
ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XXXI/XXXII

SECTIO I

2006/2007

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

WOJCIECH ŁUKASZ DORACZYŃSKI

Teoria mitu Ernsta Cassirera

The Theory of Myth of Ernst Cassirer

WPROWADZENIE

Ernst Cassirer należy do filozofów, których myśl do dzisiaj nie spotkała się z należytą recepcją. W Polsce Cassirer jest postrzegany jako epigon neokantyzmu, a w najlepszym wypadku – jako twórca niezbyt głębokiej filozofii kultury. Był on „głównie historykiem, ale pracami historycznymi usiłował popierać tezy szkoły”¹ – oto sąd, który o ostatnim przedstawicielu szkoły marburskiej wygłosił Władysław Tatarkiewicz. Przekonania te wzmacnia fakt, iż przez długi czas jedyną przełożoną na język polski pracą Cassirera był *Esej o człowieku* – dzieło późne i schematyczne, mające na celu przeniesienie ogólnych założeń oryginalnej filozofii kultury na grunt amerykański.

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 2001, s. 248.

W światowej filozofii recepcja idei Cassirera była także powierzchowna. Choć stworzona przez niego teoria mitu była, jak na swój czas, niezwykle nowatorska, to jednak bezpośrednie oddziaływanie *Filozofii form symbolicznych* było niewielkie. Na gruncie anglosaskim ograniczało się głównie do środowiska filozofów sztuki; najlepszym przykładem będzie tu dorobek wybitnej uczennicy Cassirera – Suzanne K. Langer.

W niniejszym artykule skupię się na analizie teorii mitu zaproponowanej przez Cassirera. Jest ona drobnym, lecz niezwykle istotnym elementem jego monumentalnego systemu filozofii kultury. Nowatorstwo koncepcji Cassirera ujawnia się na tle dokonań współczesnych badaczy. Podobny sposób podejścia do zagadnień myśli mitycznej prezentowali strukturaliści, z Claude'em Lévi-Straussem na czele. Na tle ich osiągnięć *Filozofia form symbolicznych* (*Die Philosophie der symbolischen Formen*, pierwsze wydanie: Bd. I, Berlin 1923, Bd. II, Berlin 1925, Bd. III, Berlin 1929) jest nie tylko pozycją prekursorską, lecz także unika sztywnego przenoszenia metod językoznawczych do badań nad mitem i w konsekwencji ujmuje swój przedmiot lepiej². Oryginalność Cassirera wynika niewątpliwie z zastosowania metody transcendentalnej do analizy myślenia mitycznego.

Oprócz scharakteryzowania podstawowych pojęć koncepcji Cassirera wskażę, iż przekształcenie neokantowskiej epistemologii w filozofię mitu (a następnie w filozofię całej kultury) nie było bynajmniej radykalnym zwrotem czy zerwaniem, lecz konsekwentnym rozwinięciem idei szkoły marburskiej.

NEOKANTYZM MARBURSKI

Początki tzw. szkoły marburskiej sięgają roku 1876, gdy to Hermann Cohenn objął Katedrę Filozofii na Uniwersytecie Philippina w Marburgu³. Do jego najwybitniejszych uczniów należeli: Paul Natorp, który habilitował się u Cohena w roku 1881 r.⁴, oraz sam Ernst Cassirer, który doktoryzował się w Marburgu w 1899 r., aczkolwiek karierę akademicką kontynuował już w innych ośrodkach akademickich⁵.

Szkoła marburska była częścią szerszego nurtu neokantyzmu, który w drugiej połowie XIX w. opanował (wraz z empiriokrytycyzmem) filozoficzną scenę Niemiec. Na tle innych odłamów tego nurtu myśl marburczyków charakteryzowała się naciskiem na logiczną interpretację Kanta i sprzeciwem wobec psychologizmu. Skupia-

² Taką opinię, porównując obie koncepcje, wyraził Józef Niżnik, por. Id., *Wokół formalno-strukturalnej koncepcji mitu. E. Cassirer i C. Lévi-Strauss*, „Człowiek i Światopogląd” nr 5, 1972, s. 126.

³ Por. H. Jakuszko, *Marburska szkoła*, [w:] A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 798.

⁴ *Ibid*, s. 799.

⁵ Por. A. J. Noras, *Kant a kantyizm badeński i marburski*, Katowice 2005, s. 144.

no się przede wszystkim na metodzie transcendentalnej, odrzucano zaś realistyczne „wtręty” w filozofii krytycznej.

Cohen w swoim systemie – co będzie ważne dla myśli Cassirera – ujedynolicił rodzaje apriorycznych struktur podmiotu transcendentalnego. U Kanta mieliśmy do czynienia z trzema typami *a priori* (formy naoczności, kategorie intelektu, idee rozumu, te ostatnie pełniące jedynie funkcję regulatywną), natomiast twórca szkoły marburskiej skupił się na samych kategoriach. W późniejszym okresie twórczości odrzucił on aprioryczne formy zmysłowości, zaś *Estetykę transcendentalną* Kanta uznał za nienależącą do filozofii transcendentalnej pozostałość okresu przedkrytycznego u Kanta⁶. Strukturę podmiotu transcendentalnego ujmował w analogiczny sposób Cassirer, podkreślając jednolitość formy symbolicznej.

Ponadto Cohen nadał kantyzmowi interpretację skrajnie idealistyczną. Cohen twierdził, że samo myślenie konstruuje przedmiot, nie będąc od niczego zależne⁷; pisał: „Tylko samo myślenie może wytworzyć to, co powinno obowiązywać jako byt”⁸. Cohen najpierw wyeliminował pojęcie „rzeczy samej w sobie” z systemu filozofii, a później przywrócił je jedynie jako „nieskończone zadanie”, do którego można się przybliżać w nieskończonym postępie poznania⁹. Oba rozwiązania należą do antyrealistycznej epistemologii.

Stanowisko to zadecydowało o dalszym rozwoju szkoły marburskiej. Rozpowszechniony pogląd głosi, iż marburczycy stosowali metodę transcendentalną jedynie do analizy nauki, a dopiero Cassirer zastosował ją do innych obszarów kultury¹⁰. Opinie te nie są trafne. Cohen w swoich ostatnich pracach przeniósł zainteresowania na obszar etyki, sztuki i religii. Znamienny jest jego zarzut, że Kant zawęził pojęcie jedności świadomości do poznania, z którym mamy do czynienia w matematycznym przyrodoznawstwie¹¹. Obszary ludzkiej kultury związane z logiką, etyką i estetyką mają własne zasady wynikające z jedności świadomości. Cohen pisał o tym wprost: „Kiedy już formy *a priori* zostaną pomyślane jako metody, jako takie staną się potrzebne i niezbędne nie tylko w nauce, lecz także w etyce i estetyce”¹². Połączenie tych metod na głębszym poziomie, odnalezienie jedności świadomości, która jest zagwarantowana przez jedność ludzkiej kultury, stanowi dla Cohena zadanie psychologii. Psychologia, o którą chodziło Cohenowi, musiałaby być nie dyscypliną empiryczną, lecz filozoficzną nauką o kulturze, która badałaby „fakt kultury” w podobny

⁶ Por. *ibid.*, s. 203.

