

CASSIRERJEVA FILOZOFIJA SIMBOLNIH FORM

MARKO URŠIČ

Ernst Cassirer (1874–1945), eden izmed najpomembnejših filozofov 20. stoletja, za katerega lahko rečemo, da je bil več desetletij premalo upoštevan, zadnje čase pa zanimanje zanj očitno raste, je bil zelo vsestranski mislec in avtor: njegov obsežni opus sega od temeljnih del novokantovske spoznavne teorije (*Znanstveni temelji Leibnizevega sistema, Problem spoznanja v novoveški filozofiji in znanosti, Pojem substance in pojem funkcije, K Einsteinovi relativnostni teoriji, K logiki kulturoloških ved*), prek odličnih filozofsko-zgodovinskih študij posameznih obdobij ali avtorjev (*Individuum in kozmos v renesančni filozofiji, Filozofija razsveljenstva* – ki je doslej edina v slovenščino prevedena Cassirerjeva knjiga, pa študij o Descartesu, Rousseauju, Goetheju in, seveda, o Kantu), do poznih del, napisanih v angleščini (leta 1933 je emigriral iz Nemčije, najprej v Anglijo, potem na Švedsko in nazadnje v ZDA), med katerimi sta njegova najpogosteje brana knjiga *Esej o človeku* (nekakšen povzetek filozofije simbolnih form, v katerem je človek imenovan »simbolna žival«) ter posthumno izšla razprava *Mit o državi*, v kateri je iskal vzroke za največjo družbeno katastrofo stoletja.

Osrednje mesto v Cassirerjevem opusu pa ima gotovo njegovo najbolj znano in tudi najizvirnejše delo *Filozofija simbolnih form* (*Philosophie der symbolischen Formen*), trilogija, ki je izšla v '20. letih, ko je bilo Cassirerjevo ustvarjanje v zenitu: I. *Jezik* (*Die Sprache*, 1923), II. *Mitično mišljenje* (*Das mythische Denken*, 1925), III. *Fenomenologija spoznanja* (*Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929). V našem prispevku se osredotočamo na razpravo o tem glavnem Cassirerjevem delu – v nadaljevanju zanj uporabljamo kratico *FSF* – o katerem pa lahko rečemo, da je kljub svojemu osrednjemu mestu v marsičem nedokončano, problemsko odprto, kar je razvidno tudi iz tega, da je sam Cassirer načrtoval, žal pa ne dokončal, IV. knjigo *FSF* pod delovnim naslovom *K metafiziki simbolnih form* (*Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, 1928): to gradivo, ohranjeno v zapuščini, ki je bilo sprva namenjeno za skle-

pno poglavje III. knjige, vendar ga je Cassirer zaradi preobsežnosti in nove tematike preložil v načrtovano IV. knjigo, je izšlo šele leta 1996 (izdala sta ga J. M. Krois in D. P. Verene, tudi v angl. prevodu, skupaj z nekaterimi drugimi Cassirerjevimi teksti iz tega »korpusa«) – toda ti zapiski so preveč fragmentarni in nedokončani, da bi lahko zares zaokrožili in sklenili Cassirerjevo véliko delo o simbolnih formah. Nekateri razlagalci domnevajo, da je Cassirer snoval IV. knjigo *FSF* zlasti zato, da bi v svojo »fenomenologijo« simbolnih form obširneje vključil umetnost, navezujoč se na vlogo in pomen umetnosti v Kantovi *Kritiki razsodne moči*, saj Cassirer tudi sicer v svoji trilogiji večkrat omenja umetnost poleg jezika, mita in znanosti kot eno izmed glavnih simbolnih praks – in bi tako zapolnil očitno vrzel v zgradbi *FSF*, ki je razvidna tudi iz *Eseja o človeku* (1944), kjer ima umetnost ustrezno mesto. Cassirerjevo filozofijo umetnosti je pozneje razvila Susanne Langer (gl. Krois & Verene, 1996: xxii isl.).

O tem, zakaj Cassirer ni dokončal IV. knjige *FSF* – v kateri naj bi se, med drugim, kritično spopadel s sodobnimi filozofskimi tokovi (z različnimi smermi filozofije življenja, pa s fenomenologijo, eksistencializmom, najbrž tudi z logičnim pozitivizmom kot obliko sodobnega empirizma) – potem takem obstajajo različne domneve (gl. Verene, 1998; Friedman, 2000 idr.): največkrat se navaja Cassirerjeva prezaposlenost z drugimi deli, odhod v emigracijo, včasih tudi to, da je »razporedil« gradivo za predvideno IV. knjigo *FSF* po svojih drugih knjigah, ga deloma vnesel v ravno tako nedokončano in posthumno izšlo četrto knjigo *Problema spoznanja v novejši filozofiji in znanosti: od Heglove smrti do dandanes* (rokopis 1940, delo izšlo 1950 v angl. in 1957 v nem.). Med bolj vsebinskimi oziroma teoretskimi razlogi nedokončanosti *FSF* pa sodobni komentatorji največkrat navajajo domnevo, da je Cassirer še leta po izidu trilogije iskal odgovor na vprašanje *ontološke* utemeljitve simbolnih form, pri čemer naj bi poskušal povezati novokantovski kritični oziroma transcendentalni idealizem s takrat prevladujočo »filozofijo življenja« (namreč v širšem pomenu, vključno z eksistencializmom), ki ga je v marsičem pritegovala, kot je razvidno tudi iz njegovih zapiskov o »duhu in življenju« (*Geist und Leben*) ter o iskanju »temeljnih fenomenov« (*Basisphänomena*), objavljenih v IV. knjigi *FSF*.

Pojem simbolne forme

K navedenim razlogom nedokončanosti *FSF* pa v tem prispevku dodajamo domnevo, da je sam pojem simbolne forme, ki je v Cassirerjevi filozofiji nedvomno ključnega pomena, vstopil v njegovo mišljenje nekako »sponta-

no«, skoraj »nepričakovano«, sprva predvsem kot iskriva domislica, ki se mu je porodila *per analogiam* z Einsteinovim pojmom *invariantnosti* v relativnostni teoriji, tj. z načelom, ki povezuje *različne* referenčne okvire z *istimi* (fizikalnimi) zakonitostmi – in ta analogija je, kot kaže, Cassirerja tako prevzela, da jo je iz naravoslovja razširil v filozofijo in humanistiko, kjer je pojem simbolne forme, ki spoznavno zbira in obenem raz-ločuje človeške simbolne prakse, postal osrednja teoretska postavka. Toda pojem simbolne forme kljub svoji izjemni prodornosti in nespornemu pomenu za povezovanje naravoslovnih in humanističnih (oz. kulturoloških) znanosti vse do konca III. knjige *FSF* ni bil povsem jasno artikuliran, niti dovolj sistemsko povezan s Cassirerjevim izhodiščnim in glavnim filozofskim okvirom, namreč z novokantovskim transcendentálnim idealizmom.¹ Ob tem pa bi rad poudaril, da ta ugotovitev ne pomeni kakega mojega kritičnega očitka Cassirerju, prej nasprotno, saj gre za zelo zanimivo in daljnosežno iskanje resnično *novega* filozofskega mišljenja, ki naj bi preseglo omejitve in težave klasičnega kantovstva in nasploh idealizma ter povežalo transcendentalizem s filozofijo jezika, simbolov, mitov, z »intuitivnim«, predteoretskim dojemanjem prostora in časa, števila in reda, vzročnosti in zavesti – to prizadevanje pa mi je tudi osebno kot filozofu blizu. Glavni namen tega prispevka je torej *premislek o pojmu simbolne forme*, o pojmu, ki je pri Cassirerju v splošnem težko določljiv (še posebej za analitično usmerjeno mišljenje), saj se zdi nekako »izmuzljiv«, vendar ne zaradi kake zgolj subjektivne pomanjkljivosti avtorja *FSF*, ampak zaradi temeljne novosti in velikih povezovalnih možnosti, ki jih ta pojem vnaša v filozofijo in znanost. Pojme takšnega »formata« je zaradi njihove temeljnosti in splošnosti težko ali celo nemogoče enoznačno definicijsko opredeliti – kljub temu pa poskušajmo ob nekaterih navedkih iz *FSF* znova premisliti, kaj je Cassirer pravzaprav mislil s svojimi »simbolnimi formami«.

