

**ERNST CASSIRER:
ŠTRUKTÚRA A KAUZALITA**

"Ak si pod filozofom predstavujeme mysliteľa so širokým vzdelaním, ktorý rozumie problémom jednotlivých vedných disciplín a vidí aj za hranice vied, potom Ernst Cassirer je jedným z posledných. Rovnako dobre zbehlý v logike, matematike, fyzike, psychológii, antropológii, jazykovede, histórii, literatúre a umení prijímal rozmanité podnety z jednotlivých vedných disciplín a sám mnohé vedy obohatil. Stalo sa tak v jeho Filozofii symbolických foriem - tu formuloval tézu, že všetkým spôsobom ponímania sveta treba rozumieť ako spôsobom symbolického sprostredkovávania. Jazyk, mýtus a náboženstvo, umenie, technika a veda odomykajú svoje vlastné prístupy ku skutočnosti a otvárajú nám svoje osobité svety. Týmto spôsobom sa nám podobne ako v Hegelovej Fenomenológii ducha ukazuje akýsi systém kultúrneho vývoja, ktorý by sa zároveň dal chápať ako hypotéza o všetkých možných formách vedenia. Filozofia symbolických foriem je dôležitá aj preto, lebo - ako sa Cassirer pokúsil ukázať vo svojom neskoršom diele An Essay on Man (Esej o človeku) - konfrontuje človeka s jeho myslením a prispieva tak k jeho lepšiemu porozumeniu sebe samému."

Túto krátku, ale veľmi výstižnú charakteristiku filozofa E. Cassirera (1874-1945) nachádzame na obálke monografie A. Graesera Ernst Cassirer (München, Beck 1994). Rovnako oprávnené a úspešne by sme túto charakteristiku mohli aplikovať na jednotlivé Cassirerove práce, na jeho knihy i príležitostné štúdié či recenzie. Ako jej potvrdenie môže poslúžiť aj nasledujúci preklad Cassirerovej štúdie Štruktúra a kauzalita. Táto štúdia je jednou z piatich, ktoré Cassirer vydal knižne v roku 1942 pod spoločným názvom K logike kultúrnych vied. Cassirer sa v nich venuje predovšetkým metodologickým, epistemologickým a všeobecným kultúrno-filozofickým otázkam vzniku a povahy vied o kultúre alebo (ako ich nazýval predtým) duchovných vied (Geisteswissenschaften) z hľadiska svojej systematickej filozofie symbolických foriem, využívajúc pritom svoju úctyhodnú erudíciu a prehľad (nielen) vo vyššie spomínaných oboch. V našej vybranej štúdii skúma Cassirer dva - podľa neho - základné a rovnako nepostrádateľné typy vedeckého myslenia - štrukturálny a kauzálny. Podáva opis objavenia a znovuobjavenia "štruktúry" vo filozofickom, prírodovednom a nakoniec aj v kultúrnovednom uvažovaní a v hrubých obrysoch načrtáva možnosti a úlohy vied o kultúre tak, ako sa mu javia z jeho základnej symbolicko-idealistickej pozície. Na záver sa dostáva k principiálnym otázkam svojej filozofie symbolických foriem (chápanej ako "filozofia kultúry" v tom najširšom a zároveň transcendentalistickom zmysle), keď odôvodňuje nezodpovedateľnosť otázky vzniku "symbolickej funkcie" a vyjadruje sa k fundamentálnemu problému rozdielu medzi "prírodou" a "kultúrou".

(R. M.)

