

Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form

Borut Ošljaj

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V študiji *Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form* bom po uvodu v problematiko najprej na kratko povzel nekaj bistvenih elementov filozofije simbolnih form (*FSF*), njene osnovne pojme, teme in značilnosti. V osrednjem delu bom strnjeno in polemično predstavil nekatere probleme Uršičeve recepcije *FSF* ter slednjič pokazal/nakazal, zakaj v nekaterih bistvenih podrobnostih drugačno razumevanje Cassirerjeve teorije, kot je Uršičeva, govori v prid prav njegovemu polimorfneemu ustvarjalnemu opusu in mu hkrati dobavlja konceptualna orodja za enovitejše razumevanje njegove lastne ustvarjalno-spoznavne raznovrstnosti. Zaključil bom z domnevo, da med Uršičem in Cassirerjem kot skriti vezni člen stoji Platon.

Ključne besede: Uršič, Cassirer, simbolne forme, življenje, duh

Uršič's Reception of Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms – Abstract

Following an introduction into the problem, I briefly summarize some of the essential elements that make up the Philosophy of Symbolic Forms (*FSF*), i.e. its basic concepts, topics and characteristics. In the central part I briefly and polemically present some of the issues related to Uršič's reception of the *FSF*, and finally explain why, in some essential details, a different understanding of Cassirer's theory than Uršič's speaks in favour of his polymorphic oeuvre. I believe that this understanding provides Uršič with the conceptual tools for a more unified understanding of his own creative and cognitive diversity. Finally, I propose that Plato is the hidden link between Uršič and Cassirer.

Keywords: Uršič, Cassirer, symbolic forms, life, spirit

Uvod

Marko Uršič je leta 2006 v *Filozofskem vestniku* objavil študijo z naslovom *Cassirerjeva filozofija simbolnih form*. Gre za eno prvih celovitejših in hkrati tudi kritičnih predstavitev temeljnega filozofskega dela Ernsta Cassirerja v našem prostoru.¹ Četudi se nemara zdi, da med Cassirerjevim in Uršičevim filozofskim opusom ni tesnejših tematskih in konceptualnih vezi, pa tak videz gotovo vara. Uršič je bil vsaj od leta 2004 dalje (morda

1 Eno leto pred tem, leta 2005, sem se v knjigi *Antropoetika: etična dekonstrukcija simbolnega* tudi sam izčrpno posvetil kritični predstavitvi njegove teorije. Pred tem (med letoma 2001 in 2002) sem se študiju njegove filozofije intenzivno posvečal kot Humboldtov štipendist na berlinski *Freie Universität*.

tudi že prej) na Fakulteti za družbene vede UL nosilec predmeta *Teorija simbolnih form*. Kljub temu da tematsko središče njegovega predmeta ni bila Cassirerjeva filozofija simbolnih form ter da je bila sintagma simbolnih form pri Uršiču mišljena bistveno širše kot pri Cassirerju, pa vsaj prva leta njegovega izvajanja predmeta vključujejo tudi predstavitev Cassirerjeve teorije (o tem pričata tudi učni načrt in seznam izpitne literature²). To se zdi samoumevno; predavati teorijo simbolnih form – čeprav v širšem smislu –, ne da bi vsaj nekaj časa posvetili utemeljitelju te teorije, bi bilo, če nič drugega, nenavadno. Zato pa gotovo preseneča, da od leta 2008 dalje, torej dve leti po objavljenem članku o Cassirerju, slednji ni več integralni del Uršičevega učnega načrta, prav tako ne izpitne literature. Zakaj? Zakaj se Uršiču naenkrat ne zdi več pomembno znotraj teorije simbolnih form vsaj nekaj pozornosti nameniti njenemu utemeljitelju? Vprašanje je še toliko bolj na mestu, ker Cassirer gotovo ni obrobna filozofska figura, temveč eden ključnih filozofov prve polovice 20. stoletja, čigar teoretski potencial še zdaleč ni izčrpan in ustrezno filozofsko ter tudi širše metodološko uporabljen pri razumevanju in razreševanju sodobnih kulturnih dilem, kar bi glede na njegovo inovativnost, integrativnost in tematsko kot tudi metodično pluralnost po mojem mnenju celo moral biti. Vsaj deloma se odgovor na to vprašanje verjetno skriva v Uršičevem razumevanju Cassirerjeve filozofije simbolnih form (*FSF*), kot je to pred bralca razgrnjeno v njegovi študiji o Cassirerju.

Toda zastavljeno uvodno vprašanje in problem, ki pomenita kvečjemu zanimiv strokovno-biografski uvod v našo temo, sta seveda obrobnega pomena. V študiji *Uršičeva recepcija Cassirerjeve filozofije simbolnih form* bom iz specifičnega zornega kota pod kritični drobnogled vzel njegovo branje in razumevanje Cassirerjeve *FSF*. Četudi to v njegovi študiji ni natančneje eksplicirano, se zdi, da Uršič pri Cassirerju išče odgovore na vprašanje, kako je mogoče v enotnem metodološko-tematskem kontekstu neprotislovno misliti celoto in njene dele, enotnost in razlike, subjekt in objekt, življenje in duha, čutnost in racionalnost, mit in znanost, mrežno in stopnjevito strukturo simbolnih form, transcendentalno subjektiviteto in napredujočo dialektiko form, substancialnost in funkcionalnost, idealizem in filozofijo življenja, naravoslovje in kulturoslovje, ne da bi pri tem tvegali izgubo, popačenje ali redukcijo tovrstne raznolikosti na zgolj enega od momentov celotne dialektike simbolnih form in njegovo favoriziranje. Pravzaprav ždi v ozadju, in to je ključno, vprašanje pogojev možnosti integrativne filozofije, ki znotraj diferenciranosti in razpršenosti filozofskih metod in tem – tudi onstran filozofije same – išče Ariadnino nit, kot se je glede tega izrazil že Cassirer sam, skupni konceptualni okvir, ki bi zmožel bolje povezati ne le filozofijo in nekatere njene tradicionalne delitve, temveč bi hkrati zmožel slednjo prek dinamike kulturnih form tudi metodično prepričljivejšo povezati z naravoslovjem. Vsekakor gre za monumentalni projekt, ki pa je pri

2 Gl. predstavitev predmeta na: http://www2.arnes.si/~mursic3/SF2016_2017.htm.

Cassirerju žal ostal torzo, ter morda prav zato še ni vzbudil tiste filozofske in tudi širše pozornosti, ki bi si jo prav gotovo zaslužil – končno tudi pri Uršiču ne.

