



ERNST CASSIRER

Symboliczna pregnancja

Symbolic Pregnance

ABSTRACT: The concept of symbolic pregnance is considered by many scholars to be the most important, root concept of Cassirer's entire philosophy of symbolic forms. It constitutes the originality of his phenomenology in comparison with that of Husserl, Brentano, Scheler or Heidegger.

KEY WORDS: phenomenology • symbolic forms • symbolic pregnance • Cassirer • Husserl • Brentano

Dotyczasowe badania pokazały nam, [...] jak to się dzieje, że poszczególne treści, które przedstawiają się świadomości, wypełniają się coraz bogatszymi i bardziej różnorodnymi funkcjami sensu. Im dalej posuwa się ten proces, tym szerszy staje się obszar, który świadomość jest w stanie w jednej chwili objąć i zbadać. Każdy z elementów tego obszaru jest teraz niejako nasycony takimi funkcjami. Zostaje ujęty w wielorakie, systemowo połączone związki znaczeniowe, które na mocy tego połączenia konstytuują całość, nazywaną przez nas światem naszego „doświadczenia”. Niezależnie od tego, jaki kompleks wyodrębnimy z tej całości „doświadczenia” – czy będzie to przestrzenne współwystępowanie zjawisk, czy ich czasowe następstwo; czy weźmiemy pod uwagę porządek rzecz-własność, czy porządek „przyczyn” i „skutków” – porządki te zawsze mają określoną „strukturę”, pewną wspólną formę. Każdy z nich jest tak skonstruowany, że z dowolnego punktu możliwe jest przejście do całości, ponieważ konstytucja całości może zostać przedstawiona i jest przedstawiana w każdym z tych punktów. Dzięki wzajemnemu przenikaniu się przedstawiających funkcji, świadomość jest w stanie „literować zjawiska, by móc je odczytać jako doświadczenie”¹. Każdy fenomen jest teraz jedynie literą; literą, której nie ujmuje się samej w sobie

¹ [I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (§ 30), AA IV, 312, przeł. M. Wartenberg (Przekład zmieniony – P.P.)].

i której nie rozpatruje się według jej własnych zmysłowych składników ani według ogółu jej zmysłowych aspektów. Jest literą, nad którą przebiega i przez którą przenika spojrzenie, aby ukazać znaczenie słowa, do którego ta litera należy, oraz znaczenie zdania, w którym to słowo występuje. Treść nie znajduje się po prostu „w” świadomości, by wypełniać ją zwykłą swoją obecnością – ale mówi do świadomości, coś dla niej „znaczy”. Cała zostaje niejako przekształcona w czystą formę; ma za zadanie jedynie przekazywać określone znaczenia i łączyć je z innymi, tworząc sieci znaczeń, kompleksy sensu.

Psychologia sensualistyczna, która ma skłonność do wrywania elementów świadomości z ich związków znaczeniowych i ekspozowania ich „samych w sobie”, mimo to również nie była w stanie zupełnie zignorować różnicy między tym, czym poszczególne percepcja zmysłowa „jest” jako taka, a tym, jaką pełni funkcję w systematycznej strukturze jedności świadomości i całości świadomości. Szybko jednak znów zaciera tę różnicę, starając się sprowadzić samą funkcję do jakiegoś rodzaju bytu. Jak pojedyncze „wrażenie” – pytają sensualiści – mogłoby przekazać nam jakieś znaczenie, gdyby to znaczenie nie „tkwiło” już w nim samym? A czy samo to „tkwienie” może polegać na czymś innym niż na tym, że znaczenie jest zaważte jako składnik w całości impresji? Wnikliwe spojrzenie, wyostrzone przez psychologiczną analizę, musi być w stanie odkryć i wyodrębnić ten składnik. Sensualizm nie myśli więc zaprzeczać i odrzucać momentu znaczeniowego zawartego w jednostkowym spostrzeżeniu – ale wciąż pozostaje wierny swemu zasadniczemu celowi, komponując ten moment z jednostkowych zmysłowych faktów i próbując „wyjaśnić” go na mocy tej kompozycji. Duchowa „forma” ma stać się zrozumiała poprzez przekształcenie jej na powrót w materię zmysłową – poprzez ukazanie, w jaki sposób samo zestawienie, zebranie i empiryczne zrośnięcie się wrażeń zmysłowych wystarcza, aby stworzyć tę formę lub przynajmniej jej obraz. Tak widziany obraz pozostaje oczywiście iluzją: to nie sam obraz ma swoją postać [*Gestalt*] i prawdę, ale prawda i rzeczywistość przysługują wyłącznie elementom substancjalnym, z których jest on ułożony niczym mozaika. Taki pogląd psychologów nie musi jednak hamować ani ograniczać możliwości wykorystania go w faktycznym życiu psychicznym. Nie szkodzi przecież, że obraz zostanie zakwalifikowany jako iluzja i że jako taki zostanie, by tak rzec, epistemologicznie zdemaskowany – wystarczy, że wciąż będzie rzeczywistą iluzją, tzn. że powstanie według określonych i koniecznych praw „wyobraźni”. Niepowstrzymany i jednostajny mechanizm świadomości wypiera go z przeżyć zmysłowych i z ich asocjacyjnych powiązań. W ten sposób obraz nie zostaje logicznie uzasadniony sam w sobie, nie otrzymuje