⁷ B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 111.

⁸ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1902, s. 65, cyt. za: A. J. Noras, *op. cit.*, s. 200.

⁹ Por. H. Jakuszko *op. cit.*, s. 800.

¹⁰ Por. W. Tatarkiewicz, *op. cit.*, s. 248.

¹¹ Por. K. Świącicka, *Idealizm transcendentalny Hermanna Cohena*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. 28, 1982, s. 19.

¹² H. Cohen, *Elementy świadomości teoretycznej*, [w:] B. Trochimska-Kubacka, *Neokantyzm*, Wrocław 1997, s. 107.

sposób, w jaki filozofia transcendentalna bada „fakt nauki”¹³. Cohen trafnie wyciągnął wnioski ze swoich skrajnie idealistycznych założeń; jeżeli odrzucamy „rzecz samą w sobie”, trudno uznać jakikolwiek obszar ludzkiej kultury (np. empiryczne przyrodoznawstwo) za wyróżniony sposób myślenia, którego przedmiotem jest niezależny od podmiotu byt. Sam Cohen nie zrealizował swoich zamierzeń badawczych. Jednakże *Filozofię form symbolicznych* Cassirera można uznać za konsekwentne rozwinięcie założeń, które legły u podstaw myśli całej szkoły.

FILOZOFIA FORM SYMBOLICZNYCH

Choć kategoria *formy symbolicznej* znajduje się w centrum myśli Cassirera, w jego dziełach nie można odnaleźć jej ścisłej definicji. Jest to zrozumiałe, zważywszy, że pojęcie to było podstawą wyjaśnień formułowanych dla odległych obszarów kultury (np. nauka i mit), przeto wąska definicja mogła ograniczyć jego poznawczą użyteczność. W swoich pierwszych pracach Cassirer skupiał się na epistemologicznych analizach współczesnej nauki, zwłaszcza fizyki (w pracach: *Substancja i funkcja* wydanej w 1910 r. czy też *O teorii względności Einsteina* z 1921 r.), by następnie systematycznie rozszerzać zastosowanie pojęcia formy symbolicznej na pozostałe obszary kultury. Nic dziwnego, że samo rozumienie symbolu i formy symbolicznej musiało się wciąż rozwijać¹⁴. Drugim powodem braku jednoznacznej definicji formy symbolicznej jest jej funkcja, porównywalna do funkcji „pierwszych zasad” w systemach tradycyjnej filozofii. Najlepszą definicją pojęć podstawowych jest definicja uwikłana, pokazująca różne zastosowania rzeczowego terminu¹⁵.

Przed wszystkim w pojęciu formy symbolicznej podkreślany był wciąż element aprioryczny. Forma jest strukturą, która organizuje i nadaje kształt treściom doświadczenia. W odróżnieniu od Kanta (a w zgodzie z Cohenem) Cassirer nie wyróżniał odrębnych funkcji rozumu. Forma symboliczna działa w różnych sferach kultury, jest jednak produktem jednorodnej funkcji umysłu ludzkiego.

¹³ *Ibid.*, s. 20.

¹⁴ Cassirer nie przeprowadza nigdzie ścisłych definicyjnych rozróżnień pomiędzy „formą symboliczną” a „symbolem”. Pierwszego pojęcia używa jednak, gdy mówi o pewnych ujmowanych całościowo obszarach kultury, takich jak język, mit, nauka, drugiego zaś – gdy ma na myśli pewien pojedynczy fragment (sąd, wytwór) kulturotwórczej działalności człowieka. Choć nie jest to ścisły i jasny podział, trzymać się go będę w niniejszym artykule.

¹⁵ Wprawdzie Cassirer w jednym ze swoich wczesnych pism definiuje symbol jako energię ducha, poprzez którą pewna duchowa treść znaczeniowa zostaje związana z konkretnym zmysłowym znakiem i temu znakowi wewnątrznie przyporządkowana”, id., *Pojęcie formy symbolicznej w budowie nauk humanistycznych*, [w:] id., *Symbol i język*, tłum. Bolesław Andrzejewski, Poznań 2004, s. 21. Nie uznaję jednak tego stwierdzenia za właściwą definicję formy symbolicznej, gdyż po pierwsze, Cassirer nie posługuje się nią w żadnych późniejszych pismach; po drugie, definicja ta budzi, moim zdaniem, spore trudności interpretacyjne, aczkolwiek ciekawą jej wykładnię zaproponował John Michael Krois, por. id., *Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics*, „Revue de Metaphysique” nr 3, 1992, s. 448–449.

Cassirer odrzucał pojęcie „rzeczy samej w sobie” i wielokrotnie krytykował „nawny realizm”, a także teorię, zgodnie z którą myślenie naukowe i teoretyczne w jakiś sposób „odbija” świat przyrody¹⁶. Cassirer wykazywał, że wymaganie od nauki, by w abstrakcyjnych pojęciach ujmowała sam „byt”, prowadzić może do sceptycyzmu; nauka nie jest w stanie ujmować „prawdziwej istoty rzeczy”. W tej sytuacji łatwo uznać abstrakcyjne formuły myślenia teoretycznego za zupełnie arbitralne schematy¹⁷. Celem neokantowskiego idealizmu Cassirera nie było negowanie „prawdziwości” (rozumianej w potocznym sensie) tez naukowych, lecz znalezienie dla nich nowego, głębszego uzasadnienia.

W podejściu do apriorycznych struktur podmiotu jest jednak coś, co wyraźnie odróżnia myśl „ostatniego z marburczyków” od innych nurtów transcendentalizmu. Cassirer, poszukując apriorycznych form w obszarze całej kultury, podkreślał – odchodząc tym samym od Kanta – ich dynamikę i zmienność. Kantowski podmiot transcendentalny jest niezmienny i ahistoryczny. Cassirerowskie formy symboliczne ewoluują razem z kulturą. Należy także zaznaczyć, iż takie ujęcie *a priori* nie oznacza też powrotu do psychologizmu, który marburczycy ostro zwalczali. Opisując przemiany kultury, Cassirer nie sugerował, że opisuje pewien empiryczny fakt, lecz pisał raczej o koniecznej ewolucji ducha ludzkiego. Rozwój kultury ludzkiej jest niekończącym się procesem obiektywizacji¹⁸.