Da so pluralna in hkrati integrativna prizadevanja blizu tudi Uršiču, ni treba posebej poudarjati, še zlasti če pri tem pomislimo na osupljivo raznovrstnost njegovega ustvarjalnega opusa, ki nikakor ni ostal omejen le na filozofijo, kaj šele na neko točno določeno filozofsko šolo, disciplino ali metodo. Uršič v svoji študiji Cassirerjeve *FSF* eksplicitno ne povezuje s svojimi lastnimi miselno-ustvarjalnimi prizadevanji, razen na enem mestu, kjer omenja inovativnost in daljnosežnost njegovega dela:

[...] gre za zelo zanimivo in daljnosežno iskanje resnično *novega* filozofskega mišljenja, ki naj bi preseгло omejitve in težave klasičnega kantovstva in nasploh idealizma ter povezalo 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. (Uršič, 2006: 99)

Kljub temu da osrednji namen njegove študije ni celovita analiza *FSF*, temveč, kot zapiše sam, ožje naravnano »*premislek o pojmu simbolne forme*« (Ibid.), pa so velike povezave vendarle njeno temeljno tematsko ogrodje. Zaključek, do katerega pride po natančni in izčrpni predstavitvi pojma simbolne forme, se poenostavljeno glasi: Cassirer ostane ujet v paradigmo (kantovske) subjektivitete (Ibid.: 118) in končno tudi heglovske napredujoče strukture spoznavajočega duha, znotraj katere absolutno vednost, kot se zdi, zgolj nadomesti z matematiko (Ibid.: 113–114). Domnevam, da je prav takšno razumevanje v grobem ključni razlog, zakaj Uršič Cassirerja pozneje postopoma umakne s seznama pomembnih avtorjev na področju teorije simbolnih form. V ozadju Uršičevega branja Cassirerja namreč ždi pomislek, da sta izhodiščna pluralnost in raznovrstnost *FSF* končno vendarle žrtvovani in posledično tudi močno načeti znotraj stopnjevite sheme, ki jo po eni strani upravlja kantovska transcendentalna subjektiviteta, logiko in smer pa ji po drugi narekuje heglovska fenomenologija. To pa gotovo ni rezultat, ki bi bil skladen z Uršičevo iskano ali spontano enakomerno razpetostjo med čutnim in mitičnim na eni in logično-pojmovnim na drugi strani ter njuno načelno enakovrednostjo.

Toda mar takšno branje Cassirerja vzdrži kritično presojo? Trdim, da ne. Glavni namen pričujoče študije je pravzaprav paradoksen: pokazati, zakaj Uršičevo razumevanje *FSF* v nekaterih pomembnih elementih Cassirerjevi temeljni intenci ne ustreza povsem. Vendar v prvi vrsti ne zato, da pred Uršičevo interpretacijo v bran vzamem Cassirerja kot avtorja *FSF*, temveč prav nasprotno – zato, da skozi zavrnitev oz. dopolnitev te interpretacije v bran vzamem Uršiča samega, oz. natančneje: v bran vzamem smisel in vrednost njegove osupljivo raznovrstne filozofske, umetniške in tudi znanstvene ustvarjalnosti, ki posameznih form ne deli na višje in nižje, pomembnejše in manj pomembne, in ki bi jim prav Cassirerjeva *FSF* lahko nudila razmeroma prepričljiv povezovalni konceptualni okvir. Ne morem se izogniti občutku, da je nekaj takega pri Cassirerju iskal tudi Uršič, a tega ni našel. Morda mu lahko pri tem vsaj malo pomaga ta študija.

Domnevam, da se eden od pomembnejših razlogov za njegovo razumevanje Cassirer-ja skriva tudi v uporabljeni literaturi, ki mu služi za soočenje s *FSF*. Iz citatov in seznama literature je namreč razvidno, da se pri predstavitvi *FSF* bolj ali manj sklicuje izključno le na znamenito trilogijo *FSF*,³ ne pa tudi na zelo pomembne zapuščinske spise (predvideni IV. del *FSF*, ki izide pod naslovom *K metafiziki simbolnih form* (1995))⁴ in na *Esej o človeku* iz Cassirerjevega ameriškega obdobja.⁵ Brez obeh omenjenih del (in tudi nekaterih drugih) pa je Cassirerjev projekt zelo težko ustrezno razumeti. Ob tem kaže nujno dodati, da je imel velike težave s konciznostjo, jasnostjo, natančnostjo in neprotislovnostjo utemeljitve *FSF* tudi Cassirer sam, kar ni neznano oz. je celo pričakovano. Kdor se namreč v svojem integrativno zasnovanem filozofskem projektu trudi neprotislovno misliti Platona, Aristotela, Schellinga, Kanta, Goetheja, Hegla, Simmla in Diltheya, ter hkrati v enotnem kontekstu preseči nasprotja med idealizmom in materializmom, transcendentalizmom in filozofijo življenja, subjektom in objektom, duhom in življenjem, mitom in znanostjo, ter končno znotraj funkcionalno-strukturalne metode povezati heglovski fenomenologijo in metafiziko s pragmatizmom, zgodovino in analitično filozofijo, ta je samega sebe že v izhodišču postavil pred malodane nerešljive težave. Prav zato je nujno, da pri poskusu razumevanja *FSF* upoštevamo vsa njegova izdana dela in ne le bazične trilogije, saj se je Cassirer pozneje nenehno trudil slepečo raznolikost simbolnih form (mita, jezika, religije, umetnosti, znanosti ...) in njihovih kompleksnih teoretskih predpostavk osvetljevati z novimi elementi in dodatnimi perspektivami. Zlasti za zapuščinske spise velja, da prejme v njih *FSF*, kljub fragmentarnosti, ki jo upravičeno omenja Uršič, enotnejšo in tudi natančnejše razdelano ontološko podlago, tako rekoč »metafizični pogled od zunaj«.

Težav Cassirerjeve filozofije se nedvomno zelo dobro zaveda tudi Uršič, saj že v uvodu zapiše:

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. (Uršič, 2006: 99)

Ta ocena gotovo drži; projekt *FSF* pa je še dodatno »težko določljiv« in »izmuzljiv« tudi in morda celo predvsem zaradi zelo raznolikih teoretskih predpostavk, na katerih je

3 Prvi del trilogije *Philosophie der symbolischen Formen – Die Sprache* je izšel leta 1923, drugi del *Das mythische Denken* leta 1925 in tretji del *Phänomenologie der Erkenntnis* leta 1929. Tu uporabljam izdajo prvega dela iz leta 1964, drugega iz leta 1969 in tretjega iz leta 1929.