też szczególnego sensu, który różni się od tego, jaki ma proste doznanie, ale przypisuje mu się praktyczne i biologicznie istotne zadanie. Na tym zadaniu polega jego charakter. Zgodnie z ujęciem sensualistycznym, to, co określiliśmy wcześniej mianem „symbolicznej wartości” percepcji, jest wartością czysto ekonomiczną. Świadomość nie może w każdej chwili z taką samą intensywnością poddawać się wypełniającym ją pojedynczym wrażeniom zmysłowym; nie jest w stanie traktować ich wszystkich równie dokładnie, równie konkretnie i równie indywidualnie. Dlatego tworzy schematy i ogólne obrazy zawierające całe bogactwo indywidualnych treści, w których zlewają się one w nieodróżnicowaną jedność. Nie chcą i nie mogą być jednak niczym innym, jak tylko kompendiami, kondensatami impresji. Takich skrótów należy unikać tam, gdzie liczy się ostrość i precyzja widzenia – w miejsce wartości symbolicznych należy wprowadzić wartości „rzeczywiste”, tj. aktualne wartości wrażeniowe. Zgodnie z tym, wszelkie myślenie symboliczne i wszelkie symboliczne postrzeganie jest jedynie aktem negatywnym: aktem, który powstaje z konieczności i p r z y m u s u pomijania. Świadomość posiadająca wystarczający zakres i siłę, by żyć samymi szczegółami i uchwycić je wszystkie równie bezpośrednio, nie potrzebowałaby form symbolicznej syntezy: nie reprezentowałaby jedynie jakiejś całości bądź poszczególnych części, lecz byłaby samą „obecnością”.

Dopóki ten pogląd dominował, trudno było znaleźć f u n d a m e n t dla prawdziwej fenomenologii percepcji. Sensualizm i pozytywizm z zasady ograniczając się do tego, co „dane” zmysłom, nie tylko stały się do pewnego stopnia „ślepe na symbole”, lecz również ślepe na percepcję: wyeliminowano tu bowiem właśnie ten szczególny czynnik odróżniający spostrzeżenie od zwykłego „doznania” i pozwalający mu je przekroczyć. Gruntownej m e t o - d o l o g i c z n e j korekty i przekształcenia tego podejścia dokonano z dwóch różnych stron i dopiero wtedy przygotowano grunt dla zrozumienia percepcji z punktu widzenia krytyki poznania i fenomenologii. Drogę wytycza tu – widząc w pojęciu „transcendentalnej apercepcji” „warunek możliwości percepcji” jako takiej – *Krytyka czystego rozumu*. Pierwszą rzeczą, jaka jest nam dana – dowiadujemy się tam – jest zjawisko, które, o ile jest powiązane ze świadomością, nazywamy percepcją: bez stosunku do co najmniej możliwej świadomości, zjawisko nigdy nie mogłoby stać się dla nas przedmiotem poznania.

[...] ponieważ każde zjawisko zawiera w sobie jednak różnorodne składniki i ponieważ tym samym różne spostrzeżenia same w sobie są w umyśle rozsiane i występują z osobna, więc potrzebne jest ich powiązanie, którego one w samym zmyśle nie mogą posiadać.

W ten sposób zostaje usunięty podstawowy błąd sensualizmu, który, według Kanta, polega na błędnym założeniu,

iż zmysły nie tylko dostarczają nam wrażeń, lecz je nawet ze sobą łączą i wytwarzają obrazy przedmiotów, do czego bez wątpienia potrzeba czegoś więcej oprócz zdolności doznawania wrażeń, mianowicie funkcji ich syntezy².

„Obrazy” i „wrażenia” nie należą zatem pod względem epistemologicznym i fenomenologicznym do tej samej klasy, a tych pierwszych nie da się wyprowadzić z tych drugich: każdy bowiem właściwy obraz zawiera w sobie spontaniczność powiązań, zawiera w sobie regułę, według której nadaje mu się formę. Całokształt tych możliwych reguł, na których opiera się struktura i układ samego świata percepcji, w *Krytyce czystego rozumu* zostaje skondensowany w pojęciu „intelektu”. Intelkt nie jest tylko transcendentnym wyrażeniem fenomenu polegającego na tym, że wszelka percepcja, jako percepcja *ś w i a d o m a*, musi być zawsze i koniecznie percepcją uformowaną. Nie można by uznać, że percepcja „przynależy” do Ja, ani że obiektywnie odnosi się do „czegoś”, do postrzeganego *p r z e d m i o t u*, gdyby oba te rodzaje relacji nie podlegały ogólnym i koniecznym prawom. To właśnie te prawa nadają percepcji znaczenie zarówno „subiektywne”, jak i „obiektywne”, uwalniają ją od jej *p a r t y k u l a r n o ś c i* i przyznają jej miejsce w *c a ł o ś c i* świadomości i przedmiotowego doświadczenia. Tak więc czyste pojęcia intelektu, które wyrażają właśnie to przyporządkowanie jednostki do całości i różne jego kierunki, nie są dodawane do percepcji wtórnie, lecz stanowią jej konstytutywne elementy. Istnieje ona tylko o tyle, o ile występuje w określonych formach. Analiza, dzięki której psychologia sensualistyczna doszła do określenia *e l e m e n t ó w* świadomości, zakłada, mówiąc wprost, *s t r u k t u r ę* świadomości jako takiej, czyli zakłada syntezę: „albowiem, gdzie intelekt niczego uprzednio nie powiązał, tam też nie może niczego rozwiązać, gdyż tylko *p r z e z e ń* mogło być to, co powiązane, dane władzy przedstawiania jako powiązane”. Analityczna jedność apercepcji, rozłożenie całości postrzeżenia na pojedyncze elementy, są możliwe tylko przy założeniu jakiejś syntetycznej jedności³. Spozrzeganie staje się *o k r e ś l o n y m* spozrzeganiem, wyrazem jakiegoś Ja, a także „zjawiskiem” jakiegoś obiektu, jakiegoś przedmiotu doświadczenia, dopiero przez to, że podlega charakterystycznym, wyrażanym przez poszczególne kategorie *z w i ą z k o m z n a c z e n i o w y m*.

² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden (dalej KCR), A 120 i A 120 przyp.

³ KCR B 130. Zob. też KCR B 133.

Tu jednak pozostaje pewna trudność i niejednoznaczność, której sama *Krytyka czystego rozumu* nie była w stanie do końca wyjaśnić ani usunąć. Nowa pod względem treści myśl Kanta nie została jednak od razu adekwatnie wyrażona, ponieważ Kant, mimo iż zdecydowanie zwraca się przeciwko metodologicznym założeniom wcześniejszej psychologii, nadal posługuje się jej językiem. Opracowany przez niego nowy „transcendentalny” sposób widzenia, zostaje wyrażony w terminach osiemnastowiecznej psychologii władz umysłu [*Vermögenspsychologie*]. Można przez to odnieść wrażenie, że „receptywność” i „spontaniczność”, „zmysłowość” i „rozumienie” zostały tu ponownie uznane za „podstawowe siły” psychiczne. Każda z tych sił sama w sobie jest rzeczywistością psychiczną i wszystkie one, realnie powiązane ze sobą przyczynowo, wytwarzają doświadczenie jako swój „produkt”. Jasne jest oczywiście, że tym samym zniesiony zostałby sens samego pojęcia „transcendentalny”; bo czy sam Kant nie powiedział, że pytanie transcendentalne powinno zajmować się „nie tyle przedmiotami, co naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”⁴? I czy nie podkreślał wielokrotnie, że nie chodzi mu o wyjaśnienie, skąd doświadczenie pochodzi, lecz o analizę tego, czym ono samo w sobie jest? Te wyjaśnienia nie ustrzegły jednak Kantowskiej analityki intelektu przed uznaniem jej przez niektórych za zaledwie jakiś nowy rodzaj psychologicznej „manufaktury form” myślenia. W takiej interpretacji nauka Kanta nie byłaby w żaden sposób lepsza od sensualizmu – może tylko w tym, że przesunął on układ sił w obrębie świadomości i dodał nowe władze umysłowe. Metodologicznie byłby to ten sam poziom – niezależnie od tego, jak bardzo cenilibyśmy tę zmianę i rozwój, jakie zawdzięczamy Kantowskiej dedukcji. Również tutaj mielibyśmy bowiem do czynienia jedynie z nową próbą wyjaśnienia i rozwiązania czystych problemów z naczenia poprzez przekształcenie ich w problemy rzeczywistości, poprzez sprowadzenie ich do realnych zdarzeń i determinujących je „sił” przyczynowych. Obiektywna ważność czystych pojęć intelektu, o którą pierwotnie pyta Kant starając się uchwycić „warunki jej możliwości”, znów byłaby tu uzasadniana poprzez jakiś istniejący w sobie „podmiot transcendentalny”, który ją „wytwarza”. W ten sposób oczywiście problem krytyczno-fenomenologiczny stałby się jednak problemem ontycznym – rozważania czysto funkcjonalne zostałyby podporządkowane rozważaniom substancjalnym. „Intelekt” byłby niczym czarownik i nekromanta, który ożywia „martwe” doznania, budzi je do życia w świadomości. Ale – należy zapytać – czy ten zagadkowy proces, ta magia intelektu, jest jeszcze potrzebna, skoro już się

⁴ [*Ibidem*, B 25].

zorientowaliśmy, że owo rzekomo „martwe” doznanie jest jedynie sztucznym wytworem psychologii, nie zaś realnością samą w sobie? Drażmy może jeszcze dalej: w jaki sposób coś takiego jak *znaczenie* „powstaje” z samego *istnienia*, które jest znaczeniu obce?; w jaki sposób *sens* *wyłania* się z samego „surowca” doznań jako czegoś, co jest z zasady sensowi obce, skoro wiemy już, że sama ta obcość sensu jest fikcją? Jeśli rzeczywiście – jak z naciskiem wyjaśnia Kant –

bez stosunku do pewnej, co najmniej możliwej świadomości zjawisko nie mogłoby nigdy być dla nas przedmiotem poznania, a więc byłoby dla nas niczym; ponieważ zaś ono samo nie ma żadnej przedmiotowej realności i istnieje tylko w poznaniu, więc nie byłoby w ogóle niczym⁵.

– to jakim prawem można na gruncie filozofii krytycznej wciąż badać, jak owo „nic” staje się „czymś”, jak zostaje włączone w formy świadomości i niejako w nie wlane, skoro istnieje tylko „w” tych formach, a nie „przed” nimi?

Do analogicznej kwestii metodologicznej prowadzi nas także inny tok myślenia. Nie tylko różni się on od myśli Kanta co do swej historycznej genezy, ale wydaje się jej wręcz przeciwstawiać. Współczesna fenomenologia definiując i analizując spostrzeżenie nie nawiązuje do Kanta, ale raczej do Brentana i jego definicji świadomości. Brentano w swojej *Psychologii z empirycznego punktu widzenia* za moment wyróżniający świadomość, „psychikę” w ogóle, uznaje „intencjonalność”. Treść jest treścią „psychiczną” o tyle, o ile zawiera w sobie swoiste określenie kierunku, kierunku „domniemywania”.

Każdy fenomen psychiczny charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali intencjonalną (lub też mentalną) inegzystencją pewnego przedmiotu, a co my – jakkolwiek nie całkiem jednoznacznie – nazwalibyśmy odniesieniem do pewnej treści, skierowaniem na pewien obiekt (przez który nie należy tu rozumieć czegoś realnego) lub immanentną przedmiotowością. [...] Ta intencjonalna inegzystencja jest właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym. [...] Zatem fenomeny psychiczne możemy definiować jako fenomeny, które intencjonalnie zawierają w sobie pewien przedmiot⁶.