Formy symbolicznej nie można postrzegać jako pośrednika pomiędzy duchem ludzkim a światem niezależnym od ducha; symbolu nie można interpretować naturalistycznie wyłącznie jako wytworu fizjologii człowieka, przesłaniającego świat rzeczywisty. Rzeczywistość form symbolicznych jest jedyną i ostateczną daną nam rzeczywistością, toteż pytanie o jej genezę jest w myśli Cassirera bezsensowne¹⁹.

Choć kultura stanowi pewną całość, nie oznacza to jednak, iż jej poszczególne dziedziny egzystują obok siebie w harmonijnej równowadze. Cassirer pisał, że „jesteśmy świadkami ustawicznej walki różnych sprzecznych sił. Myśl naukowa przeciwstawia się myśli mitycznej i tłumi ją. Religia w swym najwyższym teoretycznym i etycznym rozwoju musi ustawicznie bronić czystości swego ideału przeciw wybujałym fantazjom mitu lub sztuki”²⁰.

¹⁶ Por. E. Cassirer, *Pojęcie formy symbolicznej w budowie...*, s. 30.

¹⁷ Por. E. Cassirer, *Language and myth*, tłum. Susanne K. Langer, New York, b.d.w., s. 7.

¹⁸ „Cassirer powtarzał wielokrotnie, iż duch poznaje właściwie to, co sam stworzył. W swych wytworach nie tkwi jednak martwo, lecz wykracza poza nie dzięki nieprzerwanej pracy krytycznej”. J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Warszawa 1988, s. 34.

¹⁹ „Przyroda, byt są konstruktem, tematem wariacji symbolicznych, które nigdy nie mogą przekroczyć granicy wyznaczonej przez aprioryczne formy syntezy doświadczenia kulturowego. Toteż pytanie o genezę symbolu ludzkiego, pojmowane jako pytanie o związek między działalnością przedmiotową a symboliczną, w gruncie rzeczy nie ma dla Cassirera sensu, bowiem każdy akt ludzki jest symboliczny w jakimś pierwotnym, nieredukowalnym sensie”, P. Bytniewski, *Człowiek jako animal symbolicum w koncepcji S. Langer*, „Annales UMCS” Vol. 13, 1986, s. 204–205.

²⁰ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. Anna Staniewska, Warszawa 1971, s. 135.

Idealistyczne podejście zdecydowało o pewnym nowatorstwie Cassirera. Gdy analizował mit, często wskazywał, że błędne jest traktowanie go jako zwykłej iluzji, fałszywego wyobrażenia, które maćci czysty ogląd świata rzeczy. Właśnie ta wyrosła z naiwnego realizmu wiara, że przedmiotem myślenia teoretycznego są „rzeczy same w sobie”, była przeszkodą w zrozumieniu funkcji mitu. Mit jest prymitywnym, acz nieodzownym etapem w kształtowaniu się ludzkiego oglądu świata. Jak każda forma symboliczna kształtował zarówno teoretyczne obszary myśli, jak i te związane z praktyką indywidualną (etyka) oraz społeczną. Mit, osiągając dojrzałość, wyłonił z siebie inne formy (religię, filozofię, naukę), które następnie zwróciły się przeciw niemu.

Ową dynamikę i rozwój form symbolicznych uczynił Cassirer głównym przedmiotem swoich rozważań.

OBRAZ ŚWIATA W MYŚLI MITYCZNEJ

Zdaniem Cassirera, nowoczesna etnologia i psychologia próbowały wyjaśnić mit, krocząc błędnymi drogami. Beźplodne poznawczo, jak i niedopuszczalne w świetle teoretycznych założeń systemu Cassirera, było traktowanie mitu jak iluzji, która maćci ogląd niezależnego od podmiotu świata „rzeczy samych w sobie”. Jałowe były również teorie, które źródeł mitu dopatrywały się w jakiejś klasie przedmiotów, np. obiektów astralnych albo zjawisk atmosferycznych²¹. Pomijając różnorodność i arbitralność tych wyjaśnień, Cassirer stwierdzał, że nie rozwiązują one podstawowego problemu badawczego, którym winno być nie to, co jest widziane w perspektywie mitycznej, ale sama perspektywa²². Koncepcja Cassirera, która pomija pytania genetyczne na rzecz pytania o funkcję mitu, różniła się też od rodzącej się wówczas szkoły psychoanalitycznej²³. Jak twierdziła Susanne K. Langer, różnica między autorem *Filozofii form symbolicznych* a psychoanalitykami dotyczyła przede wszystkim zakresu badań. Sigmund Freud chciał odnaleźć „korzenie” kultury w sferze popędów biologicznych, natomiast Cassirer starał się wyjaśnić poszczególne dziedziny kultury w ich swoistości, wbrew psychoanalizie, nie traktował ich jako „racjonalizacji”²⁴. Ponadto wielokrotnie podkreślał, iż formy symboliczne mają charakter transcendentálny i nie mogą być zredukowane do „wytworów psychicznych” jednostek ani też produktów życia społecznego – jak czyniła to szkoła socjologiczna Émile Durkheima²⁵.

²¹ Por. *ibid.*, s. 11.

²² Por. *id.*, *Language and myth...* s. 11.

²³ Krótkie porównanie myśli E. Cassirera i C. G. Junga zawiera artykuł Alexandra Altmanna, *Symbol and Myth*, [w:] „Philosophy: the Journal of the British Institute of Philosophy”, Vol. 20, 1945, s. 170.

²⁴ Por. S. K. Langer, *De profundis*, [w:] „Revue Internationale de Philosophie”, 1974, s. 454.

²⁵ W sprawie krytyki socjologizmu por. E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, New Haven/London 1974, s. 193–194.

Poszukując duchowych poprzedników teorii mitu Cassirera, należy wspomnieć o pracy Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga *Philosophie der Mythologie*, niezwykle często przywoływanej na kartach drugiego tomu *Filozofii form symbolicznych*. Schelling opowiadał się za tzw. tautegoryczną interpretacją mitu, przeciwstawiając ją interpretacjom alegorycznym i naturalistycznym. Mit został przez niego potraktowany jako samodzielny i autonomiczny wytwór aktywności ducha, zaś zadaniem badacza powinno być odkrycie „wewnętrznej prawa” mitycznej narracji²⁶.