4 Mnenja, da gre za zelo pomembne spise, Uršič z menoj ne deli, saj že na začetku zapiše, da so ti zapiski »preveč fragmentarni in nedokončani, da bi lahko zares zaokrožili in sklenili Cassirerjevo veliko delo o simbolnih formah« (Uršič, 2006: 98).

5 *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture* je izšel leta 1944, v pričujoči študiji uporabljam hrvaški prevod iz leta 1978.

zgrajen. Če teh ne upoštevamo v celoti, ampak zgolj nekatere od njih, bo razumevanje *FSF* nujno ne celovito. Glavni problem Uršičeve recepcije Cassirerjeve *FSF* vidim prav v tem, da Cassirerja morda nekoliko preveč togo umešča v problemski odnos Kant-Hegel. Gotovo drži, da igrata Kant in Hegel v projektu *FSF* zelo pomembno vlogo, v nekaterih elementih celo ključno (transcendentalni pristop in zgodovina/razvoj simbolnih form oz. duha), toda pri razumevanju njegovih ontoloških predpostavk moramo nujno dodati tudi Goetheja in predvsem Simmla, prek katerega je Cassirer v svojem berlinskem obdobju v polje filozofije pravzaprav vstopil. Zanimivo, še zlasti za Uršiča, pa bi bilo pokazati – osebno verjamem, da je to možno –, da je Cassirer, upoštevajoč celoto *FSF*, končno in glede na smer razmisleka morda celo bližje Platonu kot pa Kantu ali Heglu. Za vse to bo v tej študiji sicer bistveno premalo prostora – še posebej če pri tem upoštevamo raznolikost in kompleksnost tako Cassirerjevega kot tudi Uršičevega filozofskega opusa –, zato sem bom moral omejiti zgolj na nekaj problemskih tem in se sprijazniti s tem, da bodo nekateri sklepi oz. ugotovitve bolj kot natančno utemeljeni, zgolj bolj ali manj prepričljivo nakazani.

V nadaljevanju bom najprej na kratko povzel nekaj bistvenih elementov *FSF*, nekaj njenih osnovnih pojmov in tem (kar bo tudi bralcem, ki Cassirerjeve filozofije ne poznajo natančneje, omogočalo nekoliko lažje sledenje razpravi), nato bom v osrednjem delu strnjeno predstavil nekaj glavnih problemov Uršičeve recepcije *FSF* ter slednjič pokazal/nakazal, zakaj v nekaterih bistvenih podrobnostih drugačno razumevanje Cassirerjeve teorije, kot je Uršičeva, govori v prid prav Uršičevemu polimorfnemu ustvarjalnemu opusu in mu hkrati dobavlja konceptualna orodja za enovitejše razumevanje njegove ustvarjalno-spoznavne raznovrstnosti, njegovo notranjo logiko in celo sled invariantnosti, ki bolj kot na Hegla kaže v smer Platona. Domnevam, da bi tak zaključek utegnil zanimati tudi Uršiča; ali bom pri tem znotraj kratke študije tako kompleksne teme tudi dovolj prepričljiv, pa je seveda drugo vprašanje.

Kratek uvod v filozofijo simbolnih form

Kot učenec marburške novokantovske šole je Cassirer v svojem filozofskem izhodišču najprej spoznavnoteoretsko naravnal. Toda že kmalu, od leta 1917 dalje, ko se mu utrne ideja *FSF*, v formalizem zabredlo kritiko uma postopoma širi na bistveno širši spekter človeškega življenja, upoštevajoč pri tem ne le um v njegovem kantovskem pomenu, temveč hkrati in enakovredno z njim tudi druge duhovne moči, kot so imaginacija, predstave, občutki in volja. Na splošno in v odnosu do Kanta praviloma govorimo o njegovi predelavi kritike uma v kritiko kulture, transcendentalizma v simbolizem. V Kantovi filozofiji, zlasti v njegovih treh kritikah, so – pogojno rečeno – simbolne forme implicitno že navzoče (spoznanje/znanost v prvi, etika/religija v drugi, estetika/umetnost v tretji). Cassirer njihov nabor teoretsko natančneje razdela, utemelji in na novo določi (mit,

jezik, religija, umetnost, znanost, tehnika⁶), predvsem pa jih iz ožjega spoznavnoteoretskega konteksta prestavi v polje konkretne zgodovinske dejanskosti človekove kulture in njenega razvoja (vplivi Heglove fenomenologije).

Ontološko ozadje te sheme predstavlja specifično razumljeno razmerje med duhom in življenjem, ki se pretežno napaja v Goethejevi in predvsem Simmlovi filozofiji življenja. Sledeč Simmlu duh pri Cassirerju ni substanca/subjekt v heglovskem smislu, temveč oblikujoča se in življenju imanentna potencia ter hkrati energija, s katero se življenje postopoma privija k samemu sebi. Način, skozi katerega ta proces poteka, pa ni nič drugega kot oblikovanje neskončno raznolikih form, v katerih življenje dosega različne vidike samouresničitve, gotovosti in vednosti o samem sebi. Četudi življenje prehaja v raznolikost form že na organski ravni, pa šele na ravni duhovnega oblikovanja vstopamo v specifični univerzum simbolnih form. V razmerju življenja, duha in simbolnih form ne gre za razmerje treh neodvisnih fenomenov, temveč zgolj za tri različne vidike enega in istega načina prehajanja življenja v forme, oblike oz. podobe, od katerih ima vsaka svojo lastno fiziognomijo, svoj lastni smisel in funkcijo v strukturi celote simbolnih form. Človek konstituira svojo lastno resničnost, svoj svet oz. kulturo, šele skozi simbolne forme (v tem so vzporednice, vendar ne tudi enakost v odnosu do Kantovega transcendentalnega načina formiranja fenomenov). Jezik, mit, religija, umetnost in spoznanje (znanost) so raznolike simbolne niti, s katerimi je stkana mreža človekovega izkustva, so artikulacije našega izkustva. Simbolne forme Cassirer razume kot različne oblike sinteze življenja in duha, čutnega substrata in smisla (simbolna pregnanca), kot različne perspektive, znotraj katerih se konstituira naša resničnost.

