

Úvod

Filosofii symbolických forem bychom mohli číst jako metodologicky plodný přístup ke zkoumání oblasti řeči, mýtu, či umění – a také oblasti vědeckého poznání, kterou uvidíme v nové a přínosné perspektivě, když ji zasadíme do vějíře ostatních forem utváření světa. Každá symbolická forma, jejímž prostřednictvím si lidé konstituují svůj společný svět, má svébytnou, nezczitelnou a neredukovatelnou funkci, žádná z nich si nemůže vůči druhé nárokovat nadprávi. Svět mýtu a svět umění, to nejsou jen metafory, ale světy stejně platné a pravdivé jako svět, který vytváříme (tedy poznáváme a sdílíme) pomocí vědeckého poznání. Existují dobré důvody, proč klást při čtení důraz na neredukovatelnost jednotlivých způsobů utváření světa. Jednak by nám nehrozilo, že zabloudíme, protože bychom šli dobře vyšlapanou cestu interpretace filosofie symbolických forem. A pak by nás ta cesta převedla přes zlom filosofické imaginaci v poslední třetině dvacátého století. Vyhnuli bychom se přitom neschůdným místům.

Jedno takové neprostupné místo představuje Cassirerovo soustavné úsilí o vytvoření filosofického systému. Jakkoliv se jednalo o systém s velmi otevřenou architekturou, působí z pohledu filosofie po ‚linguistic turn‘ a po diskusích o smrti subjektu či postmoderní situaci spíše jako něco, co je vhodné ponechat milosrdnému zapomnění – a inspirativnost Cassirerova díla pak v nemalé míře spočívá v tom, že takové zapomnění snese.

Zapadne pak ovšem jeden motiv Cassirerova filosofického úsilí; úsilí o sjednocení jednotlivých světů symbolických forem v inteligibilním světě lidské kultury, o universalitu, která umožňuje jeden společný svět lid-

ských bytostí; svět, ve kterém si lidé mohou vzájemně porozumět přes radikální odlišnost kulturně-historických situací, v nichž žijí. Nadto má tento společný svět lidem náležet v tom nejdoslovnějším slova smyslu. Má to být jejich svět, protože oni a jen oni ho svojí činností vytvářejí a uchovávají.

Není ale rozporuplné zadání? Jak zároveň chtít uchovat svébytnost a autonomii jednotlivých symbolických forem, jejich svérázných způsobů utváření světa, a zároveň konstituovat celek světa lidské kultury? Velké systémy německého idealismu tyto rozpory spojit dokázaly. Rozvinuly celek lidské kultury do dějin a zároveň pojaly tyto dějiny jako světové (universální) dějiny. To, co dějiny i kulturu spojovalo v celek, byl pak motiv pokroku ve vědomí svobody. Filosofie ducha je tak zároveň filosofií kultury a se stává vždy rovněž filosofií dějin.

Na první pohled se zdá, že Cassirer by nemohl pro svoji filosofii symbolických forem použít takový postup. Autorovi výroku o pokroku ve vědomí svobody, Hegelovi, adresoval opakovaně výtku, že proměnil lidi jen v loutky v dramatu, jehož „*autorem a dramaturgem . . . je ‚idea‘, individua nejsou než ‚nástroje a prostředky světového ducha‘.*“ (MS, 350). A zcela pochopitelně adresuje tutéž námitku též Marxovi, u kterého pouze na místě ‚ducha‘ či ‚ideje‘ figuruje z funkčního hlediska totožný pojem materiálních vztahů. Jedinečnost a svéráz lidských životů, uměleckých děl a činů hodných historické paměti – plnost a krevnatost toho všeho je nakonec v takových filosofických dějin zahlazována vřazením do příběhu absolutního subjektu.¹

Cassirer se k Hegelově filosofii opakovaně vracel a bude ještě příležitost ukázat, jak významná byla hegelovská inspirace v koncepci filosofie symbolických forem,² avšak řečená výhrada vždy limitovala jeho vstřícnost. V eseji, kterou napsal krátce předtím, než začal pracovat na PsF, hovoří Cassirer o obdivuhodné hegelovské „*dialektice obecného a zvláštního, konečného a nekonečného*“, aby před ní dal přednost básníkovi,