Cassirer začenja trilogijo *FSF* z dokaj obsežnim uvodom (»Uvod in predstavitev problema«), katerega prvi razdelek ima naslov »Pojem simbolne forme in sistem simbolnih form«, kjer prevladujejo zgodovinske navezave, od Platona do Kanta in Hegla, pri čemer se navezuje seveda predvsem na Kanta in naznanja, da z novo-kantovsko filozofijo simbolnih form »kritika uma postane kritika kulture, ki poskuša razumeti in pokazati, kako vsaka kulturna vsebina, če je kaj več kot zgolj izolirana vsebina, torej če je zasno-

¹ V tem kontekstu je zanimiv tudi podatek, da je Cassirer naslovil svojo trilogijo *Filozofija simbolnih form* šele aprila 1923, tik pred izidom I. knjige, ko je bil rokopis že pri založniku Brunu Cassirerju, avtorjevemu bratrancu; prejšnji naslov trilogije pa je bil *Fenomenologija spoznanja*, tako kot je v končni redakciji naslovljena III. knjiga (gl. Krois & Verene, 1996: xv–xvii).

vana v univerzalnem načelu forme, predpostavlja izvorno dejanje človeškega duha« (Cassirer, *FSF/I*, 80). V tej Cassirerjevi programski maksimi sta jedrnato izraženi obe njegovi glavni metodološki načeli pri razvijanju »kritike kulture«, to sta univerzalizem *forme* in »spontanost« *duha* – vendar v tem uvodnem razdelku kljub obetajočemu naslovu ne zvemo še nič določnega o sami *simbolni* formi, Cassirer le induktivno začrta obzorje simbolnih form, tako da navede »poti, po katerih duh napreduje k svoji objektivizaciji, tj. k samo-razodevanju« (*ibid.*, 78): jezik, mit, religijo, umetnost in znanost. V naslednjem razdelku, ko piše o »univerzalni funkciji simbola« in o »problemu pomena«, je glede opredelitve simbola (in razločitve le-tega od zgolj znaka ali znamenja) nekoliko bolj določen, ko v kontekstu polemike proti tradicionalnemu senzualizmu oziroma empirizmu pravi, da je »svet simbolov [...] po svoji notranji naravi še popolnoma čuten, vendar že razodeva oblikovano (formirano) čutnost, tj. čutnost, ki jo prežema duh« (*ibid.*, 87); s temi besedami Cassirer napoveduje eno svojih osrednjih misli v *FSF*, »simbolno pregnanost«, tj. vesplošno »vtisnjenost« simbolnega in obenem duhovnega v vsaki čutni danosti – pri čemer poudarja, da »tu [v simbolnem svetu] nimamo več opravka s preprosto danim in prisotnim čutnim svetom, ampak s sistemom različnih čutnih dejavnikov, ki so ustvarjeni z neko formo svobodne kreacije« (*ibid.*).

S takšnim razumevanjem simbola se Cassirer uvršča med tiste mislece 20. stoletja (npr. Tillich, Jung, Jaspers, Ricoeur idr.), ki, vsak na svoj način, pojmujejo simbol kot *most*, vez med čutnim in miselnim ali duhovnim svetom, kot znak s »presežkom«, ki je vselej, včasih bolj, drugič manj »numinosen« – kajti »v vsakem jezikovnem 'znaku', v vsaki mitični ali umetniški 'podobi' je duhovna vsebina, ki presega celotno sfero čutnosti, izražena v čutni obliki, v nečem vidnem, slišnem ali otipljivem« (*FSF/I*, 106). V tem, s tradicionalnega stališča »platoniskem« pojmovanju simbola (*cf.* Gombrich, 1990), je bistven poudarek na *presežni celoti*, ki jo simbol »označuje«, bolje rečeno »priklicuje« – kot ugotavlja o Cassirerjevem razumevanju simbola tudi Charles W. Hendel, pisec obsežnega uvoda v »standardni« angleški prevod *FSF* (ki ga navajamo tudi v pričujočem članku): »Vsak simbol jemlje svoj pomen iz celote izkustva, ki jo na svoj način predstavlja« (Hendel, v *FSF/I*, 51). Poudarek je na presežnosti in aktivnosti duha, na »spontanosti« zavesti, ki se razvija in spoznava samo sebe »skozi« jezik, v »zrcalu« simbolov, saj »funkcija jezika ni le v tem, da *ponavlja* definicije in distinkcije, ki bi bile že prisotne v duhu, ampak da jih oblikuje in nam jih naredi dojemljive« (*ibid.*, 107). Spoznanje, da ima *jezik* kot kompleksen in notranje raznolik sistem simbolov (od naravnega jezika, prek mita in umetnosti do znanosti) *konstitutivno* vlogo pri razvoju zavesti in obenem pri oblikovanju predmetnosti, je

pri Cassirerju odločilen korak naprej od tradicionalnega kantovstva in tudi novokantovstva, iz katerega je izšel (predvsem iz filozofije Hermanna Cohena, njegovega učitelja v Marburgu). Cassirer znova in znova ter v različnih kontekstih poudarja: »Mit in umetnost, jezik in znanost, so v tem smislu konfiguracije *k* bivanju [‘napram’ bivanju]: niso le preproste kopije neke že obstoječe realnosti, ampak so glavne smeri duhovnega gibanja, tistega idealnega procesa, s katerim se realnost konstituira za nas kot ena in mnoga – kot različnost oblik (form), ki jih nazadnje povezuje enotnost pomena« (*ibid.*). Enotnost *pomena* je utemeljena v *duhu*, v kantovski »sintetični enosti« zavesti, obenem pa je pri Cassirerju močno prisotna heglovska misel o *razvoju* duha »skozi« vse bolj razvite simbolne forme (o tem še pozneje). – Kljub takšni prodorni in miselno ustvarjalni zamejitvi obzorja filozofije simbolnih form pa Cassirer niti v uvodu niti pozneje v *FSF* ne poda kake eksplicitne definicije simbolne forme, ampak se ta ključni pojem opredeljuje postopoma, kontekstualno, implicitno, podobno kot »prvotni« pojmi v aksiomskih sistemih, o katerih tudi piše v III. knjigi trilogije. V samem *Uvodu* pa se Cassirer še najbolj približa opredelitvi simbolne forme, ko pravi: »Vsaka nova ‘simbolna forma’ – ne samo v pojmovnem svetu znanstvenega spoznanja, ampak tudi v intuitivnem svetu umetnosti, mita in [naravnega] jezika – konstituira, kot je rekel Goethe, ‘sintezo sveta in duha’, razkritje, poslano od znotraj navzen, ki nam resnično zagotavlja, da sta oba izvorno eno« (*ibid.*, 111).

Simbolne forme v naravnem jeziku

V I. knjigi *FSF* z naslovom *Jezik* Cassirer raziskuje naravni jezik kot osnovo in izhodišče filozofije simbolnih form: tematika te razprave je zastavljena z vprašanjem, kako se glavne oblike spoznanja, ki se v svoji pojmovni jasnosti artikulirajo šele v znanstvenem spoznanju, sprva razvijajo v naravnem jeziku oziroma v *različnih* naravnih jezikih (Cassirer tu navaja precej gradiva s področja primerjalnega jezikoslovja in na nekem mestu, v zvezi z dvojino, omenja tudi našega Miklošiča (*FSF*/I, 244, v op.)). V uvodnem poglavju pod naslovom »Fenomenologija lingvistične forme« – izraz ‘fenomenologija’ tako tu kakor tudi drugje uporablja v zgodovinskem, heglovskem pomenu – panoramsko predstavi zgodovino filozofije jezika, od Platona do Herderja in Humboldta in nekaterih (dandanes manj znanih) svojih sodobnikov, ob koncu tega poglavja pa prvič v tej knjigi eksplicitno govori o »simbolnih formah«, ko se naveže na pojem »duhovne izrazne forme« v razpravi Karla Vosslerja (1904) o estetiki Benedetto Croceja; Cassirer posploši Vosslerjevo pojmovanje estetike kot vede o čutnosti na druga področja človeške simbol-

ne dejavnosti, v tem kontekstu predvsem na (naravni) jezik, in s tem utemeljuje svoje iskanje simbolnih form na tem področju, spet pa ne opredeli samega pojma simbolne forme (gl. *FSF/I*, 175).

V osrednjem delu knjige Cassirer analizira vlogo in pomen jezika za formiranje občutja, »intuicije« in pojmovnega razumevanja prostora, časa, števila, jaza, obćih pojmov in relacij. Kot ugotavlja strokovnjak za Cassirerja Michael Friedman se v naravnem jeziku najbolje izraža »reprezentacijska funkcija mišljenja« (Cassirer jo natančneje tematizira v III. knjigi), kajti naravni jezik je tisti medij, v katerem si najprej zgradimo intuitivni svet obćajnega čutnega zaznavanja, predvsem naše intuitivno dojetanje prostora in časa: »Kazalni zaimki (pozneje samostalniški členi) in glagolski časi v naravnem jeziku določajo položaje zaznanih predmetov v odnosu do spreminjajočega se prostorsko-časovnega položaja govorca (relativno glede na 'tu-in-zdaj'), tako da nastane enoten prostorsko-časovni red, v katerem ima vsak označen predmet svoj določeni odnos do govorca, do njegovega ali njegovega gledišća, do potencialnega dosega govorčevih aktivnosti. To pa nam omogoća razločevanje trajajoće stvari-substance od njenih spreminjajoćih se pojavljanj z različnih zornih kotov in ob različnih okolišćinah, tako da pridemo do nove, temeljne razlike med videzom in resničnostjo« (Friedman 2004, 6).

Poglejmo še dva primera konstitucije simbolnih form v naravnem jeziku iz I. knjige *FSF*. V *prvem* primeru gre za razvoj pojma števila: naravni jezik »pripravi« predteoretsko razumevanje števila kot izraza kvantitativne enakosti različnih množic konkretnih predmetov, a »čeprav jezik pripravi pot za te simbole [števila], ne more slediti tej poti do konca [...], saj jezik ne more napraviti odločilnega koraka, ki ga matematična misel zahteva za pojem števila« (Cassirer, *FSF/I*, 228); v naravnem jeziku namreć ni mogoće formulirati zakonitosti za čisto abstraktno zaporedje ekvivalenćnih množic (linearno urejenih glede na njihovo »moć«), tj. zakonitosti, ki jih strogo določajo šele aksiomi formalizirane aritmetike. V *drugem* primeru gre za vlogo in pomen svojilnih zaimkov pri oblikovanju »jaza« (zavedanja sebe): svojilni zaimki govorniku omogoćajo postopno razločevanje med »subjektivnim« in »objektivnim«, saj se »jaz [sprva] ne prepozna v svobodnem, izvirnem dejanju (aktu, 'deju'), ampak se prepozna, kot lahko rećemo, v podobi objekta, ki si ga prisvaja kot 'sebi lastnega'« (*ibid.*, 260). – Takšne razlage porajanja pojmovnih kategorij z razvojem naravnega jezika so vsekakor zanimive in so bile v času svojega nastanka tudi izvorne, vendar je treba kritiĉno dodati, da je Cassirerjev *Jezik*, tj. I. knjiga *FSF*, dandanes v primerjavi z II. in III. knjigo manj aktualen, saj ga je poznejši razvoj teoretskega jezikoslovja v 20. st. v marsiĉem že presegel.