Filozofija simbolnih form se kot celota osredotoča na problem funkcije duha in ne njegovega bistva, zato tudi heglovska fenomenološka gradacija duha do stopnje njegovega nasebja in dokončne samoeksplicacije nikoli ni bila cilj *FSF*, četudi morda posamezni deli Cassirerjevih tekstov tak videz neredko vzbujajo. *FSF* se namreč znotraj dialektike življenja in duha v nobeni posamezni formi ne dovrši, življenje se v nobeni formi ne poseduje v celoti, proces ostaja neskončen in poteka vzporedno na različnih ravneh in stopnjah povezovanja čutnega substrata in smisla, ne da bi bili pri tem razvrščani na nekakšni hierarhični vrednostni lestvici. Življenje (ki ga pozneje razume kot bazični- oz. kot prafenomen) in človek kot medij duhovnega oblikovanja nimata nobene druge realnosti razen tiste, ki se izraža v čisti aktualnosti, v goli dejavnosti. Človek in življenje sta to, kar počneta, in nič drugega. Mreža simbolnih form, s katero človek tke svojo resničnost, svoj svet kulture, imata zato funkcionalno naravo in ne substancialne. Edina oblika enotnosti, ki duhu daje njegovo identiteto, se razprostira v raznovrstnosti simbolnih form, »ne kot substancialna preprostost, temveč kot funkcionalna raznovrstnost«. »Duh je eno s tem,

6 Število simbolnih form in njihovo natančnejše poimenovanje se pri Cassirerju skozi čas nekoliko, a ne bistveno, spreminjata.

ko se skozi množstvo različnih smeri delovanja zaveda lastne identitete (kot delovanja nasploh)« (Cassirer, 1995: 263). Smisel *FSF* zato ni v tem, da po nekakšnem hegllovskem dialektičnem gibanju na koncu dosežemo najvišjo stopnjo simbolizacije skozi to ali ono obliko dovršenega spoznanja, temveč v tem, da zavedajoč se lastne duhovne identitete v tem procesu mislimo in aktivno živimo – tako rekoč hkrati – različne oblike simbolnih ideacij, ne da bi pri tem ločili mit od umetnosti ali religijo od znanosti. Vsi trije sicer pomenijo različne konfiguracije spajanja čutnega substrata in smisla, toda znotraj enotne funkcije simbolnega privzajanja resničnosti v vsej raznolikosti in bogastvu njenih form.

Cilj *FSF*, če o njem lahko govorimo posplošeno, je odkrivanje enotnosti splošne funkcije, znotraj katere so stvaritve človekovega duha med seboj povezane. »Na mit, religijo, umetnost, jezik in celo na znanost se zdaj gleda kot na variacije ene same enotne teme – naloga filozofije pa je, da naredi to temo jasno in razumljivo« (Cassirer, 1978: 99). Da pri uresničevanju te naloge Cassirer ni bil dovolj jasen in prepričljiv, pa vendarle ne spreminja intence, h kateri je težil.

Problem subjekta in njegovo ontološko ozadje

Po tej kratki, splošni in strnjeni predstavitvi *FSF* prehajam k osrednjemu delu, v katerem bom zgoščeno predstavil nekaj glavnih problemov oz. dilem Uršičeve recepcije *FSF*, na katere opozarja tudi sam in jih – ob nekaterih eksplicitnejših namigih – praviloma pušča odprte. Naj pri tem poudarim, da se njegove študije ne bom mogel lotiti natančno in celovito, poleg prostorskih omejitev tudi zato ne, ker s tistim, s čimer se strinjamo, in takšne vsebine v njegovi sicer odlični študiji prevladujejo, filozofi praviloma ne polemiziramo.

V uvodu sem že poudaril, da Uršičev pristop k interpretaciji *FSF* v bistveni meri določa osredotočenost na kantovsko-heglovski miselni horizont. Za ilustracijo navajam dva citata: »Enotnost *pomena* je utemeljena v *duhu*, v kantovski 'sintetični enosti' zavesti, obenem pa je pri Cassirerju močno prisotna heglavska misel o *razvoju* duha 'skozi' vse bolj razvite simbolne forme« (Uršič, 2006: 101). In nekoliko pozneje:

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. (*Ibid.*: 114)

Prepoznavati Kantove in Heglove vplive v temelju *FSF* gotovo ni narobe, saj je teh resnično precej, je pa prav gotovo preozko in zlasti glede na njene ontološko-antropološke predpostavke in kulturološke intence tudi premalo ustrezno. Se pa ob tem samo po sebi vsiljuje tudi vprašanje, v kolikšni meri je k takšnemu razumevanju (Uršič tu gotovo ni izjema) z naborom tradicionalnih pojmov, ki jih je povzegal iz zgodovine filozofije

(tudi Kantove in Heglove) in načinom njihove uporabe prispeval sam Cassirer. Osebnost menim, da precej, predvsem zato, ker tradicionalnih in na posamezne filozofe vezanih pojmov ni dovolj prepričljivo in natančno umestil v nove pomenske kontekste, ki jim je utiral pot, in ker jih je pri tem v svojih integrativnih prizadevanjih neredko med seboj povezoval bolj spontano kot pa metodično natančno. Velik problem vsakega interpretativnega soočenja s Cassirerjevo filozofijo se zato skriva prav v Cassirerjevem pojmovnem aparatu; ta ima namreč vse lastnosti nekakšnega prehodnega, iz starih tradicij v nove miselne svetove prehajajočega besednjaka, ki ga, če se z njegovo filozofijo ne ukvarjamo celovito, težko uzremo v njegovi spremenjeni oz. prilagojeni semantični opravi.