Choć Cassirer w swoich badaniach często odwoływał się do przykładów konkretnych wierzeń mitycznych, nie stanowiły one istoty jego pracy. Jak zauważyła Hanna Buczyńska-Garewicz, „szło mu natomiast o formalne badanie myślenia mitycznego. Szczegółowe badania były dlań ważne jedynie jako egzemplifikacja zarysowanej struktury świadomości mitycznej”²⁷. Z tego powodu niniejsza praca skupia się głównie na prezentacji wniosków Cassirera, posługując się materiałem zaczerpniętym z mitologii tylko dla lepszego objaśnienia danej tezy.

Omawiając sposób syntetyzowania doświadczenia przez mit, Cassirer wskazał jego najważniejszą cechę: ścisły związek z doświadczeniem zmysłowym. Treść doświadczenia mitycznego jest słabo ukształtowana, brakuje tu wielu rozróżnień, które występują chociażby we współczesnym myśleniu potocznym. Poszczególne kategorie przedmiotów nie są wyraźnie oddzielone, a obszar mitycznego świata „zlewa się” w jedną, słabo zróżnicowaną, całość, określaną terminem *Präsenz* („obecność”). Z tego wierzenia wyrasta przekonanie o „zasadniczej i niedającej się wymazać solidarności życia, która przetrzuca pomost nad bogactwem i różnorodnością jego poszczególnych form”²⁸.

Tu tkwi także źródło przekonania o ludzkiej nieśmiertelności. Jedność życia jest jednością także w planie następstwa czasowego. „Pokolenia ludzi tworzą niepowtarzalny i nieprzerwany łańcuch. Reinkarnacja zachowuje poprzednie stadia życia”²⁹. Dla mitu śmierć nie jest zjawiskiem naturalnym i nieuchronnym końcem, lecz jest zawsze tłumaczona zajściem jakiegoś pojedynczego nieszczęśliwego wydarzenia (np. wrogich zabiegów magicznych). Samo pojawienie się śmierci w świecie stanowi częsty temat opowieści mitycznych, w których nie pojawia się wcale myśl, że człowiek jest śmiertelny z natury³⁰.

Istnieje głęboka różnica pomiędzy myślą mityczną a metafizyczną. By uzasadnić wiarę w nieśmiertelność duszy ludzkiej, Platon w *Fedonie* dostarczał dowodów spekulatywnych. Mit nie potrzebuje żadnych dowodów w tej kwestii, to raczej fakt ludzkiej śmiertelności powinien podlegać udowodnieniu³¹.

²⁶ M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta A. Cassirera*, Kraków 1996, s. 77.

²⁷ H. Buczyńska-Garewicz, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 86.

²⁸ E. Cassirer, *Esej...*, s. 152.

²⁹ *Ibid.*, s. 153.

³⁰ Por. *ibid.*, s. 154.

³¹ Por. id., *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, s. 37.

Mit nie posiada odrębnych pojęć: rzeczy i wyobrażenia rzeczy, a także „tego, co realne” i „iluzji”. „Mit żyje całkowicie obecnością swojego przedmiotu”³². Dane empiryczne nie są pojmowane relatywnie, ale absolutnie. Wszystko, co jest przedmiotem świadomości – istnieje. Nie ma jakichkolwiek granic między snem a jawą. Marzeniom sennym przypisywana jest taka sama realność i „prawdziwość” jak codziennej rzeczywistości. Człowiek żyjący mitem jest np. przekonany o rzeczywistej, pośmiertnej obecności swoich przodków, z którymi czuje się związany poprzez własne emocje: miłości, strachu itd. Emocje te mogą być wyjaśnione tylko przez przyjęcie, iż osoby, które je wywołują, w dalszym ciągu jakoś istnieją, chociaż śmierć zmieniła sposób ich egzystencji³³.

Mit na własny sposób ujmuje także stosunek całości do części. W rozumieniu potocznym obiekt stanowi sumę swoich części. Dla mitu część i całość są w głębszym sensie „tym samym”, obiekt nie rozpada się na poszczególne elementy³⁴. Podobnie jak w przypadku znaku i jego desygnatu, związek między całością i częścią nie jest związkiem intelektualnym, lecz realnym, a także, można by rzec, „materialnym”. Związek ten jest utrzymywany nawet w przypadku przestrzennego i czasowego rozdzielenia od obiektu jego części.

Wyróżnikiem mitu jest też brak kategorii tego, co idealne. Mit nie jest w stanie pojąć koncepcji znaku, stąd musi przekształcić go w materialną substancję czy byt³⁵. Wszystkie czynności o znaczeniu symbolicznym, takie jak obrzęd czy rytuał, nie są „alegoryczne”, nie mają na celu reprezentowania czegoś innego. Tancerz, który bierze udział w obrzędzie, nie jest aktorem, nie odgrywa roli bóstwa, lecz jest bóstwem, staje się bóstwem³⁶.

Z nieumiejętności odróżnienia znaku i jego desygnatu wyrasta też magia, która ma charakter „analogiczny”, ale tylko w naszym rozumieniu. Z punktu widzenia osoby posługującej się magią nie chodzi tu o oddziaływanie na obiekt, który jest reprezentacją właściwego celu zabiegów. Przedmiot oddziaływań magicznych oraz znak, który go reprezentuje, stanowią głęboką jedność, mają wspólną „istotę”, są tak naprawdę „tym samym”³⁷. Identyczny sposób myślenia skrywa się za przypisywaniem szczególnych właściwości imionom i nazwom własnym. Imię ludzkie nie jest przypadkowym, konwencjonalnym oznaczeniem jakiejś osoby, lecz wyraża to, co w tej osobie jest najskrytsze, najbardziej charakterystyczne i co – w pewnym sensie – jest najgłębszą jej istotą³⁸.

³² *Ibid.*, s. 35.

³³ Por. *ibid.*, s. 37.

³⁴ Por. *ibid.*, s. 50.

³⁵ Por. *ibid.*, s. 38.

³⁶ Por. *ibid.*, s. 39.

³⁷ Por. *ibid.*, s. 40.

³⁸ Por. *ibid.*, s. 41.