¹ srov. „*Neboť Hegelova filosofie chce být filosofií svobody. Jenže idea svobody metafysického idealismu, který zakládá Hegelův systém, vykonávala tento osvobozující proces jen pro absolutní subjekt, nikoliv ale pro subjekt konečný. Ten zůstával stále stejně pevně spoutaný, neboť nebyl nic jiného než pouhé průchozí místo světových dějů, nic než prostředek, kterým si světový duch posloužil. Konečný subjekt je jen zdánlivě původcem svých činů; co je a co vykoná, to mu spíše jen propůjčuje v léno absolutní idea.*“ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung*, (ECW 22, 151)

² viz kap. 4, 41 nn.;

„který nepředstírá žádné řešení tohoto původního protikladu, ale chce ho jen básní představit a vyměřit v celé jeho hloubce“.³

Ano, ale to opravdu dokáže jen báseň. Protože básník se smí pokoušet vyslovit nevýslovné a ve výjimečných případech se mu to i daří. Co tedy může filosofie? Zbývá jí více, než hájit práva osobního a jedinečného, kritizovat různě založené nároky na všeobecnou platnost obecných pravd a ukazovat jejich hranice a jednostrannost?

I kdyby filosofii zbývalo ‚jen‘ to, byla by to náročná a mimořádně potřebná funkce. Ovšem kritika oněch různě založených nároků, tedy kritika různých pojetí pravdy nemůže znamenat popření samotného pojmu pravdy, to by pak vlastní práce kritiky nebyla ani možná. Filosofická kritika nemá nicméně svůj pojem pravdy nějak dán. Je v pozici uprostřed mezi různými pojmy pravdy a uprostřed střetů věd, které z této různosti vyplývají, a může jen ustanovovat formální pojem pravdy, který jí umožní vystupovat jako kritický tlumočnický mezi nároky jednotlivých pravd.

A podobně nemůže ani kritika velkých chronologicky uspořádaných filosofí dějin znamenat popření možnosti světových dějin jako něčeho, nač lze nahlížet jako na smysluplný celek. Jednota dějin není ovšem substanční, ať již by tou substancí byl duch, hmota či by vyvstávala z evoluce, která by byla rozpoznána výhradně zkoumáním faktů o minulosti člověka i přírody. Byl to ovšem už Kant a nikoliv až takto popsané ‚substanční‘ filosofie dějin,⁴ kdo rozpoznal pokrok lidské svobody jako princip dějin; a toto poznání náleží k obecnému vlastnictví německého idealismu, zdůrazňuje opakovaně Cassirer.

Kantova kritická filosofie dějin se staví v jistém ohledu mimo dějiny. Jejím produktem není a důsledně nechce být nějaký výklad světových dějin jako epoch lidského vývoje. Naopak, dějiny jsou rozporné a kdybychom se pokoušeli vyčíst jejich smysl pouze z nich, viděli bychom leda, jak rozvoj kultury v nejširším slova smyslu – tedy včetně politických institucí

³ Ernst Cassirer, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, (IG, 388)

⁴ Cassirer používá příležitostně protiklad „metafyzická“ filosofie dějin (Hegel, Fichte) a „kritická filosofie dějin“ (Kant, Cohen, Windelband); srov. Ernst Cassirer, *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, (ECN 9, 21). Protiklad „substanční“ a „kritický“ viz Ernst Cassirer, *Strukturalismus in der modernen Linguistik*, (GL, 337), srov. str. 42 níže v této knize. ‚Chronologicky uspořádaná filosofie dějin‘ (chronologische angeordnete Geschichtsphilosophie) používá – a je to podle mého názoru nejšťastněji zvolené označení – pro velké filosofie dějin 19. století Jacob Burckhardt.

a technických dovedností – vede jen ke stále ničivějším válkám přerušovaným pouze krátkými mezidobími míru, ruinovaného dluhy z válek minulých i budoucích.⁵ Smysl tomuto rozpornému a sebedestruktivnímu procesu dává teprve lidské rozhodnutí se pro vlastní důstojnost a pro cíl, který představuje to nejzazší, čeho je vůbec dáno lidem na Zemi dosáhnout, totiž vytvoření lidstva spojeného v kosmopolitním společenství – ve svazku „*státních ústavních zřízení, uspořádaných podle pojmu lidského práva*“.⁶ Dosažení takového cíle není nijak historicky zaručeno, z dějin můžeme vylézt jen pouhou hypotézu naznačující možnost takového směřování.