Ponownie widać (a tu podkreśla się z całą mocą), że to, co psychiczne nie istnieje pierwotnie samo w sobie, jako wyizolowane *datum*, a dopiero potem *wchodzi* w relację, lecz że ta relacja należy do samej jego istoty. Istnieje

⁵ *Ibidem*, A 120.

⁶ F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 126–127.

tylko w ten sposób, że wykracza w pewnym sensie poza siebie i przechodzi w coś innego. Z drugiej jednak strony w takim wyrażeniu tego faktu pozostaje pewna niejasność, jako że – by określić ten fundamentalny kierunek odniesienia – Brentano mówi o pewnej różnicy egzystencji, różnicy między realną egzystencją rzeczy a intencjonalną czy też mentalną „inegzystencją”. Co za tym idzie, znowu powstaje tu wrażenie, że funkcja „domniemywania” powinna zostać wyjaśniona i doprecyzowana poprzez byt substancyjalny – że przedstawienie „kieruje” się ku przedmiotowi tylko przez to, że w jakiejś formie już w nim „tkwi”, że „weszło” weń i jest w nim „zawarte”. Zatarłoby to z pewnością specyfikę „intencjonalności”, którą mamy tu wydobyć. Pełną jasność przyniosła dopiero kontynuacja i rozwinięcie głównej idei Brentana w *Badaniach logicznych* oraz w *Ideach czystej fenomenologii* Husserla. Nie ma bowiem wątpliwości, że kiedy Husserl mówi o aktach użyczenia sensu lub nadawania znaczenia, dzięki którym przedmiot przedstawia się świadomości, to owej relacji przedstawiającego do przedstawianego nie próbuje się wyjaśnić za pomocą analogii zaczerpniętych ze świata rzeczy. Nie mówi się tu o „mitologii działań”, która w aktach widzi czynności rzeczywistego podmiotu psychicznego, i nie ujmuje się stosunku aktu do jego obiektu jako bycia lub zamieszkiwania jednego w drugim. Dochodzi tu do wyraźnego rozróżnienia między tym, co zawiera jakiś akt jako swoją efektywną część, a tym, co on idealnie „przedstawia”, w co celuje w sensie intencji. Husserl podkreśla, że tam, gdzie nie przeprowadza się tego rozróżnienia bądź nie robi się tego konsekwentnie, nieuchronnie popada się w *regressus ad infinitum*. Jeśli bowiem wyobrażenie może odnosić się do przedmiotu tylko poprzez to, że jako realny komponent zawiera w sobie, by tak rzec, jego częśćkę, jego *eidolon*, to owo wprzęganie i zagnieżdżanie musi się nieustannie powtarzać.

Podobizna jako efektywna część w psychologiczno-realnym spostrzeżeniu byłaby znów czymś realnym, co pełniłoby funkcję obrazu czegoś innego. Mogłaby to jednak czynić tylko przy pomocy jakiejś świadomości odwzorowania, w której dopiero coś by się przejawiało – w czym mielibyśmy pierwszą intencjonalność – a to znów spełniałoby świadomościowo funkcję ‘przedmiotu-obrazu’ czegoś innego – do czego byłaby niezbędna druga intencjonalność nadbudowana na pierwszą. Niemniej jednak oczywiste jest, że każda z tych odmian świadomości z osobna już wymaga odróżnienia obiektu immanentnego i rzeczywistego, a więc kryje w sobie to samo zagadnienie, które przez tę konstrukcję miało być rozwiązane⁷.

⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa 1975, s. 292 (183); por. zwl. *idem*, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania*

Do tego rodzaju antynomii dochodzimy zawsze wtedy, gdy zapominamy, że podstawowa relacja „reprezentacji” lub „intencji” jest warunkiem możliwości i wszelkiego poznania przedmiotów i, co za tym idzie, w jej opisie nie można zawrzeć niczego, co jest możliwe dzięki tej relacji, co należy do świata rzeczy jako jego efektywna część lub efektywne zdarzenie. Teraz wyraźnie widać różnicę w porównaniu z sensualizmem. Dla Husserla o niedojrzałości analizy opisowej świadczy to, że zamykała się ona dotychczas na specyficzny charakter „aktów nadawania znaczenia”, że wierzyła, iż to, czego akty dokonują ogranicza się wyłącznie i koniecznie do wywoływania pewnych i luźni, stale przyporządkowanych ekspresji⁸. W celu rozpoznania zachodzącej tu relacji i umożliwienia jej terminologicznego zrozumienia, strumień fenomenologicznego bytu zostaje podzielony na warstwę „materiałową” i warstwę „noetyczną”. Wszystkie problemy czysto funkcjonalne, tzn. właściwe problemy świadomości i właściwe problemy sensu, należą do tej drugiej. Bowiem „posiadać sens” lub „mieć coś na myśli” stanowi podstawowy charakter wszelkiej świadomości, która dzięki temu jest nie tylko przeżyciem w ogóle, ale przeżyciem sensownym, „noetycznym”⁹.

Świadomość jest właśnie świadomością ‘dotyczącą’ czegoś (*‘von’ etwas*), jest jej istotą to, że kryje w sobie ‘sens’ – by się tak wyrazić – kwintesencję ‘duszy’, ‘ducha’, ‘rozumu’. Świadomość to nie nazwa na ‘psychiczne kompleksy’, stopione ze sobą ‘treści’, ‘wiązki’ lub strumienie ‘wrażeń’, które, w sobie pozbawione sensu, także w dowolnym nagromadzeniu nie mogłyby z siebie wydać żadnego ‘sensu’. [...] Świadomość jest tedy *toto coelo* różna od tego, co jedynie chce widzieć sensualizm, od materiału w sobie pozbawionego sensu, irracjonalnego, ale oczywiście dostępnego zrationalizowaniu¹⁰.