Charakterystyczne cechy posiada w micie związek przyczynowo-skutkowy. Kategoria przyczyny i skutku opiera się na „jednoplanowości istnienia”, cechuje się daleko posuniętą konkretnością i zindywidualizowaniem. Brak jest tutaj jakiegokolwiek idei związku o pewnym stopniu ogólności ujmowanym w powszechnie obowiązujące prawo. W micie każdy przedmiot może zostać „wyjaśniony” przez wskazanie jego powiązań z dowolnym innym, konkretnym przedmiotem czy czynem. Wszystko może łączyć się ze wszystkim dzięki temu, że świat mitu charakteryzuje się brakiem głębszego zróżnicowania. Przykładem mogą być mityczne kosmogonie i teogonie, które pokazują początek jakiejś konkretnej rzeczy: słońca, księżycy, człowieka, gatunku człowieka czy rośliny³⁹.

Zdaniem Cassirera nauka dąży do wyjaśnienia danego zjawiska jako szczególnego przypadku pewnego ogólnego prawa, pomijając pytanie o przyczyny tej właśnie konkretnej indywidualizacji, natomiast mit postępuje w sposób odwrotny. Dla myślenia mitycznego nie ma „czystego przypadku”⁴⁰. Mit stawia sobie za cel wyjaśnienie totalne i jak najbardziej konkretne, nie mogąc wytworzyć kategorii, które wprowadzałyby element uniwersalności. Z tego też powodu obecna w micie kategoria związku przyczynowego syntetyzuje wrażenia empiryczne nie podług jakiejś ogólnej zasady, lecz wedle najprostszej styczności – przestrzennej i czasowej. Każda taka bliskość danych zmysłowych wystarcza, aby połączyć je związkiem realnego, przyczynowego następstwa⁴¹.

Ostateczną i nieredukowalną podstawą wszelkich tłumaczeń przyczynowych w obszarze mitu jest pojedynczy akt woli boskiej lub demonicznej, który przejawia się we wszystkich siłach natury. Jak twierdził Cassirer, „czyste poznanie skłania się ku myśleniu o wolności działania jako determinowanej przez jednoznaczny związek przyczynowy; mit, z drugiej strony, roztopia wszelkie zdeterminowanie wydarzeń w wolności działania; oba [sposoby myślenia] «wyjaśniły» jakieś zdarzenie, kiedy zinterpretowały je z własnego, określonego punktu widzenia”⁴².

Brak jakichkolwiek pojęć, które mogłyby wprowadzać rozróżnienia między myślą a rzeczywistością, znakiem a rzeczą, oraz zupełny brak kategorii tego, co ogólne, skutkuje w specyficznej dla mitu tendencji do powszechnej „substancjalizacji”. Mit nie jest w stanie wyabstrahować cechy i oddzielić jej od przedmiotu, stąd każda cecha jest postrzegana jako odrębne ciało. Cassirer podał tu przykład alchemii. Dla alchemika każda fizyko-chemiczna własność danej substancji jest odrębną, materialną „rzeczą”. Przejście ze stanu ciekłego w stały jest po prostu usunięciem „elementu” wody, łatwopalność tłumaczona jest obecnością w ciele palnego *flogistonu*⁴³. Mit tłu-

³⁹ Por. *ibid.* s. 43.

⁴⁰ Por. *ibid.*, s. 48.

⁴¹ Por. *ibid.*, s. 45.

⁴² *Ibid.*, s. 49.

⁴³ Por. *ibid.*, s. 66.

maczy każdą zmianę w świecie empirycznym poprzez usunięcie czy przyłączenie do danego przedmiotu pewnej „substancji”.

Powołując się na prace Rudolfa Otto, Cassirer twierdził, że w niezróżnicowanym, jednoplanowym świecie mitu istnieje jedna podstawowa, najbardziej istotna opozycja: jest to opozycja między tym, co święte i tym, co nieświęte (świeckie), między *sacrum* i *profanum*. Jest to najbardziej uniwersalne rozróżnienie, które nie odnosi się do wszelkich form oglądu mitycznego. Rozróżnienie to powstaje wraz z narodzinami pierwszej koncepcji religijnej: koncepcji *mana* i związanej z nią koncepcji *tabu*. Według Cassirera zafalszowaniem istoty *mana* i *tabu* było określanie ich jako magiczne „substancje” czy też „siły”, ponieważ nie są one związane z żadnym bytem czy zespołem wrażeń zmysłowych; istotne jest tu raczej samo rozróżnienie i charakter „niezwykłości”, odcinający pewną sferę od sfery życia codziennego⁴⁴.

Opozycja *sacrum* – *profanum* umożliwia rozdzielenie całego świata mitu na „ważną”, „posiadającą szczególne znaczenie” sferę i indyferentną resztę. Ze sferą *sacrum* związane są silne emocje, przede wszystkim zdziwienie. *Sacrum* objawia się zawsze jako coś jednocześnie bliskiego i odległego, jako coś znajomego i opiekuńczego, lecz zupełnie niedostępnego⁴⁵.

Najistotniejsze jest zapewnienie pewnym obszarom świata mitycznej „wagi”, „wyróżnienia”. Dzięki temu świat mitu uzyskuje swoistą strukturę. Podział ten umożliwia uporządkowanie, stabilizuje zjawiska zmysłowe.

FORMY OGLĄDU MITYCZNEGO

Cassirer wcielił do swojej koncepcji symbolizmu kantowskie aprioryczne formy oglądu zmysłowego, dodając do nich jeszcze jedną formę, a mianowicie liczbę. Formy oglądu są identyczne we wszystkich sferach kultury: posiada je zarówno język, jak i nauka, lecz posiadają specyficzne odmiany (*modi*) występujące w różnych formacjach symbolicznych. W przypadku mitu czynnikiem wyróżniającym jest opozycja *sacrum* – *profanum*.

a) Przestrzeń

Przestrzeń mitu różni się od przestrzeni (mówiąc po kantowsku) „czystego poznania”, czyli geometrii⁴⁶. Przestrzeń geometrii Euklidesa charakteryzują trzy podstawowe cechy: ciągłość, nieskończoność, jednolitość. Obiekty w przestrzeni geometrycznej opierają się na relacji; same w sobie nie mają żadnej, absolutnej „zawartości”. Przestrzeń mityczną charakteryzuje zaś brak ogólności, „przywiązanie” do konkret-

⁴⁴ Por. *ibid.*, s. 77.

⁴⁵ Por. *ibid.*, s. 78.

⁴⁶ Por. *ibid.*, s. 83.

nych przedmiotów⁴⁷. Pozycja przestrzenna jest immanentną cechą przedmiotu. Nie jest ona przypadkowa i zewnętrzna wobec przedmiotu⁴⁸.