Cassirer byl přesvědčený zastánce ústavních republik a kantovsky pojatého kosmopolitismu. Nicméně v Kantově pozici stále ještě nalézal příliš silné omezení konkrétní plnosti individuálního života, událostí a děl. Opakovaně nechával zaznít Herderovu výhradu, že Kant v jistém smyslu obětoval všechny dosavadní generace lidstva těm budoucím, které dosáhnou „*obecného světoobčanského stavu, jako lůna, ve kterém se uskuteční všechny původní vlohy lidského druhu*“.⁷

Aby se s tímto problémem vyrovnal, oslabil význam ideálního cíle lidských dějin ve prospěch soustavné otevřenosti každého lidského individua budoucnosti a rozhodnutí se pro svobodu či z jiného úhlu pohledu pro kulturu chápal jakožto soustavný proces sebeosvobodování lidí. Tuto otevřenost shledával i v událostech, činech a lidských kulturních tvorech. Jen proto jsou přes propast věků přístupné našemu porozumění a jen proto je můžeme symbolicky znovupřítomnit, reprezentovat v naší současnosti. Aby vyložil, co zde myslí pojmem „symbolický“, citoval Cassirer opakovaně Leibnizův výrok o lidské duši, která je vždy symbolem reprezentujícím celek božského a nikdy jen nějakým úlomkem, fragmentem božskosti.⁸ A právě tak akt historického poznávání je vždy akt reprezentace ideálního celku, kterému poznávaná osobnost, čin či kulturní

⁵ srov. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, 26; týž, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII, 311

⁶ Immanuel Kant, *Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, AA VIII, 64; ke Cassirerově interpretaci sporu Herder/Kant srov. např. ECW 1, 222 a KL, 210

⁷ Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA VIII, 28

⁸ srov. např. Ernst Cassirer, *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, (GL, 208)

dílo náležely – reprezentace, která zároveň činí tvůrčím aktem poznávajícího historika tento reprezentovaný celek součástí našeho přítomného světa.

I.

Koncept symbolické reprezentace se přibližuje možnostem, které Cassirer obdivoval v Hölderlinově poezii, ideálu uchování plnosti každé jednotlivosti, všeho zvláštního a individuálního. Poskytuje přitom Cassirerovi vynikající pozici pro uchopení problému nadosobních historických individualit: epochy, jednotlivého kulturního okruhu, a obzvláště té, které ve svém díle věnoval soustavnou pozornost, národa. Také tyto individuality jsou vytvářeny a zachovávány výlučně činností lidí. A zároveň vytvářejí vždy jedinečný, svérázný ideový kontext této činnosti.

Pokud se vzdáme vědomí o tom, že jsou to naše výtvořky, pak můžeme sami sebe odsoudit k životu ve světě rozpadlém na disparátní kusy parciálních kultur, které se proti sobě vymezují nemožností vzájemného porozumění. Cassirer oproti tomu promýšlí perspektivu, ve které každá jednotlivá kultura (národ, epocha) „*je svébytná a nezaměnitelná; má těžiště sama v sobě a z tohoto svého centra rozvíjí jasné a určité působení, které se neustále rozšiřuje a poznenáhlu zabývá a charakteristickým způsobem určuje celek duchovního universa*“.⁹ A právě v této jasné svéráznosti, ve vyjádřeném a určitém působení a utváření můžeme rozpoznat její strukturu, principy a vnitřní uspořádání, tedy to, co potřebujeme k tomu, abychom jí porozuměli.

To znamená nejen principiální otevřenost všech epoch a kultur vůči celku dějin a kultury, tedy otevřenost účasti na světových dějinách, ale také paradoxní splynutí universalismu a relativismu: Člověk vždy někde stojí, je vždy ve vázán do konkrétní kulturní a historické situace; jen z její perspektivy a jen s těmi vyjadřovacími formami, které mu tato situace poskytuje, utváří svět. Cassirer tento relativismus dovádí do důsledku, protože v jeho pojetí není vlastně možné privilegiovat nějaké místo či kulturní situace, ze kterých by mohl být svět kultury a dějin nahlížen. Člověk, ať už kdekoliv a odkudkoliv, je vždy uprostřed dějin a uprostřed světa. A vždy je jeho spolutvůrcem.