Oglejmo si zdaj, zakaj je umestitev *FSF* v metodični razpon, ki ga določata paradigmi (kantovske) subjektivitete (gl. Uršič, 2006: 118) na eni in Heglov napredujoči razvoj duha na drugi strani, neustrezna. Najprej k problemu subjekta. Ker Cassirer v raznovrstnosti simbolnih form išče pojmovno in funkcionalno enotnost, je vprašanje, kaj slednjo omogoča, ne le legitimno, temveč tudi nujno. Ker se metodološko pogosto giblje v kantovski transcendentalni terminologiji in ker ne nazadnje iz te tradicije tudi izhaja, se zdi nekako samoumevno odgovor poiskati v območju kantovske subjektivitete. Tudi Uršič dvomi, da je odgovor na to vprašanje mogoče najti kje drugje kot znotraj »ontološko predpostavljene idealitete subjekta« (Ibid.: 104). Zakaj je ta odgovor neustrezen? Zato, ker antropološka predpostavka *FSF* ni *animal rationale*, temveč je to *animal symbolicum*. Slednji pa ni več tradicionalni umni subjekt (ne glede na to, ali je mišljen metafizično ali kantovsko transcendentalno), temveč je celovito duhovno bitje, ki ga vsaj tako močno kot um določajo in usmerjajo tudi občutki, čustva, domišljija, intuicije, predstave in volja.⁷ Seveda pri tem drži, da je *animal symbolicum* v določeni meri subjekt duhovnega oblikovanja lastnega sveta raznovrstnih form, saj jih ne nazadnje in praktično tudi ustvarja. Vzprednice s transcendentalno subjektiviteto so tu očitne, vendar tudi zavajajoče. Zavajajoče zato, ker *animal symbolicum* ni subjekt v celoti, predvsem pa njegovo konstituiranje predmetnosti oz. pojavnosti ne sledi kantovski zahtevi *a priori*.

Cassirerjev *animal symbolicum* ima drugačno ontološko ozadje kot pri Kantu ali Heglu: v precejšnji meri ga namreč določa Simmlova metafizika življenja in forme oz. duha. Cassirer pod vplivom Simmla pojem duha brez preostanka vpne v procesualnost življenja. Transcendencija, samopreseganje v formah, je življenju imanentna. Vse forme so vezane na življenje in slednjega presega znotraj njega samega; to pomeni, da k življenju ne pristopajo iz nekakšne predpostavljene transcendentalne subjektivitete. Bistvo duha je za Cassirerja v »enotnosti (sintezi) življenja in forme« (1995: 267), pri čemer sta življenje in duh zgolj dva različna vidika enotnega procesa in ne dve neodvisni potenci, ki bi ju simbolne forme kot nekakšen most sekundarno povezale v enost.⁸ Če že vztrajamo

7 Več o tem v Cassirer, 1978.

8 Podrobneje o tem v Ošljaj, 2005: 38–43.

pri tem, da znotraj *FSF* izoliramo funkcijo subjekta, potem bi to še najprej lahko prepoznali v dialektiki življenja in duha in ne v kantovski subjektiviteti. Zanimivo, da se Uršič na nekem mestu sklicuje na Cassirerja, ki »spet in spet poudarja, da zavestni subjekt ni že vnaprej, od nekdanj 'dan', ampak da se 'porojeva' v zgodovinskem razvoju simbolnih form« (2006: 108), vendar ga to ne odvrne od sklepa, da Cassirer ostaja ujet v paradigmo subjektivitete. V zapuščinskih spisih je Cassirer še natančnejši: »Enotnost jaza ne predhodi enotnosti predmeta, temveč se ob njej šele konstituira« (1995: 62); konstituira se znotraj v zgodovino položene dialektike življenja in njemu imanentnega duha. Duh sam tu ni nič več kot spontani moment samoavedenja in skozi forme uresničena samo-eksplikacija življenja, človek pa medij, skozi katerega ta igra duhovnega/spoznavnega privijanja življenja k samemu sebi poteka. Takšni vlogi človeka sicer lahko pripišemo vlogo subjekta, vendar pri tem tvegamo izgubo tistega, česar 'specifična igrača' ta subjekt je, in odprt odnos med njima.

Uršič problema duha in življenja nikakor ne zaobide, posveti mu precej pozornosti, pri tem pa zanj to razmerje ostaja zagonetno, nedorečeno oz. nerazrešeno:⁹

[...] 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, pritrdilen, 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? (Uršič, 2006: 106)

Odgovor na to vprašanje Uršič pušča odprto, in prav je tako, saj ga je, tako kot je zastavljeno, nemogoče prepričljivo razrešiti v skladu s semantično arhitektoniko *FSF*.

Glede celotnega v formi izključujoče alternative zastavljenega vprašanja je treba reči, da ne duh ne življenje strogo vzeto ne privzemata funkcije subjekta, ki bi ustvarjal simbolne forme. Ena od pomembnih lastnosti Cassirerjeve *FSF* je prav v tem, da se tovrstnim alternativam, ki črpajo svoj *raison d'être* iz tradicionalnih metafizičnih delitev, nasprotij in dualizmov, skuša izogniti oz. jih misliti na ravni, na kateri ta nasprotja niso niti eksistentna niti smiselna. Duh pri Simmlu in Cassirerju namreč ni nekaj poleg, pred ali onstran življenja, temveč je modus, kako življenje je, kako se razvija in privija k samemu sebi. Prisluhnimo Cassirerju:

⁹ Prepričan sem, da bi bila ob ustreznem upoštevanju Cassirerjevih poznejših in posthumno izdanih del ta zagonetnost gotovo manjša; da bi razmerje duha in življenja kljub temu še naprej ostalo premalo dorečeno, pa seveda drži.

Kajti to, kar je tukaj opisano kot »obrat življenja«, to ni nič drugega kot tisti svojevrstni zasuk, tisti duhovni dogodek, ki ga življenje izkusi v samem sebi, kakor hitro se zagleda v mediju »simbolnih form«. »Obrat k ideji« terja povsod obrat k »simbolni formi«. [...] Če prestavimo problem na to raven, se nam »neposrednost življenja« in »posredovanost« mišljenja ter duhovne zavesti ne kažeta več kot togo nasprotje, temveč kot čisti proces v svojem posredovanju, tako kot se izvršuje v jeziku, mitu, spoznanju. (Cassirer, 1995: 13)¹⁰

Pojmi življenja, duha in simbolnih form pri Cassirerju končno pomenijo isto, razlikuje pa se njihov smisel (podobno kot večernica in danica pomenita isto, namreč Venero, smisel pa imata vendarle različen). Zato jih Cassirer lahko nenehno premetava, ne da bi tvegala nedoslednost ali nesmiselnost: enkrat pravi, da simbolne forme niso nič drugega kot enotnost življenja in duha, drugič pa, da duh ni nič drugega kot enotnost življenja in forme. Oboje je pravilno, kaže pa na to, da vse razlike nastajajo za nazaj in iz pozicije duhovnega uzrtja, so zgolj za očistec duha, kot rad pravi Cassirer, resnične samostojnosti in avtonomije pa ne posedujejo. Življenje in duh torej nista dva različna agensa v strukturi biti, temveč zgolj dva različna vidika, dve različni poimenovanji enotnega gibanja življenja, ki ni nič drugega kot »duhovni prafenomen« in »prototip duha« (Cassirer, 1995: 9), ki skozi organsko oblikovanje postopoma prehaja v *ideelno*. Duha, ki je drugo ime prehoda v *ideelno* oblikovanje, je mogoče opisati – in to je njegova najbolj pregnantna opredelitev – kot »voljo do oblikovanja« (*Ibid.*: 27).