Mitično mišljenje

Po mojem mnenju je z današnjega filozofskega in tudi širšega, recimo, kulturološkega stališča najbolj zanimiva in »živa« II. knjiga *FSF – Mitično mišljenje*. Cassirer v njej raziskuje razvoj in specifičnost simbolnih form v mitični zavesti, s posebnim poudarkom na mitičnem dojemljanju prostora in časa, števila, jaza, skupnosti idr.; zadnje poglavje te knjige »Dialektika mitične zavesti« pa je nekakšna skica za filozofijo religije, predvsem tematizacija njene razlike v odnosu do mitologije. Obilno gradivo in tudi motivacijo za filozofsko obravnavo mitične zavesti, za to, kot pravijo nekateri, filozofsko različico znamenite Frazerjeve *Zlate veje*, je Cassirer našel v Knjižnici kulturoloških znanosti, zbirki etnološkega, umetnostno-zgodovinskega idr. takrat še malo znanega gradiva, ki jo je ustanovil Aby Warburg v Hamburgu, kjer je Cassirer na univerzi dobil profesuro leta 1919 in tam predaval vse do odhoda iz Nemčije leta 1933. Cassirerja so pritegnile predvsem »prvotne« simbolne forme, ki jih zavest v svojem zgodovinskem (a tudi individualnem) razvoju oblikuje – in se obenem v njih spoznava – še *pred* vstopom v racionalno, znanstveno spoznanje; svojo nalogo je videl predvsem v tem, da s pomočjo analize teh prvotnejših simbolnih form prodre globlje v fenomenologijo spoznanja kot njegov véliki učitelj Kant, ki je svojo kritično misel preveč omejil na znanstveno spoznanje sveta, čeprav je v tretji *Kritiki* podal dragocena izhodišča za razširitev in poglobitev filozofije »novega idealizma«, kot (novo)kantovstvo razume Cassirer. Mitična zavest se zelo razlikuje od znanstvene, v njej še nista aktikulirana homogena prostor in čas, vzročnost se prepleta z magijo, del predstavlja celoto itd. – toda ob teh razlikah Cassirer vztrajno poudarja, da *mitična zavest ni zgolj predstopnja znanstvene*, ampak da ima svojo notranjo »logiko«, ki se ne izniči z nastankom racionalne logike in znanstvene zavesti, ampak se ohranja tudi v mišljenju razvitih kultur kot *drugačen*, vzporeden, v nekem smislu tudi resnično *prvotnejši* sloj simbolne artikulacije (čeprav je takšno stališče že znotraj same Cassirerjeve filozofije problematično, o čemer bomo govorili pozneje).

Knjiga *Mitično mišljenje* se začinja z odličnim zgodovinskim in metodološkim uvodom, v katerem se Cassirer izrazito navezuje na Schellingovo filozofijo mitologije: »Schelling v svoji filozofiji mitologije opušča načelo alegorije in se usmeri k temeljnemu problemu simbolne ekspresije. Alegorično interpretacijo mitičnega sveta zamenja s tavgatorično interpretacijo, tj., mitične figure vidi kot avtonomne konfiguracije človeškega duha, ki jih je treba razumeti od znotraj, tako da spoznamo način, s katerim privzemajo pomen in obliko« (*FSF/II*, 4). Cassirer, sledeč Schellingu, poudarja, da se filozofsko razumevanje mita začinja s spoznanjem, da ima mitično mišljenje

svoj lasten »način nujnosti« in »način realnosti«. Obenem je mitološki proces »teogoničen«: bogovi – v Schellingovem »monoteizmu« tudi sam najvišji Bog – se »porojevajo« v mitološki zavesti, pri čemer je »resnica na koncu tega procesa«, vendar je treba »že najstarejšo človeško zavest, do katere lahko sežemo, pojmovati kot božansko zavest, kot zavest Boga: v tem resničnem in specifičnem pomenu je človeška zavest takšna, da nima Boga zunaj sebe, ampak vsebuje – četudi [še] ne s spoznanjem in voljo, niti s svobodnim dejanjem domišljije, ampak prej po svoji lastni naravi – odnos do Boga v sebi« (*ibid.*, 7). Spontanost zavesti, ki se šele »poraja« v mitološkem procesu, je ontološki temelj tega gibanja, gre torej za dialektični idealizem, za postopno sámospoznavanje duha na njegovi zgodovinski in vesoljni poti: »Ravno zato, ker je mogoče razumeti in pojmovati kozmos zgolj skozi človeškega duha, torej skozi subjektiviteto, ima tisto, kar se sprva zdi povsem subjektivna vsebina mitologije, obenem tudi kozmični pomen« (*ibid.*, 9). Cassirer pri obravnavi mitične zavesti v precejšnji meri sledi Schellingu, je pa do njega deloma tudi kritičen, češ da Schellingov idealizem preveč »enoti« mnogoterost mitičnih simbolnih form – vendar se Cassirer v tej kritiki ne sklicuje na Hegla, tj. na tradicionalne heglavske očitke Schellingu o »noči, v kateri so ...«, ampak išče svojo pot razumevanja mita, ki naj bi bila »tretja pot« med idealizmom in empirizmom, torej kantovsko kritična analiza »med metafizično dedukcijo in psihološko indukcijo« (*ibid.*, 11). Ta pristop izhaja iz *funkcije* (kar je nasploh značilno za Cassirerjevo filozofijo), ne predpostavlja enosti, temveč jo v kritični analizi izpeljuje iz konkretnih zgodovinskih oz. empiričnih fenomenov (gl. *ibid.*, 13 isl.). Tu bi nas predaleč zapeljalo vprašanje, ali je tako pojmovana enost oziroma sinteza zavesti, ki jo Cassirer prevzema od Kanta in aplicira tudi na *zgodovinske* fenomene, med katerimi ima ravno mitologija eminentno mesto, sploh mogoča brez ontološko *predpostavljene* idealitete subjekta – zato to vprašanje zgolj zastavljamo za neki globlji in širši premislek o Cassirerjevi filozofiji, saj se nam zdi bistvenega pomena za presojo njegovega celotnega projekta filozofije simbolnih form, predvsem pa za odgovor na vprašanje, ali je Cassirer filozofsko »presegel« Schellinga in Hegla, ali pa s svojim prenovljenim (novo)kantovstvom vendarle ostaja znotraj njunega miselnega obzorja (namreč nekje med obema).

V pričujočem prispevku seveda tudi nimamo namena panoramsko predstaviti celotno vsebino *FSF*, saj se osredinjamo predvsem na pojem simbolne forme v tej trilogiji. Za ta namen smo izbrali tri pasuse iz *Mitičnega mišljenja*, ki so relevantni za Cassirerjevo pojmovanje simbolnih form. Že na začetku knjige poudarja dejavnost oz. »spontanost« zavesti pri konstituciji sveta s simbolnimi formami: »Eno izmed prvih in bistvenih spoznanj kritične filozofije je v tem, da predmeti niso 'dani' zavesti v nekakšnem togem, dovr-

šenem stanju, v svoji goli 'takšnosti', ampak da relacija reprezentacije predmeta predpostavlja samostojno, spontano dejavnost zavesti« (*FSF/II*, 29). Predmet ne obstaja pred in zunaj »sintetične enotnosti« zavesti, temveč je konstituiran hkrati z njo – to spoznanje je seveda filozofom znano kot klasični Kantov »kopernikanski obrat«, a Cassirer dodaja, da si v *FSF* »prizadeva, da bi ga razširil« (*ibid.*) na različna področja kulture, pri čemer se še posebej pozorno posveča mitskemu mišljenju. Tudi Michael Friedman ugotavlja, da »se filozofija simbolnih form najbolj razlikuje od tradicionalnih kantovskih in novokantovskih poskusov, ki poskušajo v enotnem filozofskem okviru zaobseči tako znanstvene kot neznanstvene načine mišljenja, ravno po tem, da poudarja pomen *primitivnejših* oblik prezentacije sveta, [... med katerimi] je ravno mitični pogled na svet tisti, ki je med vsemi na najbolj primitivni [tj. najbolj prvotni] ravni« (Friedman 2000, 100); »primitivnost« mitičnega mišljenja se tu seveda razume v pozitivnem pomenu kot »bazičnost«, »izvor-nost«, in to ne samo v historičnem, temveč tudi v epistemološkem smislu.