V takovém konceptu principiální rovnosti jsou národy a kultury sice

⁹ Ernst Cassirer, *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, (GL, 219)

rovnoprávné, jsou si rodem rovné, to ale nijak nezmiřňuje jejich vzájemnou nesouměřitelnost a rozpornost. Dokonce je třeba přiznat, že všechny národní kultury jsou sice otevřeny budoucnosti, ale vyjádření této otevřenosti je odlišné. Cassirer nad tímto problémem explicitně uvažoval jen v souvislosti s evropskými národy a jejich národními kulturami. Tam nevyvstává problém, který se vynořuje, jestliže uvažujeme o epoše či kulturním okruhu s dominantním postavením mýtu jakožto téměř výsadní formy utváření světa.

Zde se znovu vrací motiv vývoje, dokonce pokroku. Cassirer příležitostně rozlišuje symbolické formy na vyšší a nižší a zakresluje je v poli, jehož souřadnice určuje triáda: výraz, zobrazení, význam.

Řečeno drastickou zkratkou, rozvoj lidské kultury je v Cassirerově pojetí tím pokročilejší, čím zprostředkovanější je sjednocování řady dvojic „označované/označující“, „Já/ty a ono“, „subjekt a objekt“. V mýtu jsou tyto motivy spojeny v téměř nerozlišitelné jednotě, člověk se ještě plně neuvědomuje jako osoba. To sice neznamená, že by se lidé ve vázaní do kulturní situace určené mýtickými vyprávěními nemohli podílet na společném světě utvářeném spolu s lidmi z radikálně odlišných kulturních situací, nemají ale výrazové prostředky, které by jim umožnili ideu takové rozmanitosti vyjádřit.

Dobře, ale jestliže se provádí takové srovnání, jestliže se používají tak příznačné metafory jako „vyšší“ a „nižší“, nejsou potom všechny úvahy o stejné původnosti a rovnosti všech výchozích míst jen oklikou, která nás na chvíli odvedla od jádra problému? Nezasťirají nám dokonce, byť třeba nezáměrně, imperiální nárok oněch vyšších kultur? Dnes se taková podezřívavost vůči každému pokusu promyšlet univerzalitu stala moudrem, které hlásá – řečeno s Václavem Havlem – už i každý lepší sportovní novinář, ale Cassirerovo dílo vzniklo v době, která si tyto otázky ještě nekladla. Cassirer sám nikdy nevystavil kritické reflexi své samozřejmé a zjevné přesvědčení o tom, že evropská kultura představuje aktuální vrchol lidského kulturního rozvoje. Doklady jeho europocentrismu nalezneme snadno, tak jako se dnes snadno nachází doklady o tom, že Kant byl rasista. A bude to také stejně bezpředmětné a nudné.

Cassirer ovšem klade na rozvinuté kulturní situace poměrně velké nároky. Čím svobodněji se člověk vztahuje ke své kultuře, čím méně proti němu vystupuje jako něco vnějšího a nezvládnutelného (jako neměnný osud) a čím více si ji uvědomuje jako dílo své a druhých lidí, tím větší je jeho odpovědnost vůči budoucnosti, ke které se tato situace orientuje –

a která zároveň vystupuje jako otevřený prostor, přesahující každou kulturní partikularitu. S trochou omluvitelného pathosu to vyjádřil v ostré polemice s pokusem o biologickou či rasovou definici německého národa. To, nač může být národ hrdý a proč ho má vlastenec milovat, to jsou vrcholné duchovní výkony, v nichž stejně jako „*v Kantově etice nerozpoznáváme filosofický vrchol německého duchovního vzdělání proto, že by pojem svobody a myšlenka ‚autonomie‘ byly specificky německým pojmem; – nýbrž proto, že představují naprosto všeobecně platnou a všechny národní hranice a národní omezení přesahující ideu...*“¹⁰

Takový přesah přes národní hranice – a bez velkého interpretačního násilí můžeme dodat, tedy i přes hranice jednotlivých kulturních okruhů – se liší podle jednotlivých typů děl. Jen v racionálních vědách může být realizován prostřednictvím obecné platnosti ($2 + 2 = 4$ platí pro každou rozumnou bytost a pokud vím, také zatím žádnou rozumnou bytost nenapadlo tuto platnost zpochybňovat pro její domnělý babylonsko-, evropo- či indocentrický původ).

