szczególne zadanie i swe szczególne prawo"<sup>1</sup>.

Każda forma symboliczna okazuje się więc strukturą poznawczą o podobnej budowie, a ponadto r ó w n o u p r a w n i o n y m i n i e z b ę d n y m ogniwiem systemu poznania. Wszystkie wytwory ducha ludzkiego mają - twierdzi Cassirer - zasadniczo jednorodną budowę wewnętrzną, łącząc w sobie treści empiryczne z organizującą je formą aprioryczną. Różnica między nimi jest różnicą struktury organizującej, różnicą modalności.

Zdaniem filozofa, formy symboliczne obejmują całą kulturę ludzką - są powszechne. Cassirer odchodzi tutaj od Kanta, rozszerzając granice apriorycznego kształtowania świata na całą dziedzinę aktywności duchowej człowieka. Kantowskie formy i aprioryczne kategorie, mające zastosowanie tylko w poznaniu naukowym, przekształca w formy symboliczne kształtujące wszelką duchową (także pozaracjonalną) twórczość ludzką. Krytyka rozumu zastąpiona zostaje tym samym krytyką kultury, a filozofia powraca do swego starego zadania królowej

nauk. Zwróćmy uwagę na jeszcze jedno: powszechność form symbolicznych pociąga za sobą ich konieczność! Z konieczności tej czyni filozof zasadniczą cechę strukturalną ducha ludzkiego.

Ponieważ - jak zaznaczyliśmy wcześniej - naszym zadaniem nie jest wyczerpująca charakterystyka poszczególnych form symbolicznych, ale ich struktura i spełniane funkcje, skupmy jeszcze uwagę na dwóch stojących na antypodach formach, tj. micie i nauce.

Mit, jako najbardziej elementarna struktura poznawcza, w największym stopniu powiązany jest z bytem empirycznym. Wyrastając na podłożu uczuć i emocji, jest wyrazem jakiegoś aspektu porządku kosmicznego, jakiegoś światopoglądu.

Mityczne widzenie świata wyznaczają następujące zasady:

1. Emocjonalna jedność z przyrodą.

2. Jednoplanowość istnienia.

3. Prymarność relacji tożsamości.

4. Opozycja sacrum - profanum i jej konsekwencje.

Mit dla Cassirera nie jest narracją, opowieścią o czasach prehistorycznych. Używając terminów "myślenie mityczne" czy "świadomość mityczna", wyraża tym samym stosunek do mitu - traktowanego jako sposób myślenia, poziom świadomości właściwy "duchowi nierozbudzonemu", człowiekowi stawiającemu pierwsze kroki w posługiwaniu się rozumem. Człowiek taki czuje się mocno związany z otaczającą go przyrodą, z tego utożsamienia czerpie swą moc i siłę (totemizm). Poczucie wspólnoty życia z całym otoczeniem nadaje sens wszelkim mitotwórczym czynnościom. Mityczny światopogląd nie zna różnic na istnienie rzeczywiste i wyobrażone. Świat przedstawiony w micie jest jedynym realnie istniejącym. Wyobrażenie miesza się ze swoim przedmiotem, znak - z desygnatem. Niezdolność myślenia mitycznego do uchwycenia czysto idealnych znaczeń wyraża się w stosunku do języka. Słowo nie funkcjonuje jako nazwa rzeczy, jako jej znak czy symbol, lecz jako rzecz sama; głos czarownika naśladowującego burzę jest

burzą. Imię boga należy do jego istoty; przywołać go, to tyle co prawidłowo wymówić jego imię<sup>12</sup>. Jednorodność wszystkich zjawisk, ciągłe "tu i teraz", tożsamość jako podstawowa relacja - to właśnie mit. Filozof ujmuje to krótko: "Myślenie mityczne zna i zawiera tylko swą bezpośrednią, zmysłowo daną terażniejszość"<sup>13</sup>.