V drugem izbranem pasusu, ki ga najdemo na začetku zelo zanimivega poglavja »Jaz in duša« – v katerem potem sledi vse mogoče, med drugim v njem srečamo tudi egipčanska *ka* in *ba* (dve obliki posmrtnega duha-varuha), pa indijski *atman* in grški *dajmon* – Cassirer piše o simbolni formi naslednje: »Bistveni dosežek vsake simbolne forme je ravno v dejstvu, da ji ni vnaprej *dana* meja med jazom in realnostjo kot preeksistentna in vzpostavljena za vse čase, marveč mora ona sama vsakokrat ustvariti to mejo – in vsaka temeljna forma jo ustvarja na svoj, od drugih različen način« (*FSF/II*, 156). Drugače rečeno (nekaj vrstic poprej): »Oba dejavnika, 'notranjost' in 'zunanost', 'jaz' in 'realnost' sta medsebojno *določena* in razmejena zgolj v teh simbolnih formah in skozi njihovo posredovanje« (*ibid.*). Simbolne forme so potemtakem edina »prava«, spoznanju dostopna realnost (tj., tradicionalno kantovsko rečeno, »svet fenomenov«), v kateri se medsebojno posredujeta in artikulirata oba »skrajna« člena ontološke dvojnosti-v-enosti, ki pa sta – če ju pojmuje ločeno – zgolj teoretski abstrakciji: »jaz« in »svet«, subjekt in objekt. Ali še drugače rečeno: simbolne forme niso ne znotraj ne zunaj, temveč »nekje vmes«, ta vmesnost pa ustvarja »notranjost« in »zunanost«, le-ti šele omogoča.

Če bi imeli za naš prispevek več prostora in časa, bi lahko obširneje premišljevali še o tretjem izbranem pasusu iz *Mitičnega mišljenja*, v katerem Cassirer zanimivo razpravlja o vlogi orodja za raz-ločitev zavesti od sveta (*FSF/II*, 214 isl.): iz človeške dejavnosti, lahko bi rekli tudi »veščine« (gr. *techné*), se artikulirajo razlike, obenem pa že v najbolj »primitivni« tehniki deluje analogna »simbolna funkcija« kot v mitičnem mišljenju, v kateri in po kateri se izraža »spontanost duha«, ki sebe sprva še ne prepoznava, kajti

sámospoznanje je dolg in zapleten zgodovinski (a tudi individualni) proces (gl. *ibid.*, 217). Pri tej lucidni razlagi raz-ločitve subjekta in objekta, v kateri imajo bistveno funkcijo simbolne forme kot »orodja« duha, pa vendarle ostane odprto ključno tisto ontološko vprašanje, ki smo ga v malce drugačnem kontekstu zastavili že prej: zakaj oz. od kod, iz katerega »temelja« se simbolne forme »spontano« razvijajo? Mar jih ustvarja sam »duh«? Cassirer o duhu (*Geist*) veliko govori, od uvoda do zadnjega stavka svoje trilogije. In če je odgovor na vprašanje, ali duh ustvarja simbolne forme, pritrديلen, smo znova zelo blizu Heglu in/ali Schellingu; če pa je odgovor nikalen, bi bilo najbrž treba pojasniti, kaj je tisti *Basisphänomen* (kot se sprašuje Cassirer v načrtovani IV. knjigi *FSF*), ki je ontološko *pred* duhom – mar je to »življenje«? – toda, če je tako, kdaj in kako se v zgodovinskem razvoju simbolnih form »porodi« zavest iz nezavedajoče se »spontanosti« duha?

Fenomenologija spoznanja

III. knjiga *FSF* z naslovom *Fenomenologija spoznanja* je najobširnejši in najbolj sistematični del trilogije. Cassirer razlikuje tri glavne načine in/ali funkcije spoznanja ter obenem simbolnih form: ekspresivno, reprezentativno in signifikativno.² 1.) Vse spoznanje, pravzaprav celotna kultura, izvira iz »fenomena ekspresije« oziroma iz »izrazne funkcije« zavesti: na ravni ekspresije (*Ausdruck*) je objekt neposredno 'občuten'; simbolne forme, na primer vračev ples za dež, »izražajo« čustveno dožemanje sveta, ki mu ustreza mitično mišljenje, pri katerem vsi segmenti realnosti »izražajo« (človeška) čustva: strela (Zevsovo) jezo, drevo (Dafnino) hrepenenje ipd.; simbol in simbolizirano še nista jasno razločena: plesalec, ki si nadene masko boga tudi *je* bog. 2.) Z razvojem jezika se razvije »reprezentativna funkcija« zavesti – *nota bene*, v III. knjigi *FSF*, kakor tudi v poznejšem *Eseju o človeku* nastopa (naravni) jezik *po* mitu, torej v drugačnem vrstnem redu (in pravzaprav bolj smiselno) kot v celostni zgradbi trilogije – tj. način spoznavanja, ki temelji na »re-prezentaciji« (*Darstellung*, pred-stavitvi v izvornem pomenu) zdaj že »objektivne« realnosti; na tej ravni se oblikuje »intuitivno« razumevanje prostora, časa, števila, jaza, razredov in relacij; simbol in simbolizirano sta razločena, oblikuje se »predmetni svet«. 3.) Najpopolnejši (*sic!*) način

² Namenoma ohranjam tujke, sledeč angleškemu prevodu (*expressive, representative, significative function*), kajti Cassirerjeve izvirne nemške izraze *Ausdrucksfunktion*, *Darstellungsfunktion* in *Bedeutungsfunktion* je težko ustrezno prevesti v slovenščino; če bi rekli »izrazna«, »predstavna« in »označevalna« funkcija, bi bili ti prevedki zavajajoči zaradi svojih že ustaljenih pomenov, ki pa so drugačni kot pri Cassirerju.

spoznavanja oziroma najvišja stopnja v razvoju simbolnih form pa se postopoma razvije s »signifikativno funkcijo« zavesti, ki spoznava čisti »pomen« (*Bedeutung*) simbolov v matematiki, logiki in eksaktni znanosti.³

Cassirer je imel *Fenomenologijo spoznanja* za vrh svojega filozofskega sistema, v katerem je s filozofsko metodologijo simbolnih form poskušal združiti naravoslovje in kulturoslovje, toda ta cilj mu je uspelo uresničiti samo deloma, kajti iz formalne zgradbe, predvsem pa iz vsebine celotne trilogije *FSF*, zlasti pa iz III. knjige, je razvidno, da se na vrhu spoznavne poti (pa tudi že prej, na poti sami) spoznavna tehnika prevesi na stran *eksaktnih* znanosti, predvsem matematike. Sklepni poglavji te knjige, v katerih Cassirer obravnava matematično predmetnost in osnove znanstvenega spoznanja, sta po moji presoji tudi najboljši poglavji v tem mestoma preveč formalističnem filozofskem sestavu, v katerem – če ga primerjamo s skrajno domišljeno arhitektoniko Kantove *Kritike čistega uma* ali Heglove *Fenomenologije duha* – bralcu niso povsem jasni in razvidni razlogi za posamezne postavke, niti *raison d'être* nekaterih tematskih blokov (npr. obširnega, v marsičem sicer zanimivega poglavja o »patologiji simbolne zavesti«). Po skoraj petstotih straneh *Fenomenologije spoznanja* nam ostaja vtis, da je to ambiciozno delo ponekod preveč razvlečeno, drugod preobloženo z nepotrebnimi digresijami, obenem pa nedokončano v svoji glavni intenci: utemeljiti *enotnost* spoznanja v vsej njegovi *raznolikosti*, zlasti povezavo med spoznanjem narave in kulture, kajti Cassirerjeva kritična filozofija, ki naj bi *iz sebe* zagotavljala to enotnost, jo kantovsko »deducirala« iz simbolnih form, si jo pravzaprav bolj »sposoja« iz tradicionalne *mathesis universalis*, navezujoč se na dosežke sodobne logike in matematike, kot da bi jo izpeljala iz svojih lastnih temeljev, iz *uma* in/ali *duha*. Zadnji stavek *Fenomenologije spoznanja* in s tem tudi celotne trilogije se glasi: »V vsem tem gibanju znanstveno spoznanje potrjuje in izpolnjuje, v svoji lastni sferi, *univerzalni strukturni zakon človeškega duha*. Bolj ko se [spoznanje] usmerja k sebi, jasneje dojema lastno naravo in hotenje, jasnejši postaja dejavnik, po katerem se razlikuje od vseh drugih oblik razumevanja sveta, kakor tudi *pomen*, ki ga z njimi povezuje« (*FSF/III*, 479, poudaril M. U.). Vse do konca *Filozofije simbolnih form* ostaja nedorečeno, kdo ali kaj ta *duh*, ki vodi spoznanje in ga privede vse do najvišje znanosti, matematike, kateri daje *pomen*, sploh jè – Heglov *Geist* ali Kantov *Vernunft* ali morda celo platonski *Logos*?

Toda vrnimo se k našemu glavnemu vprašanju, opredelitvi pojma simbolne forme. Cassirer že v kratkem predgovoru k III. knjigi *FSF* izrazi svoj namen, da želi razširiti (novo)kantovsko epistemologijo na »predteoretska«

³ Pri orisu treh stopenj spoznavanja sem si pomagal tudi z (Verene, 1998).

področja percepcije in »intuicije«; v daljšem tematskem uvodu pa ta namen podrobneje eksplicira, češ da je treba zastaviti Kantovo transcendentalno vprašanje na »obsežnejši« način: »Filozofija simbolnih form se ne ukvarja samo, niti primarno, s čistim znanstvenim, eksaktnim pojmovanjem sveta; ukvarja se z vsemi formami, ki jih človek privzema pri razumevanju sveta. Poskuša razumeti te forme v njihovi različnosti, v njihovi celovitosti [... namreč tako, da je] način njene artikulacije odvisen predvsem od specifičnih strukturnih načel, ki delujejo in prevladujejo v vsaki posamezni sferi. [...] Gre za] uvid 'polidimenzionalnosti' kulturnega sveta« (*FSF/III*, 13). Pri tem obetavnem cilju pa ostaja odprto vprašanje strukture oziroma urejenosti te »mnogorazsežnosti« simbolnih form: ali je razsrediščeno policentrična ali kljub vsemu hierarhična? (K temu se vrnemo v zadnjem razdelku te razprave.)