Mit w swoim konstruowaniu przestrzeni wyrasta jednak ponad jej najprostsze formy, dochodząc do koncepcji przestrzeni jako ogólnej całości; postrzega on bowiem stosunki przestrzenne między przedmiotami jako pewną strukturę, która może zostać odwzorowana w różnych układach. W amerykańskim plemieniu Indian Zuni przestrzeń jest podzielona na siedem kierunków (północ, południe, wschód, zachód, „górną” i „dolną” sfera, „centrum świata”), z każdym z nich związany jest jeden element przyrody (np. północ z powietrzem, południe z ogniem itp.). Ponadto związki z określonym przestrzennym kierunkiem przypisywane są także poszczególnym zawodom i grupom społecznym⁴⁹. Ta sama struktura znajduje swoje odwzorowanie w przestrzennej organizacji obozowiska⁵⁰. Podobnie rzymski plan miasta, z dwiema przecinającymi się pod kątem prostym ulicami (*decumanus* i *cardo*), odbija podział nieba i świata na cztery części i sam jest odzwierciedlany przez schemat rzymskiego obozu wojskowego⁵¹. Podobne wątki obecne są w postrzeganiu zgodności między budową ludzkiego ciała i budową świata, co wyraża idea człowieka jako mikrokosmosu (obecna w wielu kulturach, np. w mitologii hinduskiej czy apokryfach chrześcijańskich⁵²).

W ten sposób mit konstytuuje przestrzeń jako absolutną i nieuwarunkowaną strukturę, która porządkuje dane zmysłowe, sięgając tym samym pewnego poziomu ogólności. Strukturalne pojmowanie przestrzeni Cassirer przeciwstawił myśleniu funkcjonalnemu, obecnemu w nauce. Nauka konstruuje przestrzeń jako pewien idealny czynnik w poznaniu, zaś relacje przestrzenne są dla niej wytworem ogólnych praw, a nie „materialną” czy „absolutną” strukturą.

b) Czas

Mythos, zdaniem autora *Filozofii form symbolicznych*, powstaje wraz z koncepcją następstwa czasowego; nie jest warunkiem wystarczającym postrzeganie świata jako areny działania sił boskich czy demonicznych. Dopiero wtedy, gdy ludzka świadomość zacznie widzieć je w perspektywie historycznej, mamy do czynienia z mitem, rozumianym ściśle jako pewna opowieść⁵³. Istota każdego bytu jest, w rozumieniu mitu, wyjaśniona poprzez ukazanie jego początków. „Wszelka świętość mityczne-

⁴⁷ Por. *ibidem*.

⁴⁸ Por. *ibid.*, s. 98.

⁴⁹ Por. *ibid.*, s. 87.

⁵⁰ Por. *ibid.*, s. 102.

⁵¹ Por. *ibid.*, s. 100.

⁵² Por. *ibid.*, s. 91.

⁵³ Por. *ibid.*, s. 104.

go bytu wywodzi się ostatecznie ze świętości jego początków⁵⁴ – pisał Cassirer. Mityczny czas ma także silne zabarwienie aksjologiczne, jest pierwszym sposobem formułowania uzasadnień. Wszelkie społeczne normy, obyczaje i rytuały znajdują swoje usprawiedliwienie w mitycznej przeszłości.

Jest to niezwykle wyraźna cecha myślenia mitycznego wyrażająca się w poszukiwaniu racji dla wszelkich zjawisk w przeszłości oraz łączeniu ich z pewnym konkretnym wydarzeniem wyjaśnianym przez mityczną opowieść. Odpowiedź na pytanie „dlaczego?” jest poszukiwana w przeszłości, o której uzasadnienie nie można już pytać⁵⁵. Mit w ten sposób oddziela sztywną granicą przeszłość i teraźniejszość. Dla mitu czas nie jest zwykłą relacją między zjawiskami, nie jest też strumieniem płynącym z przeszłości w przyszłość. Dla mitu istnieje jedynie teraźniejszość oraz mityczna przeszłość, rozumiana w sposób absolutny. Jest ona oddzielona od „teraz” przepaścią. Z tego powodu świadomość mityczna bywała nazywana „bezczasową”. Cassirer zgadzał się z tym twierdzeniem, wskazując, że absolutna przeszłość mitu jest w pewnym sensie „poza czasem”⁵⁶.

Z kolei tzw. teraźniejszość jest postrzegana nie liniowo, lecz cyklicznie. Jej bieg wyznacza przede wszystkim obecność „świętych dni”, które przerywają powszedni ciąg życia. Następujące po sobie etapy życia – narodziny i śmierć, dojrzałość, małżeństwo, macierzyństwo – są wyróżnione dzięki sakralnym znamionom, nadającym im specyficzne znaczenie. Oznaką tego są rytuały, towarzyszące przejściu z jednego etapu do następnego⁵⁷.

Koncepcji tej mit nie mógł przewyżczyć. Forma symboliczna czasowości została rozbudowana dopiero dzięki religii. Cassirer powoływał się na rozwój judaizmu, twierdząc, że punkt zwrotny w historii tej religii został udokumentowany przez Księgi Proroków. Pojawiła się w nich koncepcja przyszłości, pojmowanej równie absolutnie jak mityczna przeszłość. Bóg staje się nie tylko Stwórcą świata, źródłem wiecznego porządku, ale też przyszłym spełnieniem etyczno-religijnej historii narodu wybranego. „Cała teraźniejszość, zarówno człowieka jak i zjawisk, musi przeobrazić się w obliczu tej koncepcji przyszłości”⁵⁸.

Cassirer dostarczył licznych przykładów, że wielkie religie przekraczają mityczną świadomość czasu. Perski dualizm pojmuje „absolutną” przyszłość podobnie jak judaizm. W doktrynie buddyjskiej wszelka czasowość zostaje unicestwiona, gdyż przynależy ona do świata cierpienia⁵⁹.

⁵⁴ *Ibid.*, s. 105.

⁵⁵ Por. *ibid.*, s. 106.

⁵⁶ Por. *ibidem.*

⁵⁷ Por. *ibid.*, s. 109.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 120.

⁵⁹ Por. *ibid.*, s. 124.

c) Liczba

Zdaniem Cassirera ostatnia z symbolicznych form oglądu, choć obecna także i w micie, nie pełni w nim roli znaczącej. Mityczna koncepcja liczby opiera się najczęściej na innym symbolu: przestrzeni, czasie, pojęciu „Ja”⁶⁰. Rozwój koncepcji porządku liczbowego Cassirer prześledził przede wszystkim w pierwszym tomie *Filozofii form symbolicznych*, poświęconym językowi. Pierwsze liczby opierają się na rozróżnieniach dokonywanych w obrębie ludzkiego ciała, które są rozciągane na świat zmysłowy – chociażby charakterystyczne „liczenie na palcach”⁶¹. W ten sposób rodzi się pojęcie liczby, która nie jest bezpośrednią cechą obiektów – o skuteczności takich obliczeń decyduje uznanie pewnej odpowiedniości między częścią ciała a pewnym przedmiotem tylko ze względu na pozycję, jaką zajmują względem innych, nie zaś z uwagi na ich podobieństwo⁶².