Świat kreowany przez mit jest światem zamkniętym, szczelnie wypełnionym. "Miejsc do określenia" brak. Podstawowym podziałem wprowadzonym przez mit jest podział na święte i powszechne, sacrum i profanum. Widać to dobrze przy analizie czasu i przestrzeni mitycznej. Mają one naturę konkretną, a zarazem strukturalną. Nie ma w micie czasu w ogóle - czasu jako relacji ustalającej następstwo zdarzeń. Czas jest przypisany do konkretnych działań, konkretnych postaci. Ponieważ dotyczy on zwykle zdarzeń prehistorycznych lub historycznych, zaszczości mają charakter absolutny. To co było i to co jest ma odrębną, sztywną wartość; brak możliwości zmian i dyferencjacji. Podobnie jest z przestrzenią. Posłuchajmy co pisze filozof na ten temat: "To co jest charakterystyczne dla mitycznej przestrzeni, to to, że z jednej strony wynika ona z charakterystycznej dla mitu formy myślenia, a z drugiej strony jest ona pewnym odczuciem życia (Lebensgefühl), które przepaja wszystkie twory mitu i nadaje im pewien charakterystyczny ton. Gdy mit dzieli na prawo i lewo, wyżej i niżej, gdy rozróżnia okolice nieba, wschód i zachód, północ i południe - to nie idzie tu o miejsce i położenie w sensie naszej empiryczno-fizycznej przestrzeni, ani o punkty i kierunki w sensie naszej przestrzeni geometrycznej. Każde miejsce i każdy kierunek obarczony jest określoną jakością mityczną, jest nią niejako nakładowany. Cała jego treść, jego sens, jego specyficzna odrębność zależy od tej jakości"<sup>14</sup>. Przestrzenno-czasowy świat mitu ma więc dwa wymiary: świętości - święte miejsca i uświęcony czas oraz wymiar powszedniości - wymiar człowieka.

Cassirer wskazuje na inne jeszcze (prócz czasu i przestrzeni) umysłowej proveniencji kategorii wyjaśniania świata - na liczbę i przyczynowość. Liczba spełnia funkcję podobną do spełnianej przez czas i przestrzeń - służy uświęcaniu zdarzeń. Przyczynowość natomiast, kategoria szeroko analizowana przez Cassirera w II tomie *Philosophie der symbolischen Formen - Das mythische Denken*, jako zasada uniwersalna wyraża podstawowe prawo magiczne. Głosi ono, że wszystko musi mieć swoją przyczynę. Myślenie mityczne jest wprost przeładowane przyczynowością. Przyczyna i skutek mają zawsze charakter indywidualny; brak tutaj właściwego nauce myślenia analitycznego. Zasady wyrażające mityczną przyczynowość to: *post hoc ergo propter hoc* czy *juxta hoc, ergo propter hoc*. Bliskość czasowa czy przestrzenna dwóch zjawisk jest wystarczającym powodem, aby je łączyć - nie zaś logiczny ciąg przyczynowo-skutkowy, tłumaczący zjawisko przyczynowości w myśleniu pozamitycznym. Przyczynowość jest utożsamiana z następstwem, ma charakter konkretnej zależności jednostkowej. Na przykład u Indian Hupa ból jest substancją, która może być przeniesiona na kozła ofiarnego i zniszczona<sup>15</sup>.

Rozważmy teraz formę symboliczną krańcowo przeciwstawną - tj. naukę. Wykażemy - za Cassirerem - że nauka "używa" w celu wyjaśnienia i organizacji świata tych samych co mit kategorii apriorycznych - czasu, przestrzeni, liczby. Inna jest tylko ich jakość. Nauka "wyrasta" na bazie języka. Podczas gdy język w opisie świata zatrzymuje się na klasyfikacji opartej o podobieństwo względem naoczności, nauka zmierza dalej, ku ustaleniu porządku całości. Zadaniem nauki jest ustalenie praw ogólnych rządzących całą rzeczywistością. Wszystko to co szczegółowe zostaje odniesione do całości, względem niej ustalone i opisane. Mityczna zasada tożsamości ustępuje miejsca zasadzie reprezentacji. Jednostkowy fakt czy wrażenie zostaje przedstawione w szerszym kontekście znaczeniowym i jest rozpatrywane nie ze względu na nie samo, ale z uwagi na szersze tło. W ten sposób na przykład prawo grawitacji Newtona łączy spadanie ciał i orbity planet.

Istotą myślenia naukowego jest kształtowanie systemu pojęć ogólnych, systemu będącego całościową wizją logiczną naszych myśli i spostrzeżeń. Każdy symbol, czyli każda teoria naukowa uczestniczy w wypracowaniu tej całościowej struktury. Istotę każdej teorii naukowej stanowi spójny system pojęć naukowych określający prawo porządkowania danych empirycznych. Pojęcia mają aprioryczny, racjonalny charakter. Są narzędziem służącym rozumowi w porządkowaniu świata, nie przynależą zatem rzeczywistości poznawanej. Są nośnikami znaczeń, a więc sensu pojęcia nie należy szukać w sferze bytu, lecz w sferze znaczenia. Cassirer pisze: "Znaczenie to zdobywają one nie poprzez przedmioty transcendentne stojące poza nimi i które one odbijają lecz poprzez ich dokonania, przez przejawiającą się w nich funkcję obiektywizowania"<sup>16</sup>.