Z metodološkega vidika je zanimiva tudi Cassirerjeva primerjava s sodobno fenomenologijo, za katero izbere delo Maxa Schelerja *Bistvo in forme občutja simpatije* (1923): razliko med svojo filozofijo simbolnih form in Schelerjevim fenomenološkim pristopom vidi v tem, da slednji izhaja iz evidentne danosti zavesti jaza, medtem ko on sam to zavest šele izpeljuje iz razvoja (bolje rečeno, »skozi« razvoj) simbolnih form (gl. *FSF/III*, 89). Cassirer, sledeč Schellingu in/ali Heglu, spet in spet poudarja, da zavestni subjekt ni že vnaprej, od nekdanj »dan«, ampak da se »porojeva« v zgodovinskem razvoju simbolnih form (*ibid.*, 90–91). Smisel »simbolne pregnance« (nem. glagol *prägen* pomeni: vtisniti, kovati, ustvariti) je v obojesmerni konstituciji duha in narave, subjekta in objekta. »S simbolno pregnanco mislimo način, po katerem percepcija kot čutno izkustvo obenem vsebuje neki nenazoren pomen, katerega neposredno in konkretno reprezentira« (*ibid.*, 202), drugače povedano, »percepcija sama s svojo lastno imanentno organizacijo prevzema neke vrste duhovno artikulacijo. [...] Simbolni proces je kakor enovit tok življenja in misli, ki teče skozi zavest in s tem tokom ustvarja različnost in povezanost, bogastvo, kontinuiteto in stalnost zavesti« (*ibid.*). – In tudi v predzadnjem poglavju *Fenomenologije spoznanja*, kjer Cassirer razpravlja o matematični predmetnosti, poudarja, da »v teku naše raziskave znova in znova ugotavljamo, da resničen in pristen pojem simbolnega ne ustreza tradicionalnim metafizičnim klasifikacijam in dualizmom, temveč jih presega. Simbolno nikoli ne pripada sferi imanence, niti transcendence; njegova vrednost je ravno v tem, da presega to nasprotje, ki se poraja iz metafizične teorije o dveh svetovih. [Simbolno] ni niti eno niti drugo, temveč predstavlja 'eno v drugem' in 'drugo v enem'.« (*Ibid.*, 383)

Simbol razdvaja in obenem združuje. Navsezadnje tudi sama beseda 'simbol', po grško *symbolon*, etimološko pomeni neko dogovorjeno zname-

nje, na primer na dvoje prelomljen predmet, s pomočjo katerega sta se znova prepoznala dva dolgo ločena človeka (iz glagola *ymbállo*: skupaj postavim, sklopim, dob. »skupaj mečem«). Analitično lahko sicer razlikujemo simbol od »zgolj« znaka, vendar je za Cassirerja *in ultima analysi* prav vsak znak že tudi simbol, tj., vsak znak kot neka empirična danost že nosi v sebi »simbolno pregnanco«, v vsakem je že prisotna celovitost duha, četudi le implicitno oziroma formalno. »Filozofija simbolnih form nam vsepovsod kaže, da 'znak' ni nikoli zgolj prigodno in zunanje oblačilo misli, ampak da uporaba znaka predstavlja osnovno usmerjenost in formo same misli« (*FSF/III*, 410).

Poskus »definicije« simbolnih form

S pogledom, ki se ozira nazaj čez vso kompleksno raznolikost simbolnih form, jih zdaj vendarle poskusimo definirati v njihovi istovetnosti – četudi ne moremo enoznačno določiti njihovega bistva, ampak bolj opisati domene in funkcije njihovega delovanja. Torej:

Simbolne forme so strukture simbolov (»presežnih« znakov), ki oblikujejo in usmerjajo različne človeške duhovne in materialne dejavnosti (od mita in jezikovne komunikacije prek religije in umetnosti do znanstveno-matematičnega spoznanja), ter s tem konstituirajo naš svet v prepletu narave in kulture kot enotno izkustvo, katerega enotnost temelji v sintezi zavesti, ki pa se sama razvija in spoznava v njih oziroma »skoznje«; simbolne forme so torej vezi med notranjim in zunanjim svetom, ki povezujejo podobe s pojmi, čutnost z razumom in umom ter vzpostavljajo vzajemen odnos med subjektom in objektom, med transcenco in imanenco, so drugo-v-enem in eno-v-drugem.

(Seveda ne mislimo, da smo s to »definicijo«, bolje rečeno, s to »deskripcijo« povedali o simbolnih formah kaj več ali bolj jasno kot sam Cassirer v svoji veliki trilogiji – poskusili smo le malce urediti naše razumevanje tega kompleksnega pojma, ki pa ga niti ne smemo prehitro razumeti ...)

Einsteinov pojem invariantnosti in Cassirerjeve simbolne forme

Vrnimo se zdaj k izvoru Cassirerjevega pojma simbolne forme. S filozofskega stališča je imel pri nastanku tega pojma pomembno vlogo Kantov pojem »transcendentalne sheme«, ki povezuje kategorije razuma s čutnostjo, tj. z obema oblikama čistega čutnega zrenja, prostorom in časom. O tem zanimivo piše tudi Charles W. Hendel v uvodu k *FSF*, ki sklene razdelek

»Schema, to je [prava] stvar« z ugotovitvijo: »Torej ni dvoma, da je domišljijo Ernsta Cassirerja zelo buril pojem sheme. Če ga drugi pomembni premisleki ne bi bili privedli do izvirnejše teme in naslova njegovega dela, bi bil morda predstavil svojo lastno filozofijo kot razširitev nauka o [Kantovi] shemi, kajti le-ta je očitno stopnja v njegovem mišljenju na poti k pojmu 'simbolne forme'« (Hendel, v *FSF/I*, 15). Podrobnejša analiza odnosa med Kantovo shemo in Cassirerjevo simbolno formo bi zahtevala novo razpravo, v pričujoči pa si rajši malce pobliže oglejmo Cassirerjev najpomembnejši drugi »pomembni premislek« pri nastanku njegovega ključnega pojma – premislek o Einsteinovi relativnostni teoriji in njenem glavnem načelu, tj. »načelu invariantnosti« (v posebni teoriji relativnosti), oziroma »načelu splošne kovariantnosti« (v splošni teoriji relativnosti).⁴ Omenili smo že, da se je Cassirerju porodila domislica, da svojo filozofijo zbere okrog pojma simbolne forme, med drugim tudi zaradi njegovega intenzivnega ukvarjanja z Einsteinovo relativnostno teorijo, zlasti z načelom invariantnosti, ki pravi, poenostavljeno rečeno, da v *različnih* referenčnih okvirih veljajo *iste* (invariantne) fizikalne zakonitosti.⁵

Cassirer je v relativističnem načelu invariantnosti videl izraz dokončnega primata kantovsko razumljene forme nad nereflektirano empirično stvarnostjo, izraz transcendentalnosti prostora in časa, pa tudi razumskih kategorij (vzročnosti idr.), s katerimi zavest »konstituiraa« naravo. Skratka, Einsteinova fizikalna relativnost s svojo zakonsko invariantnostjo naj bi bila prepričljiv argument za kantovski transcendentalizem (čeprav sam Einstein ni bil ravno navdušen nad takšnim sklepom). Cassirerjeve »simbolne forme« naj bi v svoji sintetični enotnosti, ki izvira iz zavesti in/ali duha, izražale razširjeno načelo formalne invariantnosti, veljavno tudi za kulturne in zgodovinske dejavnosti.

⁴ Terminološka razlika invariantnost / kovariantnost v sami relativnostni teoriji izraža dejstvo, da »načelo splošne *kovariantnosti*« v Einsteinovi splošni teoriji relativnosti (1915–16) vendarle ni zgolj preprosta razširitev posebne teorije relativnosti (1905–7), namreč enostavna posplošitev njenega osnovnega »načela relativnosti«, ki postulira *invariantnost* naravnih zakonov (pred vsemi drugimi tudi »zakona o invariantni svetlobni hitrosti«, pa tudi invariantnost intervalov v Minkowskijevi metriki med dogodki v štirirazsežnem kontinuumu prostora-časa glede na Lorentzove transformacije), kajti Einsteinove splošne »enačbe polja« vnašajo konceptualno vsaj deloma novo razumevanje prostora-časa, ki presega redukcijo prostora-časa zgolj na metrične koordinate v posebni teoriji relativnosti. V številnih razpravah o relativnostni teoriji, tako fizikalnih kot filozofskih, se polemično govori o tej distinkciji, ki pa jo v našem kontekstu, ker gre zgolj za *analogijo* med osnovnima pojmovoma pri Einsteinu in Cassirerju, lahko pustimo ob strani in v nadaljevanju govorimo le o *invariantnosti*.