Są jednak języki, w których takie pojęcie nie powstaje. Liczby są tam cechami przedmiotów, a różne klasy obiektów liczone są w odrębny sposób wymagają odmiennych cyfr. Istnieje tutaj też pojęcie „wielości” jako odrębnego pojęcia numerycznego. Liczby służą tutaj raczej rozróżnieniu między odmiennymi grupami przedmiotów niż rozbiciu tych zbiorowisk na części (choć i taki proces tutaj zachodzi⁶³).

Cassirer wskazywał też, że mit nie przekształca w sposób radykalny formy symbolicznej, jaką jest – wywodząca się z języka – liczba. Przede wszystkim, zgodnie z ogólną zasadą myślenia mitycznego, liczba jest częścią „wewnętrznej istoty” przedmiotu⁶⁴. Liczby nie są wyrazem uniwersalnych relacji, lecz odrębnymi bytami, każda z nich posiada cechy charakterystyczne i przede wszystkim – własne znaczenie. Liczby są też niezwykle silnie powiązane ze sferą *sacrum*, „święte liczby” służą wyrwaniu związanych z nimi przedmiotów z obszaru codzienności. Jak stwierdzał Cassirer: „dla nauki liczba staje się kryterium prawdy [...], podczas gdy tutaj [liczba – W.D.] na wszystkim, co wkracza w jej sferę, co jest przez nią dotknięte i nią przesiąknięte, odciska znak tajemnicy – tajemnicy niedostępnej dla rozumu”⁶⁵.

MIT I SFERA *PRAXIS*

Zgodnie z koncepcjami prekursorów antropologii kulturowej u źródeł mitu tkwi wiara w zhipostazowaną strukturę „Ja”. Człowiek prymitywny sądzi, że cały świat, podobnie jak on sam, posiada duszę. Jest to animistyczna teoria mitu, którą Cassirer

⁶⁰ Por. *ibid.*, s. 146.

⁶¹ Por. *id.*, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 1, New Haven/London 1974, s. 229.

⁶² Por. *ibid.*, s. 232.

⁶³ Por. *ibid.*, s. 235.

⁶⁴ Por. *Ibid.*, *The Philosophy of Symbolic Forms*, t. 2, *op. cit.*, s. 142.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 146.

odrzucał całkowicie. Błędem byłoby utrzymywać, że mit jest jedynie narzuceniem form „świata wewnętrznego” na rzeczywistość zewnętrzną. Krytyczne badanie kultury pokazuje nam, że między tymi obszarami nie ma sztywnego oddzielenia; „Ja” i „świat zewnętrzny” to raczej przeciwstawne czynniki, które są wyznaczone i ograniczane przez formy symboliczne (a więc także przez mit⁶⁶). Granica między dwoma światami, „wewnętrznym” i „zewnętrznym”, jest w myśleniu mitycznym tworzona i rozwijana. Pierwotną kategorią mitu jest kategoria duszy; z niej powstaje pojęcie „Ja”, pojęcie osoby i osobowości.

U podstaw koncepcji duszy tkwi zasadniczy podział wprowadzony przez mit; podział między ja i nie-ja, wydzielenie człowieka ze świata rzeczy. Zdaniem Cassirera rozróżnienie to dokonuje się dzięki odczuwanym pragnieniom, które sprawiają że świat rzeczy przestaje być akceptowany; od tego momentu człowiek ustawia się w opozycji względem niego. Idea duszy osiągnięta w ten sposób nie jest jeszcze jakimś „duchowym centrum” człowieka. Dusza jawi się jako „demoniczna siła, która działa na ciało człowieka z zewnątrz i opanowuje je”⁶⁷.

W swoim rozwoju mit spaja jednak silniej „demoniczną siłę” z indywidualnym istnieniem ludzkim. Demon staje się duchem opiekuńczym. Jest on związany z daną osobą bliższą, osobistą relacją; nie „opętuje” jej, ale pomaga i strzeże. Duch opiekuńczy towarzyszy człowiekowi od urodzenia, kierując jego działaniem i pragnieniami⁶⁸.

Pojęcie „Ja” czy też osoby powstaje z prymitywnego wyobrażenia duszy dopiero wtedy, gdy sama dusza przestaje być nośnikiem czy przyczyną życia, a staje się podmiotem świadomości etycznej. „Ja” staje się źródłem decyzji człowieka, ponosi też odpowiedzialność za moralne wybory. Przykładem może być religia starożytnego Egiptu. Początkowo pośmiertny los zależał duszy od spełnienia pewnych wymogów: mumifikacji zwłok, odprawienia rytuałów. „We wczesnych egipskich pismach przychyłność Ozyrysa, boga umarłych, jest zdobywana środkami magicznymi; w późniejszych przekazach, kładzie się nacisk na *sqd* Ozyrysa, dotyczący dobra i zła”⁶⁹. Próbę taką mógł przejść pomyślnie tylko ten, na kim nie ciążyła wina w znaczeniu moralnym.

Podobne przemiany Cassirer dostrzegł też w filozofii greckiej. Pierwotna koncepcja duszy, wyznawana przez orfików, tkwiła jeszcze w mitycznym obrazie świata. Pitagorejczycy rozwinęli tę ideę, pojmując duszę nie jako substancję materialną (oddech czy cień), ale jako harmonię i liczbę. Wreszcie Sokrates nadał jej formę ściśle etyczną dzięki teorii *eudaimonii*. Człowiek przestał obawiać się nieznanymi sił zewnętrznymi, gdyż rozpoznał, że jest zdolny do kształtowania siebie dzięki wewnętrznemu zrozumieniu i wiedzy⁷⁰.

⁶⁶ Por. *ibid.*, s. 156.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 158.

⁶⁸ Por. *ibid.*, s. 168.

⁶⁹ *Ibid.*, s. 167.

⁷⁰ Por. *ibid.*, s. 172.