Kierunek rozwoju pojęć wyznaczony jest wznoszeniem się myśli na coraz wyższe poziomy generalizacji, stopniowym uwalnianiem się od związania z danymi empirycznymi. Jako ilustracja takiej tendencji służyć może przeobrażenie pojmowania liczby. Hipostazowana w micie jako środek służący uświęcaniu rzeczy, poprzez mistykę pitagorejską liczba osiąga wreszcie naturę czysto logiczną. Nie należąc do sfery bytu ustala prawa nim rządzące, jest narzędziem opisu i organizacji świata. Obserwujemy to w jakimkolwiek prawie fizycznym ustalającym liczbowy stosunek wielkości względem siebie. Będąc formą oglądu empirycznego dotyczącą faktów jest przecież czymś zdecydowanie od nich różnym. Cassirer uważa, że należy zwiększać dystans między rzeczywistością a tłumaczącą ją teorią, aby ta ostatnia mogła w pełni ogarnąć materiał, który ma "formować".

W ten sposób ustala się przedmiot nauki jako wytwór racjonalnych operacji podmiotu, nie zaś jako zbiór wrażeń zmysłowych. Filozof mówi o tym następująco: "Także on - chodzi o przedmiot fizyki - tworzy pewną kompleksową całość - lecz nie całość wrażeń ale całość określeń liczbowych i miaro-

wych"<sup>17</sup>. W konstruowaniu przedmiotu nauki (a przez naukę rozumie filozof - przypomnijmy - wyłącznie nauki matematyczno-przyrodnicze) rolę podobną do liczby spełniają przestrzeń i czas. Są narzędziami formowania symbolicznego niezbędnymi w procesie obiektywizacji danych doświadczenia. O tym, że jakaś rzecz stanowi stabilną jedność decydują parametry czasoprzestrzenne, ustalające jej pozycję względem innych obiektów oraz całości układu. Ustalenie to jest możliwe, ponieważ nauka (czysta matematyka) traktuje przestrzeń i czas jako porządki uniwersalne. Nie są czymś w rodzaju "eteru" spełniającego funkcję mediacyjną pomiędzy obiektami, ale służą wyjaśnianiu przez odwołanie się do jednorodności. Homogeniczność czasu i przestrzeni, zasada jednostkowania i możliwość czysto numerycznego przedstawiania poszczególnych części i ich zależności, to podstawowe charakterystyki tych form oglądu. Nauka, tworząc pojęcia i teorie o coraz większym stopniu abstrakcji, odpowiednio rozszerza swój zakres, odnosząc go do coraz większej liczby faktów empirycznych, które "podpadają" pod jej prawa. Tym samym wzrasta jej "moc" symbolicznego formowania rzeczywistości - co staraliśmy się wykazać w tej pracy.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup>I. Kant, Krytyka czystego rozumu, t. 1, Warszawa 1957, s. 139.

<sup>2</sup>E. Cassirer, Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury, Warszawa 1971, s. 77 i nast.

<sup>3</sup>E. Cassirer, Esej o człowieku..., op. cit., s. 66 i nast.

<sup>4</sup>Ibidem, s. 68 - 69.

<sup>5</sup>Chodzi tutaj o szeroko opisywany w psychologii z początku XX wieku przypadek Heleny Keller i Laury Bridgman - patrz: E. Cassirer, Esej o człowieku..., op. cit., s. 80-87.

<sup>6</sup>I. Dąbska, Symbol, Studia Semiotyczne 1982, nr 12, s. 21.

<sup>7</sup>J. Kmita, Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej, Warszawa 1971, s. 33.

<sup>8</sup>E. Cassirer, Esej o człowieku..., op. cit., s. 69.

<sup>9</sup>E. Cassirer, Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs, Darmstadt 1969, s. 175.

<sup>10</sup>Szerzej na temat zadań filozofii patrz: Philosophie der symbolischen Formen, teil 1, Berlin 1923 (fragm.), w: Filozofia współczesna (red. Z. Kuderowicz), t. 2, Warszawa 1983, s. 248 - 264.

<sup>11</sup>E. Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken, Leipzig 1922, s. 6 - 7.

<sup>12</sup>W mitologii egipskiej bogini Isis odkrywszy podstępem imię boga Ra zyskała w ten sposób panowanie nad nim i innymi bogami - patrz: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, teil 2, Berlin 1925, s. 56.

<sup>13</sup>E. Cassirer, Sprache und Mythos, Leipzig 1925, s. 29.

<sup>14</sup>E. Cassirer, Mythischer Ästhetischer und theoretischer Raum. Cyt. za: H. Buczyńska, Cassirer o myśleniu mitycznym, "Euhemer" 1961, nr 5, s. 30.

<sup>15</sup>E. Cassirer, Philosophie..., op. cit., teil 2, s. 73.

<sup>16</sup>E. Cassirer, Philosophie..., op. cit., teil 3, Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929, s. 490.

<sup>17</sup>Ibidem, s. 508.