Če pa je glede na zgornjo dilemo (duh ali življenje) v izhodišče vendarle postavljen pojem življenja, četudi seveda v njegovi celostni življenjsko-duhovni indiferenci, Uršič v navezavi na to možnost zastavi dodatno vprašanje, namreč »kdaj in kako se v zgodovinskem razvoju simbolnih form 'porodi' zavest iz nezavedajoče se 'spontanosti' duha?« (2006: 106) Če življenje razumemo kot duhovni prafenomen, kot voljo do oblikovanja tako na organski kot tudi na *ideelni* ravni (pri čemer je oboje učinek enovite 'življenjske substance'), potem na to vprašanje ni mogoče natančno odgovoriti. Navajam nekoliko daljši citat, ki morda še najbolj nazorno izrazi intenco Cassirerjeve *FSF*:

Vprašanje, kako življenje postane forma, kako forma postane življenje, je seveda nerešljivo. Toda nerešljivo ni zato, ker bi med obema zevalo neprekoračljivo brezno, temveč zato, ker hipostazi »čiste« forme in »čistega« življenja v sebi skrivata protislovje. [...] Nemogoče je, da bi lahko naleteli na brezformno življenje ali na neživljenjsko formo. Ločnice, ki jo naša misel vleče med obema, ni mogoče zvesti na dve metafizični potenci, od katerih bi bila vsaka zase, in bi jo bilo kot tako mogoče misliti, temveč zadeva v določeni meri le dva akcenta, ki ju sami postavljamo v reko postajanja. Postajanje v svojem bistvu ni niti življenje kot tako niti forma kot taka, temveč je postajanje v smeri forme – *genesis eis ousian*, kot je dejal Platon. (Cassirer, 1995: 15)

10 Simbolna forma je torej 'duhovna' ideja (*eidos*), ki je postala podoba; v večji ali manjši meri čutna podoba (primerjave s Platonom).

Če pa že iščemo natančnejši odgovor na ožje vprašanje trenutka vznika zavesti, ga Cassirer v metaforični govorici ponudi v delu *Duh in življenje* in ga, sklicujoč se na Heinricha von Kleista, umesti v časovno nedoločljivi trenutek rojstva tiste zavesti, ki stopi ven iz same sebe, ki do same sebe vzpostavi distanco in preide v reflektivno samozavedanje¹¹ (Cassirer, 1993: 33).

Mrežni ali stopnjeviti model?

Zadržimo se zdaj še pri vprašanju Heglovega vpliva na Cassirerja ter Uršičevem namigu, da se celotna dialektika *FSF* izteka v smer napredujočega razvoja duha. V izhodišče te domneve Uršič postavi naslednji problem:

[...] 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 vedenju«. 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. (Uršič, 2006: 114)

Četudi Cassirer o teh dveh možnostih oz. poteh ne govori, kar poudari tudi Uršič (pogosto pa Cassirer v *Eseju o človeku* omenja mrežo simbolnih form), ob tem vendarle izrazi domnevo, da bi Cassirer »rad ohranil ali celo združil obe« ter doda, da »to pa je zelo težka naloga« (*Ibid.*: 115).

Da Cassirerjevo domnevno prizadevanje za ohranitev obeh modelov ne obrodi sadu in se končno izteka v smer stopnjevite sheme, Uršič dokazuje z nekaterimi Cassirerjevimi citati iz drugega in tretjega dela *Filozofije simbolnih form*. Cassirer v *Mitičnem mišljenju* (drugi del *FSF*) zapiše:

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«. (Cassirer, cit. po Uršič, 2006: 116)¹²

»Pa smo spet pri Heglu!« zaključí Uršič (2006: 116). Še pomembnejša Cassirerjeva misel, ki na prvi pogled pritrjuje Uršičevemu sklepu, je vezana na njegovo teorijo pojma

11 Plessner tu govori o totalni reflektivnosti, jaz o diaforični zavesti.

12 Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 2: Mythical Thought*. New Haven in London: Yale University Press, str. 26.

iz tretjega dela *FSF* (*Fenomenologija spoznanja*). Tam pravi: »Vse formiranje pojmov, ne glede na to, iz katerega specifičnega problema izhaja, je navsezadnje usmerjeno k enemu osnovnemu cilju, k določitvi 'absolutne resnice'« (Cassirer, cit. po Uršič, 2006: 116).¹³

Vsekakor drži, če se vrnem k obema citatoma, da je imel Hegel na *FSF* močan vpliv; v obeh Cassirerjevih mislih, ki jih povzema Uršič – pa tudi številnih drugih, ki tu niso omenjane in obravnavane –, je to evidentno. Pa vendar to ne zadošča za sklep, »da se na vrhu spoznavne poti (pa tudi že prej, na poti sami) spoznavna tehtnica prevesi na stran *eksaktnih* znanosti, predvsem matematike« (Uršič, 2006: 107). Tudi če se tako kot Uršič omejimo samo na trilogijo *FSF*, njegovim zaključkom ni mogoče pritrčiti brez zadržkov. Tam, kjer Cassirer govori o »sistematični gradaciji« in »idealni progresiji«, doda, da je cilj te gradacije spoznanje simbolnih stvaritev v njihovi biti. Smisel takšne gradacije je zgolj ta, da natančneje vidimo in razumemo vrednost in naravo vseh simbolnih form. To seveda pomeni, da cilj Cassirerjeve »idealne progresije«, tudi če ostanemo le pri tem citatu, ni dovršitev v eni sami končni simbolni formi, s čimer bi primerjava s Heglovo stopnjevitostjo shemo šele prejela trdnejše temelje.