Umělecká díla sice vyžadují ve vzdálených epochách či kulturních prostředích oživující interpretaci, avšak jakákoliv interpretační resuscitace by byla marná, kdyby v sobě nenesla náboj, který působí přes všechny kulturní hranice a omezení. Přiznávají sice plně kulturní a historický kontext svého vzniku, ale potřebují ho právě tolik, kolik ho nesou sama v sobě.

V historických vědách a ve vědách humanitních se skutečné dílo neobejde bez originálního kladení otázek, bez perspektivy tvůrce, která je formována také – či převážně – jeho kulturní a historickou podmíněností. A tato perspektiva v dokončeném díle nezaniká, Micheletovo pojetí Francouzské revoluce má nadčasový význam nikoliv navzdory vášnivému přitakání revoluci, ale právě skrze toto přitakání. Světonázorové podmínění přiznával Cassirer jako nezbytné východisko i filosofické tvorbě. Dokonce připouští aktuální pluralitu filosofii vyplývající právě z nesouměřitelnosti světonázorových východisek. A právě v souvislosti s filosofií klade nárok, který lze zřejmě rozšířit na kulturní činnost vůbec: Kulturní, historické, světonázorové podmínění svého díla má autor nejen reflektovat a přiznávat, ale má usilovat o to, aby ho v maximální míře ztvárnil prostředky příslušné tvořivé činnosti, a tak je přivlastnil svému dílu.

¹⁰ Ernst Cassirer, *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch* (ECN 9, 44 n)

Oba nároky, jak požadavek přesahu kulturního výkonu přes parciální kulturní a historickou situaci, tak požadavek kritického zpracování výchozích kulturních podmínek, směřují ke stejnému cíli, k soustavnému vzájemnému otevírání jednotlivých kultur a k vytváření situace, ve které se sjednotí v celku světové kultury. Netřeba dodávat, že pro kantovce Cassirera platí mistrovo „*sjednocení (non singulorum, sed universorum)*“¹¹ „universorum“: sjednocení v rozmanitosti, která se ale obrací k jednomu, ke společnému.

II.

Učenecký, těžko přístupný projekt přetížený odkazy k německé klasické filosofii a k osvětské kultuře? A propos, kultura si v tomto projektu přisvojuje zcela dominantní postavení, dokonce i stát a politické rozhodování jsou považovány za kulturní výtvar a poměřovány smyslem, který má být bezesbýtku přístupný rozumovému zkoumání. Proč se soustřeďovat právě na tyto aspekty Cassirerovy filosofie, neměly by se právě ony ve výkladu pominout a ponechat milosrdnému tlení, které očisťuje díla filosofů od toho, co náleží jen dobovému podmínění a omezení?

A není nijak těžké najít v Cassirerově případě dobové podmínění právě toho důrazu na výsadní postavení kultury a bytostného úsilí o ukotvenost v německé klasice. Ernst Cassirer se narodil roku 1874 ve Vratislavi a člověk se téměř zdráhá uvěřit, že Hannah Arendtová neměla před očima Cassirerovo dětství a jinošství, když psala o světě, ve kterém židovské rodiny věřily o každé své ratolesti, že „*umí-li jen obstojně skládat verše, pak je to budoucí Goethe, a zná-li trochu kreslit, pak je to budoucí Rembrandt. . .*“ a že proto tyto rodiny vychovávaly lidi přesvědčené o vznešeném poslání, které jim náleží, o poslání kulturního tvůrce, hrdého goethovského olympana.¹² Ve světě, kterému patřily takové rodiny – Arendtová jej charakterizuje dvojnásob nepřesně, výrok neplatí jen o židovských rodinách a zároveň platí jen o některých židovských rodinách, totiž o blahobytných měšťanských rodech středoevropského židovstva – stihl Cassirer nejenom dospět, ale dosáhl v něm i prvních

¹¹ srov. Immanuel Kant, *Der Streit der Facultäten*, AA VII, 87 a také: „*. . . vůbec tu máme co do činění. . . s celkem planetárně (auf Erden) společensky sjednocených a do národností rozčleněných lidí (universorum)*“ (tamtéž, AA VII, 79)

¹² srov. Hannah Arendt, *Juden in der Welt von gestern*, in: *Verborgene Tradition*, s.74–87, 79 n.

odborných úspěchů zralého věku. Působil sice počátkem 1. světové války v roli jedné z typických figur onoho předválečného světa, totiž jako mladistvý, ledva čtyřicetiletý soukromý docent, avšak nejméně první dva díly *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (EP I, II; 1906 a 1907) a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) patřily už tehdy k evropsky diskutovaným a citovaným knihám.