⁵ Znano je, da je sam Einstein nekaj let po svojem velikem uspehu s splošno teorijo relativnosti zaradi pogostih nesporazumov v širši javnosti (češ da trdi, da je »vse relativno« ipd.) predlagal za svojo teorijo primernejše ime: »teorija invariantnosti«, seveda pa je bilo za takšno preimenovanje že prepozno.

vinske fenomene, in to v vsej njihovi vsebinski raznolikosti, še več, prav v njej oziroma »skoznjo« – analogno kakor splošna relativnost s svojimi enačbami formalno zaobsega metrično in topološko različne prostorsko-časovne mnogoterosti. Zato ni naključje, da najdemo eno najbolj zgodnjih Cassirerjevih omemb »splošne filozofije simbolnih form« v njegovi razpravi o Einsteinovi relativnostni teoriji (1921), kjer je, kot ugotavlja Michael Friedmann, celota vseh možnih simbolnih form v svoji mnogoterosti (mit, jezik, religija, umetnost, znanost) pojmovana *per analogiam* s splošnim načelom relativnosti, po katerem so »vsi možni referenčni okviri in koordinatni sistemi enako dobre reprezentacije fizikalne realnosti« (Friedmann 2000, 98). Ta analogija je vsekakor zanimiva, ostaja pa vprašanje, ali tako pojmovana epistemološka »relativnost« simbolnih form pri Cassirerju res vzdrži bolj kritično presojo. Mar niso nekatere simbolne forme vendarle spoznavno višje kot druge?

Cassirerjeva razprava *K Einsteinovi relativnostni teoriji*, s podnaslovom *Spoznavnoteoretska razmišljanja (Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen, 1921)*, je ena izmed prvih obsežnejših filozofskih razprav o relativnostni teoriji in ostaja še dandanes, kljub sporni in večkrat kritizirani Cassirerjevi transcendentalni razlagi nove fizike (z njim sta polemizirala tudi Moritz Schlick in Rudolf Carnap) – ali pa ravno zaradi takšne razlage – ena izmed najboljših filozofskih interpretacij Einsteina. Izhodišče razprave je Cassirerjevo prepričanje, da relativnostna teorija odvzema prostoru-času vso fizično predmetnost (to misel je bolj eksplicitno kot Einstein izrazil Hermann Minkowski, 1907, ob formulaciji relativistične metrike, ki se po njem imenuje), iz česar Cassirer sklepa, da se je relativnostna teorija bistveno bolj kot klasična fizika približala kantovskemu transcendentalizmu. Ključen za njuno bližino pa je pojem invariantnosti, ki omogoča preseganje tako naivnega realizma kot mehanicizma: »Pravi cilj znanosti ni mehanicizem, ampak enotnost – tako je vodilno maksimo moderne fizike formuliral že Henri Poincaré« (Cassirer 1921, 34). Temeljna enotnost je v invariantnosti zakonov, v njihovi formi: »Dejansko se dá se pokazati, da se mora obča misel invariantnosti in enoznačnosti določenih vrednosti, ki jo teorija relativnosti postavlja na najvišje mesto, v neki formi ponoviti v vsaki teoriji narave, ker ta misel pripada logičnemu in spoznavnoteoretskemu temelju takšne teorije« (*ibid.*, 45). Ta epistemološki temelj pa ima v transcendentalni filozofiji tudi bistvene ontološke implikacije, v katerih se transcendentalizem in relativnostna fizika prav tako ujemata: »Splošna teorija relativnosti se odreka temu, da bi 'predmet' fizike določila s kakimi čutno-slikovnimi lastnostmi, kakršne se kažejo v predstavi, temveč ga določa izključno prek enotnosti naravnih zakonov. [...] Relativnostna teorija postavlja ta pojem [predmeta] ne več v neki slikovni formi [*Bildform*], temveč ga kot fizikalna teorija postavlja

v formi enačb in sistemov enačb, ki so kovariantne glede na poljubne substitucije. Relativizacija, ki je s tem dosežena, je sama čiste logične in matematične narave. Z njo je predmet fizike seveda določen kot 'predmet v pojavu'; toda *ta* pojav [*Erscheinung*] nima več v sebi nobene subjektivne samovolje, niti subjektivnega naključja. Kajti idealiteta spoznavnih form in pogojev, na katerih fizika kot znanost stoji, zagotavlja in utemeljuje obenem tudi empirično realnost vsega tistega, kar fizika postavlja kot 'dejstvo' in imenuje za objektivno veljavno.« (*Ibid.*, 56-57).

Glavna težava pri tem domnevnem zbližanju relativnostne teorije in (novo)kantovskega transcendentalizma pa je seveda v tem, da v Kantovi transcendentalni estetiki nastopata prostor in čas kot *apriorni* formi »čistega zora« (*die reine Anschauung*), pri čemer je bilo za Kanta nesporno, da je v njuno čisto formo, znotraj domene sintetično-apriornega zora, vključena tudi njuna *metrika*, tj. evklidska geometrija prostora in linearna homogenost časa, to pa je seveda v direktnem nasprotju z Einsteinovo splošno teorijo relativnosti. V tej teoriji je izbor geometrijske metrike za opis nekega fizikalnega sestava načeloma konvencionalen, in to prav zaradi obeh (medsebojno povezanih) temeljnih načel splošne teorije relativnosti, načela »ekvivalenčnosti« in načela »splošne kovariantnosti«; in če v skladu s tradicijo in intuicijo smatramo evklidsko geometrijo za »ravno«, »izhodiščno«, je za vsak posamezni fizikalni sestav (recimo, za planetarni sistem, ali za črno luknjo, pa tudi za naše vesolje v celoti) njegova »ukrivljena«, neevklidska geometrija določljiva *aposteriorno*, empirično – namreč zaradi soodvisnosti prostora-časa in mase/energije v »enačbah polja« splošne teorije relativnosti (o njeni filozofski interpretaciji sicer še vedno poteka razprava). – Cassirer se je seveda dobro zavedal te težave in si je že na začetku svoje knjige o relativnostni teoriji zastavil ključno vprašanje: »Ali nauki transcendentalne estetike [Kantove] nudijo dovolj širok in čvrst temelj, da bi lahko nosil takó zgradbo Newtonove mehanike kakor tudi moderne fizike? Od odgovora na to vprašanje bo odvisen prihodnji razvoj spoznavne kritike ...« (*ibid.*, 12). Sam je na to vprašanje odgovarjal, da je treba Kantovo transcendentalno estetiko modificirati tako, da jo tesneje, brez posredovanja »shem« kot srednjega člena med oblikami čistega zora in kategorijami, povežemo s transcendentalno analitiko; ali, če rečemo drugače: da sheme modificiramo v kategorije, pravzaprav v simbolne forme. To nadalje pomeni, da prostor-čas vključimo med *razumske* pojme, in sicer tako, da evklidsko geometrijo (in linearno homogenost časa) vključimo ne samo v širši okvir neevklidskih geometrij (Lobačevskega, Riemanna, Beltramija idr.), ki so vendarle še »na-zorne«, vsaj če jih ponazarjamo v dveh razsežnostih, temveč da geometrije (tj. metrike, pa tudi topologije) vključimo v najširši okvir matematične teorije grup (Cassirer se

tu sklicuje zlasti na teorijo invariantnosti Felixa Kleina), torej da geometrije izrazimo s teorijami, ki sploh niso več klasično »na-zorne« in – kot sklepa Cassirer – ravno s to svojo čisto formo dosega tisto pravo transcendentalno raven (prim. tudi *FSF/III*, 157 isl. in 352 isl.). Skratka, strukture zaznavnega prostora naj bi se na globlji spoznavni ravni artikulirale kot strukture abstraktnega geometrijskega prostora, izraženega s čisto *simbolno* teorijo grup, ki je v strukturnem smislu edini prostorski *a priori*, in kot tak povsem uskladjiv z relativnostno teorijo.

Zamisel združitve transcendentalne estetike z analitiko (bolje rečeno, vključitev prve v drugo) najdemo pri Cassirerju že v njegovem zgodnjem delu z naslovom *Problem spoznanja v novoveški filozofiji in znanosti (Erkenntnisproblem, I. in II. knjiga: 1906–7)*, kjer pravi: »Čisti zor prostora in časa, enako kakor čisti razumski pojmi [kategorije], so zgolj različna razvitja in izražanja [*Entfaltungen und Ausprägungen*] osnovne oblike sintetične funkcije enotenja« (cit. po: Friedmann 2000, 90). In podobno, kakor je Cassirer v svojo nastajajočo spoznavno teorijo odprtih rok sprejemal sodobno logistiko (Fregeja, Russella idr.), saj je tudi ena izmed njegovih lastnih ključnih postavk, mislimo na tezo o prvenstvu *funkcije* pred substancno (*Pojem substance in pojem funkcije*, 1910), več kot zgolj uskladjiva z »novo logiko« – tako je Cassirerjev spoznavnoteoretski »funkcionalizem«, ki ga je pozneje razvil v filozofijo simbolnih form, po njegovem mnenju povsem uskladjiv z »novo fiziko«, kot povzema tudi v *Fenomenologiji spoznanja*: »Tu [v relativnostni teoriji] je substancialno povsem preneseno v funkcionalno: resnična in trajna obstojnost ni več pripisana nečemu, kar se giblje v prostoru in času, marveč prej tistim kvantitetam in njihovim relacijam, ki določajo univerzalne konstante za vsak opis fizikalnega procesa. Invariantnost teh relacij, ne pa eksistenca kakih posameznih entitet je tista, ki oblikuje najgloblji stratum objektivnosti« (*FSF/III*, 473). – Toda tu spet, kot marsikje v razmisleku o Cassirerjevih simbolnih formah, ki ravno v abstraktni matematiki dosega svoj spoznavni vrh, ostaja odprto neko pomembno vprašanje: ali je mogoče ohraniti osnovno konfiguracijo kantovske kritične filozofije z opustitvijo »čistega zora« prostora in časa? Saj je pri Kantu ravno *Anschauung* tista, ki preprečuje zdrs transcendentalizma v nekritično metafiziko, in če »zor« (prek transcendentalnih shem) ne določa več meje možnega izkustva, mar se s tem ne približamo nevarnosti, da abstraktna miselna kombinatorika (matematično artikulirana, recimo, v teoriji grup) s svojimi spoznavnimi »projekcijami« – tudi fizikalnimi (samo pomislimo na sodobne »teorije strun«, »multiverzuma« ipd.) – seže daleč čez tisti kritični prag zanesljivega spoznanja, ki je bistvena skrb Kantove kritične filozofije? Ali, če vprašamo še malce drugače: mar lahko Cassirerjeve simbolne forme, ki kljub svojemu deklarirani-