I tu wracamy do naszego centralnego problemu – prowadzą nas do niego dwa różne ruchy i kierunki myśli: wychodzący od pojęcia „syntezy” i wychodzący od pojęcia „intencji”. Jednak z naszego punktu widzenia nadal pozostaje pewna wątpliwość i obawa. Jeśli zrówna się sferę świadomości ze sferą „sensu” tak radykalnie, jak czyni to Husserl, to czy w ogóle da się jeszcze utrzymać w obrębie świadomości opozycję materii i formy jako opozycję absolutną? Czy nadal mamy tu dwie „warstwy”, z których jedna może być

dotyczące fenomenologii i teorii poznania, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 496 (A 372) i nast.

⁸ *Idem*, *Badania logiczne*, t. 2, *op.cit.*, s. 77 (A 61).

⁹ *Idem*, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. *Księga pierwsza, op.cit.*, s. 275 (175) oraz 290 (185).

¹⁰ *Ibidem*, s. 276 (176).

określona jako jedynie materialna? Czy mówiąc o ożywiających aktach, które nadają sens materii doznania i dopiero wypełniają ją określonym sensem, nie reanimujemy przypadkiem owego dualizmu, który rozdziela to, co „fizyczne”, od tego, co „psychiczne” – który widzi „ciało” i „duszę” nie tyle jako korelatywnie ze sobą związane, ile jako substancjalnie różne? Konieczność tej korelacji wykazaliśmy już badając czyste fenomeny ekspresji – i potwierdza się ona na nowo z każdym krokiem w kierunku problemów przedstawiania. Tu jednak z zasady wyklucza się możliwość odróżnienia „istnienia” i „świadomości”, „materii” i „formy” jako dwóch różnych „warstw”. Husserl dzieli całość przeżycia na dwie części: na „treści pierwotne”, które nie mają jeszcze w sobie żadnego „sensu”, oraz na przeżycia *resp.* momenty przeżyć, które zawierają w sobie to, co swoiste dla intencjonalności. Po nad przeżyciami „zmysłowymi”, treściami wrażeniowymi, jak daty z dziedziny barw, daty dotykowe, dźwiękowe itp. znajduje się warstwa, która jest niejako ożywiająca, nadająca sens: „warstwa, dzięki której z tego, co zmysłowe, co w sobie nie ma nic z intencjonalności, właśnie powstaje konkretne intencjonalne przeżycie”¹¹. Ale – i tu trzeba ponownie zapytać – czy to „powstawanie” samo w sobie można ukazać czysto fenomenologicznie? Skoro do istoty fenomenologii należy pozostawanie w sferze sensu i intencjonalności, to czy w ogóle może ona próbować określać to, co jest sensowi obce? „Ta szczególna dwoistość i jedność zmysłowej $\psi\lambda\eta$ i intencjonalnej μορφή”¹² faktycznie może się tu wciąż na nowo narzucać. Czy jednak upoważnia nas to do mówienia o „pozbawionej formy materii” i „pozbawionych materii formach”? To oddzielenie może, w pewnym sensie, należeć do nieodzownego arsenału naszej analizy świadomości. Ale czy możemy przenieść ten analityczny podział, to *distinctio rationis*, na zjawiska, na czyste „dane” samej świadomości? Czy można tu mówić o tej samej materialnej treści, która w chodzi w różne formy, skoro znamy przecież tylko konkretną całość fenomenów świadomości – skoro, mówiąc po arystotelesowsku, znamy tylko σύνολον „materii” i „formy”? Z punktu widzenia fenomenologii nie istnieje coś takiego jak „materia sama w sobie” czy „forma sama w sobie” – istnieją zawsze tylko całościowe przeżycia, które można ze sobą porównać z perspektywy materii i formy, i podług nich określić oraz uporządkować. Możemy na przykład powiedzieć, że melodia, którą raz percypujemy bezpośrednio, a innym razem tylko ją wspominając, jest „ta sama”. Nie oznacza to jednak,

¹¹ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga pierwsza, *op.cit.*, s. 270 (172).

¹² [*Ibidem*].

że oba przeżycia – percepcyjne i wspomnieniowe – mają jakiś wspólny materialny składnik, lecz tylko to, że są sobie przyporządkowane i funkcjonalnie ze sobą powiązane. Nie chodzi tu o to, że ta sama substancja zmysłowa powtarza się w różnych formach, ale raczej o to, że określone przeżywane całości, ilościowo i jakościowo różne, są jednak tak samo ukierunkowane, że przedstawiają ten sam „przedmiot”. A z tym wiąże się jednocześnie relatywizacja, która, jak cały czas widzimy, wypływa z samego pojęcia przedstawiania. Żadna bowiem treść świadomości nie jest sama w sobie jedynie „prezentująca” ani też nie jest sama w sobie jedynie „reprezentująca”; raczej każde aktualne przeżycie zawiera w sobie oba te momenty w nierozdzielnej jedności. Wszystko, co jest obecne, funkcjonuje w sensie uobecniania, tak jak każde uobecnianie wymaga związku z czymś, co jest obecne w świadomości. To właśnie owo wzajemne odniesienie, lecz w żadnym wypadku „forma”, sam moment noetyczny, jest podstawą wszelkiego ożywienia i „uduchowienia”.