První válka smetla materiální základnu, onen svérázný mesokosmos Evropy a zvláště obou středoevropských říší, který tvořil živnou půdu onoho spíše samozřejmě přijímaného spojení kosmopolitismu a vlastnictví. Jestliže se v průběhu války dalo věřit v obnovu a útoky na ideovou podstatu takového kulturního kosmopolitismu mohly být považovány za přechodné úkazy zjitřené doby, v pokračující německé krizi dvacátých let se ukazuje, jak je tato pozice téměř neuhajitelná. Projekt obrácený ke společné budoucnosti lidstva získává stále zřetelnější rysy obhajoby minulosti, jakési svérázné konzervativnosti. Svéráz, který v závěru svého posledního díla Cassirer vyslovil jako boj světa lidské kultury s ukrotitelnými, ale nikdy nezničenými silami mýtu, v konkrétní historické situaci se silami technicky umocněného mýtu totalitních hnutí, které se při oslabení vyšších kulturních sil („intelektuálních a morálních, etických a uměleckých“) „*nově pozvednou a ovládnou celý kulturní a sociální život lidí*“ (MS, 390)

Není ale i těžký a heroický boj o uchopení univerzality dějin a kultury výrazovými prostředky aktualizovaného německého klasického idealismu jen daní konkrétní historické a kulturní situaci, výrazem právě onoho svérázného a do německého meziválečného období zakořeněného konzervativismu?

Stojí taková křehká a složitá konstrukce univerzality za rizika, která přináší? Co nabízí víc, než třeba Rortyho utopické vyprávění „*o historii pokroku našeho druhu. Historii, jejíž poslední epizody zdůrazňují, jak v posledních pár stoletích šly věci na západě k lepšímu, a jež je zakončena jakýmsi podněty k tomu, jak by ty věci mohly jít k lepšímu ještě příštích pár století.*“¹³ Otevřenost tohoto vyprávění pro příslušníky nezápadních kultur je sice nezajištěná, spočívá jen v případné atraktivnosti našeho vyprávění, ale právě tak je nezajištěná a na svobodném individu-

¹³ Rorty, Richard, *Cosmopolitanism without emantipation: A response to Jean-Francois Lyotard*, in: Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers*, Vol. 1, New York et al.: Cambridge University Press, Cambridge, 212

álním rozhodnutí závislá i otevřenost Cassirerova společného světa kultury. A podobně nám z hlediska požadavku, aby umožňovalo uspořádat nepřehledné masy minulosti do univerzálních dějin, poskytuje průzračně jednoduché Rortyho řešení podobný efekt jako to složité a nepřístupné Cassirerovo.

Vracím se kruhem k tomu, čím jsem tuto úvodní kapitolu začal. Navíc ze stylistického hlediska zcela zločinně opakuji tutéž sadu řečnických otázek. To proto, že ty otázky nejsou jen řečnické, nebude za nimi navazovat jasná a stručná odpověď, proč se přesto zabývat Cassirerovým řešením. A protože kruh, který se pokouším načrtnout – jistě nepřehledně a nejasně – kroužením kolem těchto otázek, by neměl být bludný, ale měl by opsat a předznamenat to, oč ve svém zkoumání Cassirerova pojetí dějinnosti usiluji a odkud nasazuji svůj pokus o znovuoživující porozumění Cassirerovu konceptu pro dnešek.

Od teorie poznání ke kritice kultury?

Koncepce symbolických forem údajně vytanula Cassirerovi v mysli náhle, když čekal čekal jednou v roce 1917 na ulici válečného Berlína na tramvaji. Doma pak jen rychle zaznamenal plán díla, který se v následujících deseti letech, po která na PsF pracoval, nijak nezměnil. Alespoň o to tak měl vyprávět počátkem dvacátých let Dimitriji Gawronskému, svému dlouholetému příteli a prvnímu životopisci. Dnes víme, že to není tak úplně pravda, projekt z roku 1917 se v průběhu více než desetileté práce změnil dost zásadně, závěr PsF autor několikrát přepracovával a nakonec odsunul do čtvrtého, nikdy nedokončeného a nevydaného dílu. Ale o tom, že Cassirer spojoval s koncepcí PsF pocit zásadního průlomu, Gawronský svědčí zřejmě pravdivě:

„Najednou mu byla jasná jednostrannost Kantovy a Cohenovy teorie poznání (Erkenntnistheorie): nejen lidský rozum nám otevírá dveře k poznání skutečnosti, ale spíše jde o celek lidského ducha, se všemi jeho funkcemi a motivacemi, představami, pocity, chtěním a logickým myšlením, ten staví most od ‚Já‘ ke skutečnosti a konstruuje náš pojem reality.“¹

Konotace pojmu ‚teorie poznání‘ (Erkenntnistheorie) je zde jednoznačně negativní. Teorie poznání se popisuje jako něco jednostranného, co je potřeba tvořivě překonat; a právě v tom překonání spočívá úloha a zásluha filosofie symbolických forem. Gawronský není v takovém přístupu k ‚teorii poznání‘ nijak osamocený, v době po 1. světové válce spojovala s podobnými souvislostmi tento pojem prakticky celá čtoucí německá veřejnost, nejvýrazněji ovšem různé ‚filosofie života‘. Cassirer – ostatně, Gawronský taky – byl ale zároveň žák právě toho Hermana Cohena, je-

¹ Dimitry Gawronský, *Ernst Cassirer: Leben und Werk*, in: Schilpp s. 1–27, 18

hož jméno se zdá přímo synonymem pojetí filosofie jako teorie poznání. A byl to žák věrný mistrovu odkazu... a právě tak věrný Kantovi jakožto tvůrci německého idealismu a transcendentální metody. Překonání perspektivy ‚teorie poznání‘ nemělo proto být jejím odmítnutím, ale rozvinutím. Jednalo se o nové „metodické založení (Grundlegung) duchovních věd“:

„Mělo-li by být dosaženo takového založení, pak se zdá, že plán této teorie poznání vyžaduje principiální rozšíření. Místo aby se prostě zkoumaly obecné předpoklady vědeckého poznání světa, muselo by se přejít k rozhodnému vzájemnému vymezování různých základních forem ‚rozumění‘ světu a k tomu, aby každá z nich byla co nejostřeji uchopena ve své zvláštní tendenci a ve své zvláštní duchovní formě. Teprve když by se alespoň v obecném obrysu ustanovila taková ‚nauka o formách ducha‘, dalo by se doufat, že by mohl být i pro jednotlivé duchovědné disciplíny nalezen jasný metodický vhled a spolehlivý princip zdůvodnění (Begründung).“ (PsF I, V)

Na různých místech této knihy ukazují, jak bohatou inspiraci představoval pro Cassirera cohenovské dědictví. Zároveň ale v mnoha ohledech ztěžovalo recepci Cassirerova díla, a to zřejmě již jeho současníkům. V druhé polovině dvacátých let vyhraňoval Martin Heidegger své filosofické výboje právě vůči pouhé teorii poznání a jeho odpověď na otázku, co vlastně míní tím tolik zpochybňovaným novokantovstvím, převládla jako dominantní nejméně na další půlstoletí. Novokantovství je v tomto podání filosofie zrozená z rozpaků v situaci, kdy se filosofové domnívali, že přišli rozvojem speciálních věd o svůj vlastní předmět, o celek jsoucna:

„Okolo roku 1850 to bylo tak, že jak duchovědy, tak přírodovědy obsadily vesmír poznatelného, takže vznikla otázka: Co ještě zbývá filosofií, když je vesmír jsoucího rozdělen mezi tyto vědy? Zbývá jí jen poznání vědy, nikoliv jsoucího. A toto hledisko určovalo pak návrat ke Kantovi. Kant byl proto nahlížen jako teoretik matematicko-fyzikální teorie poznání... Rozzumím pod novokantovstvím takové pojetí Kritiky čistého rozumu, které vykládá tu část čistého rozumu, jež nepřesahuje za transcendentální dialektiku, jako teorii poznání vztahenou na přírodovědu...“²

Proti tomu Heidegger staví své vlastní čtení Kritiky čistého rozumu. Podle jeho přesvědčení je potřeba Kantovu knihu číst jako výslovné založení metafyziky. A to, jak on říká, „negativně znamená proti tradiční

² DD, 274 n.; viz Exkurs 3, s. 165