ranemu »raznoličju« kulminirajo v matematiki, zares nadomestijo oz. zamenjajo Kantove transcendentalne sheme, iz katerih so se, vsaj v filozofskem pogledu, porodile? (Naj to ostane v tej razpravi zgolj vprašanje.)

Sistem simbolnih form: mrežna ali stopnjevita struktura?

V zadnjem razdelku naše razprave se še nekoliko pomudimo pri pomembnem problemu v interpretaciji Cassirerjeve filozofije simbolnih form, na katerega smo mimogrede že večkrat opozarjali – gre za dilemo med »mrežnim« in »stopnjevitim« modelom spoznanja (izraza sta naša): pri prvem je spoznanje policentrično, kot odprta mreža z mnogimi vozlišči, na katerih se križajo različne spoznavne poti; pri drugem je spoznanje napredujoče, kakor po lestvi se vzpenja k svojemu najvišjemu telosu, heglovski rečeno, k »absolutnemu védenju«. Cassirer koleba med prvim in drugim, med »polidimenzionalnostjo« (kot se sam izrazi) spoznavnih diskurzov na eni strani in *mathesis universalis* kot kraljico spoznanja, ki poraja najvišje in najčistejše simbolne forme, na drugi. Poglejmo malce pobliže, kako se ta dilema izraža v *Filozofiji simbolnih form*.

Cassirer, kot smo že rekli, pojmuje simbolne forme kot »drugo-v-enem« in »eno-v-drugem«, lahko bi rekli tudi kot mnogo-v-enem in eno-v-mnogem: miselno ozadje te dialektike je predvsem Kantova »sintetična enotnost« zavesti v vsej njeni mnogoterosti, pa *tudi*, komaj kaj manj, Heglov zgodovinski razvoj duha skozi njegove napredujoče forme. V splošnem uvodu k *FSF* je Cassirer zapisal: »Hegel je ugotovil, da moramo misliti človeški duh kot *konkretno* celoto, da se ne smemo ustaviti pri preprostem pojmu, ampak ga moramo razviti v celovitosti (totaliteti) njegovih manifestacij. In vendar je v svoji *Fenomenologiji duha*, kjer si je prizadeval opraviti to nalogo, pravzaprav le pripravljaval teren za *logiko*. Vse različne forme duha, ki nastopajo v *Fenomenologiji*, kulminirajo, kot se izkaže, v najvišjem logičnem vrhu – in zgolj v tej končni točki dosežejo svojo popolno 'resnico' in bistvo. [...] Vse kulturne forme se stekajo v absolutnem védenju ...« (*FSF*/I, 83). Cassirer se je torej dobro zavedal nevarnosti heglavske dialektike pri ukinjanju specifičnosti in individualnosti različnih »kulturnih form«, tj. simbolnih form, obenem pa tudi dileme, o kateri govorimo. »Cassirer je imel pred seboj svarilni zgled v Heglu,« piše Charles W. Hendel v uvodni študiji k *FSF* (I, 42) in na naslednji strani navaja Cassirerjevo misel iz njegove že omenjene knjige *Spoznavni problem v novoveški filozofiji in znanosti*: »Naloga kritične filozofije pa je, nasprotno, pokazati enotnost uma v *različnih* osnovnih linijah, po katerih je svet konstituiran in oblikovan v svojih znanstvenih, umetniških, moralnih

in religioznih vidikih« (*ibid.*, 43). Hendel torej meni, da se je Cassirer uspel osvoboditi dolge Heglove sence, saj pravi: »Cassirer želi *odkrivati* dejanske oblike, ki jih je človek doslej uresničil, medtem ko Hegel daje vtis, da jih že vse pozna. [...] Cassirer v bistvu misli, da ima filozof pred seboj 'neskončno nalogo', ki naj je nikoli ne bi videl kot dovršeno. Ideal ostaja idealen in se ne more povsem realizirati« (Hendel, *ibid.*, 34). V splošnem te ugotovitve o Cassirerjevi filozofiji gotovo držijo, lahko bi še dodali, da Cassirer tudi bolj eksplicitno kot Kant poudarja filozofovo neskončno nalogo, saj tudi pri transcendentalni konstituciji predmetnosti postavlja v ospredje predvsem »regulativna načela« sintetičnega *a priori* (tj., predmet je *limita* spoznanja, ki se mu spoznavni proces vselej le približuje (gl. Friedmann 2000, 117)) – toda vprašanje, ali je kantovski transcendentalizem sploh mogoče združiti s kulturno in zgodovinsko raznolikostjo bistveno drugače, kot je to storil Hegel, vseeno ostaja odprto. Zanimivo je, da je Cassirer svoj rokopis za nedokončano IV. knjigo *FSF* (1928) začel z znamenitim Heglovim stavkom *Das Ganze ist das Wahre* (*FSF/IV*, 193). Da, ampak po kateri poti pridemo do te »resnične celote«: po mrežasti ali stopnjevitosti? Cassirer bi rad ohranil ali celo združil obe, to pa je zelo težka naloga.

V I. knjigi *FSF*, v *Jeziku*, Cassirer obravnava (naravni) jezik kot spoznavno avtonomen v odnosu do znanstvenega, toda v III. knjigi, v *Fenomenologiji spoznanja*, vidi v njem predvsem pripravo za znanstveno zavest: to je lepo razvidno, na primer, pri obravnavi razvoja pojma števila, od vsakdanje izkustvene zavesti, ki šteje konkretne predmete in si pri tem najprej pomaga s prsti, do matematičnega pojma števila v formalizirani aritmetiki. S *spoznavnega* stališča – in v filozofiji simbolnih form gre ves čas ravno za spoznanje – pač ne bi mogli reči, da je intuitivno razumevanje števila enakovredno matematično-znanstvenemu; nedvomno gre za razvoj, za stopnjevitost spoznanja, pri čemer bi se težko izognili konsekvenci, da je ta epistemološki vidik obenem tudi vrednostni, verjetno tudi ontološki. Analogno velja za druge glavne simbolne forme, ki jih Cassirer zaporedno raziskuje na vseh treh ravneh (mitični, jezikovni in znanstveni *alias* ekspresivni, reprezentativni in signifikativni): za prostor, čas, zavest o sebi in skupnosti, razrede in relacije itd.

Poglejmo si problem (a)simetričnosti odnosa med mitičnim in znanstvenim mišljenjem. Cassirer v *Mitičnem mišljenju* vztrajno poudarja, da mitična zavest ni zgolj predstopnja znanstvene, racionalne logike, ampak da je drugačen, vzporeden, prvotnejši (ne zgolj v historičnem pomenu) sloj simbolne artikulacije, ki se ohranja tudi v razvitejših družbah oziroma na višjih spoznavnih stopnjah; sledeč Schellingu, pravi, da ima mitično mišljenje svoj lasten »način nujnosti« in »način realnosti«. Tu naj bi šlo za tipičen primer

»polidimenzionalnosti« simbolnih form. Cassirer gre pri poudarjanju specifičnosti mitičnega mišljenja mestoma tako daleč, da se samokritično sprašuje: »Ali ni *petitio principii*, napačna racionalizacija mita, če ga skušamo razumeti skozi njegovo *miselno obliko*?« (FSF/II, 69) – Toda v samem programskem uvodu imenitne II. knjige FSF, in sicer na izpostavljenem mestu na koncu tega uvoda, Cassirer piše: »Čeprav mit, jezik in umetnost segajo drug v drugega v svojih konkretnih zgodovinskih manifestacijah, pa se odnos med njimi kaže kot neka sistematična gradacija, idealna progresija k točki, v kateri duh ne le, da jè in živi v svojih lastnih stvaritvah, v svojih sámoustvarjenih simbolih, ampak jih tudi spoznava v njihovi biti. Ali, kot je pokazal že Hegel v *Fenomenologiji duha*: cilj duhovnega razvoja je v tem, da kulturna dejanskost ni spoznana le kot substanca, temveč tudi 'kot subjekt'« (*ibid.*, 26). Pa smo spet pri Heglu!