W pełni rozwinięta koncepcja „Ja”, jak twierdził Cassirer, może być osiągnięta tylko na gruncie społecznym. Korelatem świadomości etycznej nie jest przedmiot, ale „ty” albo „on”, od których „Ja” z jednej strony się odróżnia, lecz z którymi istnieje w społeczności. Formy „ty” i „on” są narzędziem, dzięki którym „Ja” może się zdefiniować i określić swoje granice⁷¹. „Ja” postrzega siebie poprzez niezliczone więzy, jakie jednoczą je z innymi podmiotami; więź ta, tworzona i wyrażana także przez mit, nie towarzyszy samoświadomości, co raczej ją konstytuuje i warunkuje (podobnie jak we wcześniej opisanym przypadku podmiotowości etycznej). Mit jest czynnikiem kształtującym więzi społeczne i „poczucie wspólnoty”; stanowi jeden z fundamentów więzi zbiorowych, ponieważ narzuca jednostkom granice pomiędzy własną podmiotowością a podmiotowością drugiej osoby⁷².

Zdaniem Cassirera, religia musi przeciwstawić się mitowi ze względu na centralne dla niej zagadnienie wolności i etycznej odpowiedzialności jednostki⁷³. W późniejszym *Eseju o człowieku* Cassirer podkreślał zalety takiej przemiany, przeciwstawiając ją prymitywnym społecznym normom, opartym o mityczną koncepcję *tabu*. System oparty na *tabu* zawiera liczne obowiązki i powinności, które są jednak tylko i wyłącznie zakazami. Są one całkowicie negatywne, nie są w stanie wskazać żadnego ideału pozytywnego⁷⁴. Religie natomiast „uwalniają człowieka od nieznośnego brzemienia systemu *tabu*; równocześnie jednak odkrywają głębsze poczucie religijnego zobowiązania, które nie jest już ograniczeniem czy przymusem, ale wyrazem nowego pozytywnego ideału wolności człowieka”⁷⁵.

Cassirer utrzymywał, iż rozwój świadomości mitycznej ma charakter dialektyczny. Religia powstaje w wyniku rozwoju mitu. Myśl religijna przeciwstawia się jednak swoim korzeniom. Religia jest niewątpliwie związana z mitem; wielcy religijni reformatorzy opierali się na zastanych wierzeniach, gdy wprowadzali swoje koncepcje. Prorocy utrzymywali, że nie przynoszą nowych idei, ale odradzają starą tradycję, która została zapomniana⁷⁶. Religia jednakże niszczy mit, gdyż wprowadza podział, którego nie znał świat mityczny, mianowicie podział pomiędzy poziomem istnienia i poziomem znaczenia. Wyodrębnienie znaku i relacji znaczenia zmienia całkowicie sposób postrzegania rzeczywistości. Symbole religijne stają się wyrazem nowych treści, które nie mogą być uchwycone poprzez sprowadzenie ich do zjawisk empi-

⁷¹ Por. *ibid.*, s. 175.

⁷² Por. *ibid.*, s. 177.

⁷³ Z. Kuderowicz, komentując filozofię symbolizmu, tak podsumował to zagadnienie: „Formą symboliczną religii okazuje się [...] reguła, która nakazuje porządkować zjawiska jako elementy ładu moralnego, który zakłada swobodę jednostki w jego akceptacji. Wszystkie religie są symbolami owego przekonania. Religie mają też znaczenie, jeśli przekonanie to wspierają, rozwijają i umacniają.”, Z. Kuderowicz, *Dilthey i Cassirer jako twórcy filozofii kultury*, [w:] „Humanitas” 1981, s. 43.

⁷⁴ Por. E. Cassirer, *Esej...*, s. 188.

⁷⁵ *Ibid.*, s. 190.

⁷⁶ Choć Cassirer nie stawia jednoznacznie takiej tezy, John E. Smith uważa, że można ją wyprowadzić z pewnych fragmentów drugiego tomu *Filozofii form symbolicznych*, por. *id.*, *Some Comments on Cassirer's Interpretation of Religion*, [w:] „Revue Internationale de Philosophie”, 1974, s. 489.

rycznych. Po odkryciu nowego, idealnego wymiaru rzeczywistości religia dąży do ugruntowania go, także poprzez zwalczanie mitycznych sposobów myślenia („jednoplanowości istnienia”), z których wyrosła.

ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie Cassirera na mit nie było z pewnością spojrzeniem empiryka. Cassirer jednak zaproponował nową, teoretyczną perspektywę. W micie dostrzegł wytwór ludzkiej aktywności, który pełnił funkcje poznawcze oraz dawał podstawy dla działań etycznych.

Badania nad filozofią Cassirera dostarczają także interesujących wniosków dotyczących się historii filozofii. Jak wykazywałem, filozofia kultury Cassirera jest konsekwentnym rozwinięciem myśli szkoły marburskiej. Można wysunąć tezę, iż idealizm marburczyków musiał przekształcić się z dociekań nad nauką w namysł nad całą ludzką kulturą. Jeżeli nauka swoją ważność zawdzięcza strukturom podmiotu transcendentnego, to można zasadnie postawić pytanie, czy całość kultury nie posiada wymiaru transcendentnego. Przy przyjęciu antyrealistycznej odmiany kantyizmu odpowiedź na to pytanie będzie twierdząca.

Zmienność kultury rodzi nowe problemy. Podmiot transcendentny przestaje być ahistorycznym, niepodlegającym przekształceniom fundamentem wiedzy przedmiotowej. Podkreślona zostaje jego dynamika i ewolucyjny charakter, które ujawniają się w historii. Koncepcja ta jest uderzająco podobna do systemu Geорга Wilhelma Friedricha Hegla. W rzeczy samej, *Filozofia form symbolicznych* Cassirera jest dziełem czerpiącym zarówno z tradycji idealizmu transcendentnego, jak i idealizmu Hegla. Szkoła marburska powtórzyła zatem drogę, którą przebyła filozofia niemiecka na przełomie XVIII i XIX wieku. Konsekwentne rozwinięcie antyrealistycznej interpretacji Kanta musi skutkować powstaniem nowej odmiany heglizmu. Filozofia mitu Ernsta Cassirera potwierdza ten wniosek.

SUMMARY

Ernst Cassirer, who is commonly regarded as an epigone of a neo-Kantian Marburg school, was in fact an author of an original philosophy of culture. While German neo-Kantian philosophers were focused on epistemology of science, Cassirer used the method of epistemological analysis to study all branches of human culture. He was particularly interested in myth and mythological narrations. Cassirer argued that myth is not just a simple illusion but an important part of culture. Myth formed an image of the world and gave foundations for human activity. Various mythological narrations showed common features, which could be identified due to epistemological methods. Myth had its own, distinctive conceptions of object, causal relation, space, time, number as well as idea of human person. In the article I analysed Cassirer's concept of mythical world view and showed how his studies were rooted in history of German philosophy.