Drugi citat (usmerjenost k enemu osnovnemu cilju, k določitvi absolutne resnice) na prvi pogled sicer pritrjuje domnevi, da je končni cilj vendarle absolutna resnica, kjer se gibanje dovrši in ustavi, vendar tudi tu natančneje branje in razumevanje konteksta izrečene misli kažeta in izpostavljata nekaj drugega. Pozorni moramo biti na to, da Cassirer tu govori o simbolni formi spoznanja (znanosti) ter znotraj nje – in zgolj znotraj nje – cilj formiranja pojmov poveže z določitvijo »absolutne resnice«. Pri tem tudi ni nepomembno, da sintagmo »absolutne resnice« zapiše v navednicah, torej z zadržki. Gradacija k »absolutni resnici«? Da, vendar ta velja zgolj znotraj simbolne forme spoznanja in ne tudi v odnosu do drugih simbolnih form. To pomeni, da je matematika na spoznavni lestvici sicer višje pozicionirana glede na fiziko, biologijo itd., vendar ne tudi v odnosu do mita, religije ali umetnosti, kjer v prvi vrsti sploh ne gre za spoznavanje. Sicer obstaja določena gradacija tudi med samimi formami, toda ne kot pot k najvišji in najpomembnejši.

Če pa k premisleku obravnavanih dilem pritegnemo tudi Cassirerjeve zapuščinske spise, potem se na videz zagonetna struktura *FSF* še dodatno zbistri. Da znotraj zgodovine simbolnih form lahko prepoznavamo določeno stopnjevanje, da, celo proces človekovega samoosvobajanja, kot o tem govori v *Eseju o človeku*, je nedvomno, vendar tega stopnjevanja ni mogoče povezovati ali celo enačiti z logiko Heglove fenomenologije, ampak kvečjemu primerjati. Cassirer dialektike simbolnih form ne vodi v smeri najvišje simbolne forme, ki vse druge heglovsko preseže in v končni fazi naredi za odvečne, temveč z njo zgolj stopnjuje kompleksnost prisvajanja resničnosti; pri tem pa z vsako

13 Cassirer, E. (1957). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge*. New Haven in London: Yale University Press, str. 284.

posamezno simbolno formo izpostavlja njeno specifično logiko konstituiranja sveta in nenadomestljiv ter enakovreden pomen pri tem. Znotraj vsake posamezne simbolne forme sicer obstaja njena lastna, notranja gradacija, najbolj izrazito prav v fenomenologiji spoznanja, toda razmerja med posameznimi formami tej logiki nikakor ne sledijo. Cassirer pozneje pogosto poudarja, da se življenje v nobeni formi ne poseduje v celoti, zato se tudi v nobeni ne ustavi in heglovski dovrši: »Duhovno življenje se ne more izražati drugače kot skozi forme, toda po drugi strani svoje totalitete nikoli ne more v celoti položiti v formo in je stlačiti v njene meje« (1995: 10–11).

O načelni enakovrednosti posameznih simbolnih form in odvečnosti njihovega vrednostnega razvrščanja na višje ali nižje priča tudi arhitektonika simbolnih form oz. njena »funkcijska triada«, znotraj katere Cassirer razčlenjuje tri različne stopnje konfiguriranja čutnega substrata in smisla: *izraz*, *upodabljanje* in *pomen*. Vse tri opredeli za prafenomene. *Izraz* zaznamuje najbolj enovito in najmanj diferencirano stopnjo posredovanja med čutnim in smiselnim in s tem relativno največjo bližino do življenja; v njem sta na ravni doživetja substrat in smisel še nerazlikovana (prafenomenu izraza ustreza simbolna forma mita). Pri prafenomenu *upodabljanja* (na ravni simbolnih form tu govorimo zlasti o jeziku in umetnosti) je izvorna, relativna neposredovanost izraza že izgubljena; reflektivna zavest vidi v čutnem substratu indiferentni material, v katerem upodablja svoje lastne *ideelne* vsebine. *Upodabljanje* tako temelji na diferenci med čutnim substratom in smislom. V tretji in zadnji funkciji *pomena* (spoznavanje, znanost, matematika) se odpre polje čistega spoznanja in svobodne igre funkcij (matematika), v katerem igrajo čutni substrati najmanj izrazito oz. stransko vlogo (Cassirer, 1995: 18, 70). Sinonim prafenomena *izraza* je »življenje«; sinonim *upodabljanja* je »podoba« oz. lik; sinonim *pomena* je »zakon« (*Ibid.*: 206).

Vprašajmo se, kaj nam arhitektonika simbolnih form govori o razmerju med posameznimi formami. Govori nam o stopnjevanju, gotovo, toda o stopnjevanju diferenciacije med čutnim substratom in smislom. Več smisla in manj čutnosti pa ne pomeni višje vrednosti na 'lestvici' simbolnih form. Matematika je najvišja forma spoznanja zgolj znotraj njegove lastne fenomenologije, zgolj znotraj znanosti, ne pa tudi v odnosu do drugih simbolnih form. Na strani »zakona« (znanost, matematika) je splošnost življenja in najvišja stopnja njegove formalizacije, na strani mita je najvišja stopnja neposredovanosti in nediferenciranega bogastva »življenja« kot njegovega sinonima. Toda nobeden, ne mit ne matematika, ni pomembnejši ali višji od drugega, saj se življenje v nobeni formi ne poseduje v celoti (tudi v matematiki ne) (*Ibid.*: 217); vsak od njiju zastopa svojo lastno resničnost in konfiguracijo, katere možnosti se razpenjajo na dolgi simbolni daljci med neposrednostjo in posredovanostjo. Vsaka simbolna forma namreč na prisvajanje življenja meče njen lastni nezamenljivi svetlobni spekter spoja čutnosti in pomena. Izčrpati življenja in ga ujeti v dokončni formi pa ne more nobena. Simbolne forme so torej različne, a v enotni simbolni mreži vendarle tudi enakovredne, so nezamenljivi duhovni utrinki funkcije življenja in njenih ustvarjalnih form.