Cassirer se navezuje na Hegla tudi (še posebno naklonjeno) v predgovoru k *Fenomenologiji spoznanja*, III. knjigi FSF. Ko razlaga naslov te knjige, pravi, da razume izraz 'fenomenologija' v Heglovem, ne v modernem pomenu. Potem nadaljuje: »Za Hegla je fenomenologija postala osnova vsega filozofskega spoznanja, saj je vztrajal pri tem, da mora filozofsko spoznanje zaobseči celovitost (totaliteto) vseh kulturnih form, in tudi ker je spoznal, da lahko ta celovitost postane razvidna samo v prehodu od ene forme k drugi« (FSF/III, xiv). Temu sledi daljši citat iz *Fenomenologije duha*, v katerem Hegel uporabi prisposodbo »lestve« znanosti (*Wissenschaft*). Kritično povzemajoč to prisposodbo, Cassirer poudarja pomen same *poti*: ne le telos, ki je na koncu, tudi tisto, kar je »na začetku in v sredini« – nekoliko nerodno bi lahko rekli »telos same poti« – je pomembno za duha; in čeprav se Cassirer načeloma strinja s Heglom, ki seveda na svoj način tudi poudarja pomen same poti, dodaja, da se mora filozofija simbolnih form razlikovati od Heglove »tako v svojih temeljih kot v svojem razvoju« (*ibid.*, xv), kajti z njenega stališča je »nepogrešljiv vsak posamezen klin lestve« (*ibid.*), saj je treba spoznanje razumeti ne le v njegovem rezultatu, ampak predvsem kot *proces*. Da, toda Cassirer v tretjem delu iste sistematične knjige, v poglavju z naslovom »K teoriji pojma« – kjer, mimogrede povedano, zagovarja »relacijsko« teorijo pojma nasproti »esencialni« (tj. aristotelski), navezujoč se na Russellove stavčne funkcije, ki definirajo razrede, pojmovne ekstenzije, ne pa obratno – zapiše o spoznanju kot oblikovanju pojmov nekaj povsem nasprotnega kakor v pasusu iz predgovora, ki smo ga maloprej navedli, tako da se zdi, kot da bi medtem pozabil na svojo kritičnost do Hegla: »Vse formiranje pojmov, ne glede na to, iz katerega specifičnega problema izhaja, je navsezadnje usmerjeno k enemu osnovnemu cilju, k določitvi 'absolutne resnice'. Navsezadnje poskuša misel zaobseči vse delne propozicije, vse delne pojmovne strukture

v enoten in vseobsegajoč umski kontekst« (*FSF/III*, 284). V nadaljevanju se Cassirer izreka za Leibnizevo *scientio generalis*, ki pa zahteva tudi *characteristico generalis* (*ibid.*, 285) – tj., univerzalni matematični simbolizem. V tem pogledu se Cassirer od Kanta in Hegla vrača k Leibnizu: najvišja znanost ni umska *Wissenschaft*, ampak *mathesis universalis*. Obenem pa želi ostati zvest nemški klasični filozofiji, saj pravi: »Pojem je zadnja in najvišja stopnja, do katere se povzpne spoznanje v napredovanju objektivne zavesti« (*ibid.*, 315); in tudi heglavska misel o »odtujitvi« logosa mu ni tuja: »Zato da bi prišel k sebi, mora logos vedno iti skozi takšen navidezni proces sámoodtujitve ...« (*ibid.*, 432).

Za razmislek o dilemi med mrežnim in stopnjevitim modelom spoznanja je zanimivo tudi mesto iz prvega poglavja *Fenomenologije spoznanja*, kjer Cassirer znova poudarja eno izmed svojih glavnih postavk, da »simbolna funkcija« ni omejena zgolj na pojmovno spoznanje, ampak da je treba iskati globlje, prvotnejše spoznavne stratumе v jeziku, mitu itd.: »Svet mitičnih podob, fonetična struktura jezika in znaki, ki jih uporablja eksaktno spoznanje – vsak od njih določa specifično dimenzijo reprezentacije – konstituira celoto duhovnega obzorja, vendar le tedaj, če so te dimenzije dojele v njihovi celovitosti (totaliteti)« (*FSF/III*, 48). V kateri celovitosti? Uma? Duha? In kakšna je ta celovitost: mrežna ali stopnjevita? V nadaljevanju Cassirer razlaga, da se v filozofiji simbolnih form »vzpostavlja nov red« med tremi osnovnimi viri spoznanja, ki jih je Kant proučeval v *Kritiki čistega uma* – med občutkom oz. zaznavo, domišljijo (imaginacijo) in razumom – in ta novi red ne zabriše ločnic med njimi, jih pa bolj kontinuirano povezuje, saj »vzpostavlja trdne povezave med različnimi fazami, skozi katere mora prehajati teoretska zavest, preden pride do svoje dokončne in popolne forme« (*ibid.*). Faze? Če gre za faze enotnega, stopnjevitega spoznavnega procesa, potem je filozofija simbolnih form upravičena, da sukcesivno obravnava vse te faze, vendar to ni samoumevno in tudi sam Cassirer (v polemiki z Natorpom) o tem podvoimi in se sprašuje, ali gre za isto vrsto transcendentalne univerzalnosti tako v teoretičnem znanstvenem spoznanju kakor tudi v nižjih spoznavnih fazah. Mar ne bi bila za nižje faze primernejša, na primer, psihologija, kot meni Natorp? Kaj pravzaprav metodološko pomeni »polidimenzionalnost« simbola in/ali duhovnega sveta? Cassirer odgovarja, da te mnogorazsežnosti ni mogoče ponazoriti z ravno črto, kajti: »Razlika med sferami duhovnega pomena je specifična in ne kvantitativna – in prav ta specifična razlika je zbrisana, brž ko jo poskušamo opredeliti zgolj kot razliko med 'več' in 'manj', med pozitivno in negativno smerjo objektivizacije« (*ibid.*, 54). Pot spoznanja torej nikakor ni linearna, kar pa seveda še ne pomeni, da ni stopnjevita, niti tega, da ne vodi k enemu samemu, najvišjemu cilju. Cassirer nam zatr-

juje, da je spoznavnih poti več, in iz njegovih besed lahko domnevamo, da so »vzporedne«, ni pa povsem jasno, ali imajo konvergenčno točko ali ne. »Univerzalnost lingvističnih pojmov ne sodi na isto raven kot univerzalnost znanstvenih, še posebno naravoslovnih zakonov: ena ni zgolj ekstenzija druge, nasprotno, saj napredujejo po različnih poteh in izražajo različne smeri duhovne formacije« (*ibid.*, 56). – Kakšne so torej te »poti«? Stopničaste? Zavite v vijačnice? Se mrežasto križajo? Tvorijo klobčič, tako kot verige aminokislin v beljakovinski molekuli? Možnosti je seveda mnogo ... toda *znatraj* filozofske paradigme *subjektivitete*, v kateri se miselno giblje Cassirer in celotno (novo)kantovstvo, je najbrž nujna ena sama, »najvišja« *spoznavna* konvergenčna točka vseh teh različnih poti: čisti transcendentelni subjekt. (Kant je bil glede ontološke realnosti te konvergenčne točke »previdnejši« od svojih naslednikov, saj je zanjo uporabljal skromen izraz »apercepcija« čistega uma.) Če pa sežemo z mislimi nazaj v zgodovino – in morda tudi naprej? – namreč v klasični, platonski idealizem, takšna *spoznavna* konvergenčna točka tam ni nujna, kajti v platonizmu se spoznanje, tudi najvišje umsko spoznanje, presega v »mističnem zrenju« tistega, kar je »onkraj bitnosti« (*epékeina tés ousías*): to Dobro in/ali Eno.

In še sklepna misel: Cassirerjeva filozofija simbolnih form je izreden miselni napor, usmerjen v spoznavno in obenem človeško reintegracijo, izjemno iskanje celovitosti v nedavno minulem stoletju, v katerem je, kot je zapisal Alain Badiou, vladalo »antidialektično Dvoje« z antagonizmi brez sinteze, od politike in sociale do znanosti in umetnosti. Simbolne forme so kljub nekaterim težavam, ki smo jih nakazali v tem prispevku – ali pa ravno zaradi svoje produktivne »problematičnosti« – dragoceno miselno orodje tudi za sodobno filozofsko misel, če išče »dialektično dvoje« s sintezo v Enem. Kajti v najglobljem, presežnem pomenu drži, da je »celota tisto resnično«.

Bibliografija:

- Cassirer, Ernst (*FSF/I–III*), *The Philosophy of Symbolic Forms*: Zv. I: *Language* (1955), Zv. II: *Mythical Thought* (1955), Zv. III: *The Phenomenology of Knowledge* (1957), Zv. IV: *The Metaphysics of Symbolic Forms* (1996), Yale University Press, New Haven & London.
- Cassirer, Ernst (1910): *Substanzbegriff und Funktionbegriff*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlin.
- Cassirer, Ernst (1921), *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin.
- Hendel, Charles W. (1955), »Introduction«, v: Cassirer, *The Philosophy of*

Symbolic Forms, Yale University Press, New Haven & London. Zv. I, str. 1–65.

Gombrich, Ernst H. (1990), *Spisi o umetnosti*, Studia humanitatis, Ljubljana.

Krois, John Michael & Verene, Donald Phillip (1996), »Introduction«, v: Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale University Press, New Haven & London, Zv. IV, str. ix–xxvi.

Verene, Donald Phillip (1998), *Cassirer, Ernst (1874–1945)*, geslo v: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York.

Friedman, Michael (2000), *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court, Chicago & La Salle, Illinois.

Friedman, Michael (2004), *Ernst Cassirer*, geslo v: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cassirer>.