Pojem formy (štruktúry) a pojem príčiny tvoria dva póly, okolo ktorých sa pohybuje naše chápanie sveta. Obidva sú nepostrádateľné, ak sa má naše myslenie dopracovať k vybudovaniu pevného poriadku sveta. Prvý krok musí spočívať v rozčlenení rozmanitosti bytia ponúkajúcej sa bezprostrednému vnímaniu a v jej rozdelení podľa určitých tvarov, tried a druhov. Popri pýtaní sa na bytie je tu však rovnako pôvodné a rovnako oprávnené pýtanie sa na dianie. Treba pochopiť nielen to, "čo" svet je, ale aj "odkiaľ" je. Už mýtus pozná obidve tieto otázky. Všetko, čo chápe - svet i bohov -, vidí z týchto dvoch zorných uhlov. Aj bohovia majú svoje bytie a svoj vznik: popri mýtckej teológii tu stojí mýtická teogónia. Filozofické myslenie sa stavia proti mýtu a vytvára si nový a vlastný spôsob poznávania sveta. No aj v ňom sa veľmi skoro objavuje rovnaké rozdvojenie, ktoré sa čoskoro vystupňuje na vedomý protiklad. Sotva sú pojmy formy a príčiny po prvýkrát prísne uchopené, už začínajú vystupovať proti sebe. Boj, ktorý sa medzi nimi rozpútava, vyplňa celé dejiny gréckej filozofie a dodáva im ich osobitý ráz. Štruktúralne a kauzálne myslenie sa tu nielen rozchádzajú, ale vystupujú proti sebe ako nepriateľské protiklady. Iónski prírodní filozofi Empedokles, Anaxagoras a atomisti sa pýtajú na príčinu diania. Rerum cognoscere causas: to je skutočný cieľ ich myšlienkovvej a bádateľskej práce. Demokritos vyhlásil, že by chcel radšej nájsť jedinú "aitiológiu" ako získať vládu nad celou Perzskou ríšou. Okrem "fyziológov" pýtajúcich sa na dôvod vzniku a diania je tu však aj iná skupina mysliteľov, ktorí toto vznikanie a dianie popierajú a ktorí preto musia otázku jeho zdôvodnenia vyhlásiť za sebaklam. Za ich praotca je v Platónovom *Theaitétovi* označený Parmenides.¹ Sám Platón s klasickou pregnantnosťou a jasnosťou vyličil, ako v jeho vlastnom vývoji prebehla veľká *krisis*, ktorá ho priviedla od diania k bytiu, od problému príčiny k problému formy. Vo *Faidónovi* hovorí o tom, ako dychtivo siahol po Anaxagorovej knihe, pretože v nej bol "nús", rozum, predstavený ako princíp sveta. Čoskoro ju však sklamane odložil, pretože namiesto hľadaného rozumového princípu našiel iba mechanickú príčinu. Musel skúsiť "druhú plavbu" - a až tá ho priviedla k brehom ríše ideí.

Iné odstránenie protikladu medzi formou a príčinou sa zdal sľubovať Aristotelov systém. Aristoteles chce na rozdiel od čistých mysliteľov formy - eleatov a Platóna - vrátiť dianie znovu jeho práva, pretože je presvedčený, že iba takto sa môže filozofia stať z čisto pojmovej náuky náukou o skutočnosti. Vlastný cieľ celého vedeckého vysvetľovania však na druhej strane vidí spolu s Platónom v poznaní formy. Ak má byť takéto vysvetlenie možné, musia sa forma a látka, bytie a dianie navzájom prelínať. Z tohto vzájomného prelínania vzniká Aristotelov špecifický pojem **formálnej príčiny**. Látkové príčiny, po ktorých siahli atomisti vo svojej snahe o "aitiológiu", nedokážu zodpovedať otázku, "prečo" sa niečo deje tak, ako sa to deje. Prehliadajú totiž práve to, čo dáva daniu zmysel, čo ho spája do celku. Celok nemôže vzniknúť z mechanického spojenia častí. Ozajstný celok je iba tam, kde sú všetky časti ovládané jediným účelom a cieľom, ktorý sa snažia uskutočniť. Skutočnosť je prístupná vedeckému pojmu a filozofickému poznaniu práve preto, že vykazuje takúto štruktúru, je organickým bytím a dianím. V tomto poznaní splyva princíp formy s princípom dôvodu, pretože sa

¹ Platón: *Theaitétos*, 183, E.