Cassirer, Uršič in Platon

Izhajajoč iz celote Cassirerjevih del se simbolne forme kažejo kot raznolike niti, s katerimi je stkana mreža človekovega izkustva, njegove kulture. »Ves človekov miselni in izkustveni napredek krepi to mrežo« (Cassirer, 1978: 42–43). Če ostanemo na ravni metafore mreže, ki jo uporablja Cassirer, potem lahko dodamo, da se posamezne zanke v njej seveda razlikujejo, da so ene spleteno natančneje, druge bolj grobo, da je skozi ene mogoče zagrabit več neposredovanosti in manj diferenciranosti življenja, skozi druge, bolj fine in manjše, pa lahko življenje uzremo v njegovi zakonitosti in splošnosti. Kdor hoče življenje čutiti, misliti in živeti v njegovi polnosti, ta ne sme prerasti mita v njegovi bližini do življenja in ga žrtvovati na oltarju matematične zakonitosti, temveč izhajati iz njega in se k njemu vedno znova vračati. Toda vrednost in polnost mita, religije, umetnosti in jezika lahko ustrezno razume in ceni le, če je zmožen tudi razumevanja tistega tkanja finih zank pomenov in zakonov, skozi katero življenje samega sebe povzdigne na raven splošnosti in vednosti; a ne zaradi vednosti same, temveč zaradi neizčrpane polnosti in raznovrstnosti oblikujočega se življenja, ki postane na ta način vidno. Temu sicer pogojno lahko rečemo 'višja' stopnja simbolizacije, toda ta je brez preostanka vpeta v službo vseh njej predhodnih in 'nižjih', vseh tistih, v katerih 'najvišjo' duhovno stopnjo neposredovanosti in polnosti izkazuje življenje. 'Nižje' stopnje so zato nujno hkrati tudi 'višje', včasih lahko tudi 'najvišje'. A tudi to je le specifična duhovna perspektiva življenja na samega sebe, ki se lahko in mora že v naslednjem trenutku obrniti v druge smeri in poti; v tiste, po katerih nenehno hodi samega sebe oblikujoče, hoteče in vedoče življenje. Več ko je poti simbolnega samotranscendiranja življenja, bolj ko forme v svoji raznolikosti ustvarjajo in mislijo celoto življenja in duha, bolj ko krepijo njeno funkcionalno enotnost, višja je tudi stopnja človekovega »progresivnega samoosvobajanja. Jezik, umetnost, religija, znanost so samo faze v tem procesu. V njih človek odkriva in dokazuje novo moč – moč izgradnje lastnega 'idealnega' sveta« (Cassirer, 1978: 288).¹⁴

Za konec se vračam k Uršiču s tezo, da je zgornje strnjeno razumevanje *FSF* precej bližje temu, kako Uršič misli in živi svojo lastno izjemno raznovrstno umetniško-filozofsko-znanstveno ustvarjalnost, kot tistemu, ki ga je sam izpeljal iz Cassirerjeve *FSF*. Cassirer gotovo ne izkazuje tako osupljive ustvarjalne raznovrstnosti niti znotraj filozofije, kaj šele onstran ali pred njo, kot meni dragi kolega. Prav gotovo pa zanjo – kljub vsem nedvomnim težavam – ponuja razmeroma prepričljiv konceptualni model, pojasnjevalni aparat, s katerim lahko raznovrstnost človeka kot *animal symbolicum* tako tematsko kot metodološko natančneje razumemo, ne da bi s pozicije te ali one forme 'zviška' gledali na druge. Samo tisti, ki razume logiko neenakomerno tkane teksture simbolnega življenja, samo tisti, ki razume inkomenzurabilnost in nezamenljivost posameznih delov

14 Na ne tako majhne probleme teze o »samoosvobajanju« človeka, četudi v nekem drugem kontekstu, lahko tukaj zgolj opozorim (več o tem v Ošljaj, 2005).

simbolne mreže, lahko ustrezno vrednoti življenje in utrjuje avtentičnost, prepričljivost, strpnost in ustvarjalnost svojih lastnih simbolno formirajočih se pozicij znotraj njega. Vem, da to vesta tudi Cassirer in Uršič – drugi celo bolj kot prvi –, le da iz drugačnih, a vzajemno vendarle dopolnjujočih se perspektiv.

Za Cassirerja bi si pogojno upal reči, da se je ustavil na pol poti do mistike: od Kanta, Goetheja, Hegla, Simmla in Diltheya je hodil naprej in se končno vrnil, ne da bi to jasno slutil, kaj šele vedel, v bližino Platona. Forme Cassirer namreč misli v Platonovem smislu: »Postajanje v svojem bistvu ni niti življenje kot tako niti forma kot taka, temveč je postajanje v smeri forme – *genesis eis ousian*, kot je dejal Platon« (Cassirer, 1995: 15). Postajanje je tu mišljeno kot razkrivanje, ki je poslano od znotraj navzven, kot oblika emanacije, »ki nam resnično zagotavlja, da sta oba« (svet in duh) »izvorno eno« (Cassirer, cit. po Uršič, 2006: 101).¹⁵ Cassirer spoznanja sicer ni presegel v platonskem mističnem zrenju (prim. Uršič, 2006: 118), mu je bil pa vendarle bližje, kot se to nemara zdi,¹⁶ tako kot je končno verjetno tudi precej bližje Uršiču, kot to verjame on.¹⁷ A končno sodbo o tem lahko poda le Uršič sam.

Literatura

- Cassirer, E. (1964). *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1969). *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil. Das mythische Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Cassirer, E. (1929). *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer Verlag.
- Cassirer, E. (1978). *Ogled o čovjeku: uvod u filozofiju ljudske kulture*. Zagreb: Naprijed.
- Cassirer, E. (1993). *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig: Reclam.
- Cassirer, E. (1995). *Zur Metaphysik der symbolischen Formen. Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Ošljaj, B. (2005). *Antropoetika: etična dekonstrukcija simbolnega*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni inštitut Filozofske fakultete.

15 Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 1: Language*. New Haven in London: Yale University Press, str. 111.

16 Za kaj več kot le nakazano bližino pa je bilo v Cassirerju še vedno nekoliko preveč Kanta pa tudi Hegla. Glede tega se Uršič gotovo ni motil, morda je to dejstvo le nekoliko preveč poudaril in Cassirerja omejil pretežno nanju.

17 Na nekem mestu Uršič povzema Cassirerjevo misel: »[] 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], ter nadaljuje: »V tem, s tradicionalnega stališča 'platonskem' 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« (Uršič, 2006: 100). Zanimivo bi bilo vedeti, zakaj tej sledi Uršič ni posvetil več pozornosti.

Uršič, M. (2006). »Cassirerjeva filozofija simbolnih form«. *Filozofski vestnik*, 27 (3), str. 97–119.

Uršič, M. *Teorija simbolnih form*. Predstavitev predmeta z arhivom dostopna na: http://www2.arnes.si/~mursic3/SF2016_2017.htm