Uzasadnieniem abstrakcyjnego oddzielenia momentu „hyletycznego” od „noetycznego” wydaje się być fakt, że oba te momenty, choć są niemożliwe do oddzielenia od siebie w sensie absolutnym, to zmieniają się w znacznym stopniu niezależnie od siebie. Oczywiście, „materia” musi mieć zawsze taką czy inną formę. Nie jest ona jednak przywiązana do jakiegoś jednego sposobu nadawania znaczenia, ale może przechodzić od jednego do drugiego i w pewnym sensie „się zmieniać”. Najlepiej to widać na przykładach, w których przemiana ta prowadzi do zmiany modalności sensu. Jeśli rozważymy jakieś przeżycie ze sfery optycznej, to przecież nigdy nie składa się ono z samych „dat zmysłowych”, z optycznych jakości jasności i koloru. Jego czystej widzialności nie można nigdy pomyśleć poza jakąś określoną formą „widzenia” i niezależnie od niej; jako doświadczenie „zmysłowe” przeżycie jest zawsze już nośnikiem sensu i w pewnym stopniu pozostaje na jego usługach. Tutaj jednak właśnie może spełniać bardzo różne funkcje i dzięki nim obrazować bardzo różne światy sensu. Strukturę optyczną, taką jak linia, możemy rozpatrywać zgodnie z jej czystym sensem ekspresyjnym. Zanurzając się w motyw graficzny i tworząc go, uświadamiamy sobie zarazem jej „charakter” fizjonomiczny. W określeniu czysto przestrzennym powstaje specyficzny „nastrój”: falowanie linii w przestrzeni zawiera wewnętrzny ruch, dynamiczne wznoszenie i opadanie, duchowy byt i duchowe życie. I tutaj, w tej formie przestrzennej, nie tylko odczuwamy własne stany wewnętrzne w sposób subiektywny i arbitralny, ale i sama linia daje nam się poznać jako ożywiona całość, jako niezależny wyraz życia. Jej jednostajna i równomierna ciągłość lub gwałtowne zerwanie, jej zaokrąglenie i zwartość lub niestabilność, jej twardość lub miękkość: wszystko

to wyłania się w niej samej jako określenie jej własnej istoty, jej obiektywnej „natury”. Wszystko to jednak szybko ustępuje i zdaje się zacierać, gdy tylko ujmijemy linię w jakimś innym „sensie” – gdy tylko potraktujemy ją jako strukturę matematyczną, jako figurę geometryczną. Teraz staje się jedynie schematem, sposobem przedstawienia ogólnej prawidłowości geometrycznej. To, co nie służy przedstawieniu tej prawidłowości, co jest w niej dane tylko jako partykularny moment, w jednej chwili staje się zupełnie nieistotne – tak jakby zniknęło z naszego pola widzenia. Unicestwione zostają nie tylko kolory i natężenie światła, lecz także wielkości bezwzględne, które pojawiają się na rysunku: są one nieistotne dla linii jako geometrycznej struktury samej w sobie. Jej geometryczne znaczenie nie zależy od tych wielkości jako takich, lecz jedynie od ich wzajemnych odniesień, od ich relacji i proporcji. Tam, gdzie dotąd mieliśmy do czynienia z falowaniem linii, a w nim ze spójnością wewnętrznego nastroju, teraz widzimy graficzne przedstawienie funkcji trygonometrycznej, mamy przed sobą krzywą, której cała treść ostatecznie zawiera się w jej analitycznej formule. Kształt przestrzenny nie jest niczym więcej niż paradygmatem tej formuły; jest jedynie powłoką, w którą przyobleka się myśl matematyczna – sama w sobie przecież nieintuitywna. Myśl ta nie zamyka się sama w sobie, lecz objawia się w niej bardziej kompleksowa prawidłowość, prawidłowość przestrzeni jako takiej. Każda struktura geometryczna jest, na bazie tej prawidłowości, powiązana z ogółem innych możliwych form przestrzennych. Należy ona do pewnego określonego systemu – zbioru „prawd” i „twierdzeń”, „przyczyn” i „skutków” – i system ten wyznacza uniwersalną formę sensu, umożliwiającą dopiero każdą konkretną figurę geometryczną i pozwalającą na jej skonstruowanie oraz „zrozumienie”. A kiedy potraktujemy linię jako mityczny emblemat lub choćby estetyczny ornament, znowu stajemy w zupełnie innej sferze. Mityczny emblemat jako taki zawiera fundamentalną mityczną opozycję, opozycję *sacrum* i *profanum*. Ma on za zadanie oddzielać od siebie te dwa obszary, ostrzegać i odstraszać, uniemożliwiać niepowołanym dotykaniem tego, co święte, lub nawet zbliżanie się do niego. I nie pełni wyłącznie roli znaku, cechy, dzięki której rozpoznaje się to, co święte; posiada również faktyczną moc, magicznie zniewalającą i magicznie odpychającą. Świat estetyczny nie zna takiego przymusu. Rysunek, postrzegany jako ornament, wydaje się być wyjęty ze sfery „znaczenia”, zarówno w sensie logiczno-pojęciowym, jak i magiczno-mitycznym. Posiada w sobie sam swój sens, który ukazuje się tylko w czystej kontemplacji artystycznej, w estetycznym „widowisku” jako takim. Również w tym przypadku do przeżycia formy przestrzennej dochodzi dopiero wtedy, gdy należy ona do całościowego horyzontu i otwiera go przed nami – gdy wpisuje się w okre-

ślona atmosferę, w której nie tylko po prostu „jest”, ale w której, by tak rzec, żyje i którą oddycha¹³.

Tę samą relację, ograniczoną do mniejszego obszaru, znajdujemy, gdy zamiast zestawiać ze sobą różne modalności nadawania sensu, zatrzymujemy się w obrębie jednej z nich. Również tu możemy śledzić ten sam charakterystyczny proces różnicowania, dzięki któremu treść może przybierać bardzo różne niuansy „znaczeniowe” i przechodzić od jednego do drugiego. Widzieliśmy na przykład, że „kolor” tylko pozornie przedstawia zupełnie jednolitą jakość optyczną. W zależności od tego, czy jest ujmowany jako proste i samoistne określenie, czy też jako „kolor przedmiotowy” dołączony do jakiegoś obiektu, zyskuje inną „walencję”. Zgodnie z Goetheańskim wyrażeniem świat barw widziany w jednym aspekcie nie przedstawia nic innego, jak „czyny i cierpienia światła”¹⁴ – w i n n y m zaś jawi się jako sprzęgnięty ze światem rzeczy, związany z nim i w pewnym sensie do niego doczepiony. Tutaj kolory są dla nas niejako swobodnie krążącymi formacjami i strukturami świetlnymi – pozwalają zobaczyć nie siebie, lecz poprzez siebie – coś innego. I także w tym przypadku nie da się pokazać nieodróżnicowanego substratu koloru w ogóle, który następnie wchodzi w różne formy ulegając przy tym wielorakim modyfikacjom. Same fenomeny barwne, w swoim czysto fenomenalnym charakterze, są już zależne od porządku, w którym stoją; ich czysty sposób przejawiania jest zdeterminowany właśnie przez ten porządek. Aby wyrazić tę wzajemną determinację, wprowadzamy pojęcie i termin „symbolicznej pregnancji”. Przez „symboliczną pregnancję” należy rozumieć sposób, w jaki spostrzeżenie, będąc przeżyciem „sensualnym”, zawiera w sobie jednocześnie pewien określony nieintuitywny „sens”, który przedstawia konkretnie i bezpośrednio. Nie chodzi tu o czysto „percepcyjne” dane, w które wtórnie zostają wszczepione jakieś „apercepcyjne” akty pozwalające na ich wyjaśnienie, osądzenie i przekształcenie. To raczej samo spostrzeżenie, na mocy swej własnej wewnętrznej organizacji, otrzymuje rodzaj duchowej „artykulacji” i, jako samo w sobie ustrukturyzowane, przynależy do określonej struktury sensu. W swej aktualności, w swej żywej pełni, jest ono jednocześnie życiem „w” sensie. Nie zostaje tam umieszczone dopiero wtórnie, lecz jest tam, można powiedzieć, zrodzone. Wyrażenie „pregnancja” ma oznaczać właśnie ten idealny splot, to odniesienie szczególnego, danego tu i teraz fenomenu percepcyjnego do pewnej charakterystycznej całości sensu. Jeśli, na przy-

¹³ Por. bardziej szczegółowe omówienie w moim wykładzie wygłoszonym na kongresie estetycznym w Halle (1927): *Problem symbolu i jego miejsce w systemie filozofii*, [w:] E. Cassirer, *Symbol i język*, przeł. B. Andrzejewski, Poznań 2004, s. 47–65 [ECW 17, s. 273–282].

¹⁴ [J.W. von Goethe, *Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil*, Weimar 1890, s. IX].

kład, obierając jeden z podstawowych kierunków naszej świadomości czasu zwracamy się ku przyszłości i wybiegamy w nią niejako, nie oznacza to, że do sumy obecnych, danych nam w terażniejszości spostrzeżeń, dokłada się po prostu nowe wrażenie, fantazmat tego, co przyszłe. Przyszłość „widziana” jest w zupełnie specyficzny sposób: jest „antycypowana” w terażniejszości. Teraz jest wypełnione i nasycone przyszłością: *praegnans futuri*, jak nazywał je Leibniz. Pokazaliśmy już wielokrotnie, że ta pregnancja różni się wyraźnie od każdego jedynie ilościowego agregatu pojedynczych obrazów percepcyjnych, jak również od ich asocjacyjnego połączenia i sprzężenia, i że nie można jej również wyjaśnić sprowadzając do czysto „dyskursywnych” aktów sądzenia i wnioskowania. Proces symbolizowania jest jak jednolity strumień życia i myśli, który przepływa przez świadomość i właśnie przepływając różnicuje dopiero i spaja świadomość, tworzy jej pełnię, ciągłość i stałość.

Widać teraz z nowej perspektywy, że analiza świadomości nie może powrócić do elementów „absolutnych” – ponieważ strukturą świadomości rządzi właśnie relacja, czysty stosunek, który okazuje się być jej prawdziwym *a priori*, tym, co istotowo pierwsze¹⁵. Tylko w tę i z powrotem, od „przedstawiającego” do „przedstawianego”, a od tego znów do tamtego, powstaje wiedza o Ja oraz wiedza o idealnych i realnych przedmiotach. Tu udaje nam się uchwycić właściwy puls świadomości, którego tajemnica polega właśnie na tym, że z każdym uderzeniem tworzy tysiąc powiązań. Nie istnieje świadome spostrzeżenie, które jest jedynie *datum*, które jest tylko tym, co dane i co ma być odzwierciedlone w owym „byciu danym”; odwrotnie – to każde spostrzeżenie zawiera w sobie określone „ukierunkowanie”, poprzez które wskazuje poza swoje tu i teraz. Jako jedynie różniczka, percepcja zawiera jednak w sobie całość doświadczenia¹⁶. By było możliwe i osiągalne takie całkowanie, takie ujęcie całości doświadczenia w jednym momencie, potrzebne są określone prawa, które regulują przejście między

¹⁵ Co do owej idei „prymatu relacji” zgadzam się z Natorpem, który widzi w niej fundament wszelkiej „psychologii krytycznej”. „Relacja – jak podkreśla – wydaje się być tak istotna [dla świadomości], że [...] cała właściwa świadomość jest relacją – oznacza to jednak: nie reprezentacja, lecz reprezentacja jest tym, co źródłowe, prezentacja jest jedynie wyabstrahowana ze świadomości reprezentującej jako zawarty w niej moment. W rzeczywistości to, co prezentuje się świadomości, wydaje się być wydobyte przez abstrakcję tylko jako podstawa dla reprezentacji; jest czymś poprzedzającym dla teoretycznej rekonstrukcji, podczas gdy; w rzeczywistym życiu świadomości, to raczej relacja sama w sobie jest tym, co pierwsze i bezpośrednie [...]”. (P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tybinga 1912).

¹⁶ Na temat tego pojęcia „całkowania” por. uwagi w E. Cassirer, *Filozofia form symbolicznych, Część pierwsza: Język*, przeł. P. Parszutowicz, Kęty 2018, s. 76.

nimi. Pojedyncza wartość chwilowej percepcji musi – by pozostać przy porównaniu matematycznym – zawierać się w ogólnym równaniu funkcji i móc zostać wyznaczona na jego podstawie. Nie można tego zrobić gromadząc tylko i sumując poszczególne wartości, lecz jedynie porządkując je przy pomocy pewnych kategoriaalnych i naczelných form. Przedmiotowe znaczenie tego, co jednostkowe, tego, co istnieje, determinuje umieszczenie go w porządku przestrzenno-czasowym, przyczynowym, w porządku rzecz-własność. Każda taka kwalifikacja nadaje mu specyficzne poczucie kierunku – niejako wektor, który wskazuje na określony cel. Jak w matematyce nie można po prostu dodawać do siebie wielkości wektorowych i skalarnych – tak w fenomenologii i krytyce poznania nie można mówić o „wiązanu” ze sobą „materii” i „form”, „zjawisk” i kategoriaalnych „porządków”. Jednak – jeśli „doświadczenie” ma się stać strukturą teoretyczną – nie tylko można, ale i trzeba określić każdy szczegół „przez wzgląd” na takie porządki. Dopiero „uczestnictwo” w takiej strukturze nadaje zjawisku jego obiektywną realność i jego określoność. „Symboliczna pregnancja” nie pozbawia go jego konkretnego bogactwa, lecz stanowi gwarancję tego, by bogactwo to nie uległo rozproszeniu, by uzyskało stabilną i zwartą formę.



Przeł. P. Parszutowicz

ERNST CASSIRER (1874–1945) – urodzony we Wrocławiu (wówczas Breslau) niemiecki filozof żydowskiego pochodzenia, który po roku 1939 przyjął obywatelstwo szwedzkie. Przedstawiciel neokantowskiej szkoły marburskiej, historyk filozofii, teoretyk poznania i nauki, kultury i myślenia mitycznego. Twórca oryginalnej teorii form symbolicznych. Studiował w Berlinie, Lipsku, Heidelbergu i Marburgu. Wykładał m.in. w Berlinie, Hamburgu, Oksfordzie, Göteborgu, a także w Stanach Zjednoczonych na Uniwersytetach Yale i Columbia.

Najważniejsze dzieła: *Das Erkenntnisproblem: Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (t. 1–4 (1906–1950); *Substancja i funkcja* (1910), wyd. pol. 2008; *Filozofia form symbolicznych* (t. 1–3, 1923–1929), wyd. polskie, t. 1 – 2018, t. 2 – 2020; *Filozofia oświecenia* (1932), wyd. polskie 2011; *Esej o człowieku* (1944), wyd. polskie 1970; *Mit państwa* (1946), wyd. polskie 2006.

ERNST CASSIRER (1874–1945) – born in Breslau (Germany), a German philosopher of Jewish origin, since 1939 citizen of Sweden. Representative of the neo-Kantian Marburg School, historian of philosophy, theorist of knowledge and science, culture and mythical thinking. Author of the original theory of symbolic forms. He studied in Berlin, Leipzig, Heidelberg and Marburg. He lectured, *inter alia*, in Berlin, Hamburg, Oxford, Göteborg, and in the United States at Yale and Columbia Universities.

Major works: *Das Erkenntnisproblem: Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (vols. 1–4 (1906–1950); *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910); *Philosophie der symbolischen Formen* (vols. 1–3, 1923–1929); *Die Philosophie der Aufklärung* (1932); *Essay on Man* (1944); *Myth of the State* (1946).

SYMBOLICZNA PREGNANCJA

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ – dr hab., Profesor w Zakładzie Filozofii Nowożytnej i Współczesnej IFiS PAN oraz w Katedrze Filozofii i Metodologii Nauk Politechniki Gdańskiej. Zajmuje się historią i teorią transcendentalizmu. Tłumacz pism Kanta i Cassirera. Autor książek: *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera* (Warszawa 2013); *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera* (Warszawa 2013).

PRZEMYSŁAW PARSZUTOWICZ – Professor at Department of History of Modern and Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, and at Department of Philosophy and methodology of Sciences, Gdansk University of Technology. His current research interests include history and theory of transcendental philosophy. Author of books: *Filozofia jako krytyka poznania. Wprowadzenie do transcendentalizmu Ernsta Cassirera* [*Philosophy as Critique of knowledge. Introduction to Ernst Cassirer's Transcendentalism*] (Warsaw 2013); *Fenomenologia form symbolicznych. Podstawowe pojęcia i inspiracje „późnej” filozofii Ernsta Cassirera* [*Phenomenology of Symbolic Forms. Basic Concepts and Inspirations of Ernst Cassirer's „late” Philosophy*] (Warsaw 2013).

ORCID: 0000-0002-2491-7468