...jednocujú v princípe účelu. Αιτία, ειδος a τέλος sú iba tri odlišné výrazy pre jednu a tú istú základnú skutočnosť.

Tak sa zdalo, že aristotelovskej filozofii sa podarilo pojem formy s pojmom príčiny nielen zmieriť, ale aj nechať navzájom splynúť. Úvahy o forme, príčine a účele sa v nej dali dedukovať z najvyššieho princípu. V tom spočíval jeden z najväčších výkonov Aristotelovho systému. Až v ňom sa totiž ukázala podivuhodná jednota a zomknutosť celkového výkladu sveta. Fyzika i biológia, kozmológia i teológia, etika i metafyzika - tie všetky boli vzťahnuté k jednej spoločnej príčine. Svoju jednotu našli v bohu ako nehybnom hýbateľovi. Pokiaľ bol tento výsledok všeobecne prijímaný, nemohlo aristotelizmom nič vážnejšie otriasť. Vďaka tomu vládol celé storočia. Od 14. storočia sa však množia náznaky toho, že táto vláda sa už nepovažuje za nenapadnuteľnú. William Ockham a jeho žiaci zakladajú nový spôsob uvažovania o prírode; zakladajú náuku o pohybe, ktorá v mnohých ohľadoch ostro protirečí princípom Aristotelovej fyziky. V prvých storočiach renesancie potom dochádza k pretrvávajúcim sporom medzi aristotelikmi a platonikmi. Pád aristotelizmu však neprivedila ani dialektika, ani empirické bádanie. Pokiaľ si jeho základný pojem, pojem formálnej príčiny, udržiaval svoje ústredné postavenie, Aristoteles zostával neporazený. Systémom mohli otriasť až útoky namierené voči tomuto bodu. To sa udialo v okamihu, keď so svojimi nárokmi vystúpila matematická prírodoveda a chcela svoj ideál poznania nielen prakticky realizovať, ale aj filozoficky zdôvodniť. Pojem príčiny tak prešiel zmenou, ktorá, ako sa zdalo, dovoľovala a požadovala jeho úplné odlúčenie od pojmu formy. Matematika, ktorá u Platóna plne prináležala k sfére bytia, prešla totiž teraz na stranu diania. Galileiho dynamika odhalila ríšu diania v jej matematickej forme a sprístupnila ju prísnemu pojmovému poznaniu. Aristotelov pojem formálnej príčiny sa tým prehlasuje za pomýlený. Iba matematická príčina je causa vera. Aristotelovské formy sú len "temnými kvalitami", ktoré treba vylúčiť zo skúmania prírody. Týmto sa začína víťazné ťaženie matematického myslenia a "mechanickej kauzality", v ktorom si postupne podrobovali jednu oblasť za druhou. Descartes používa Harveyho objav krvného obehu, aby na ňom demonštroval nevyhnutnosť mechanistického spôsobu vysvetľovania. U Hobbesa už zo samotnej **definície** filozofie bezprostredne vyplýva nielen nadradenosť, ale aj výlučná platnosť pojmu mechanickej príčiny. Filozofia je podľa neho "poznáním účinkov alebo javov z ich príčiny alebo princípov". Objektom poznania nemôže byť niečo nevzniknuté, večné, akými mali byť peripateticko-scholastické formy; to sú len prázdne slová, ktoré musíme z filozofie a vedy vyčiaroknúť.

Toto vyradenie pojmu formy však taktiež nevyhnutne nanovo zviditeľnilo priepasť medzi prírodnými vedami a vedami o kultúre. Tie totiž nemôžu škrtnúť pojem formy bez toho, že by sa tým zriekli seba samých. V jazykovede, vo vedách o umení a náboženstve chceme spoznať práve určité "formy", ktoré - skôr, ako sa ich môžeme pokúsiť redukovvať na ich príčiny - musíme najskôr pochopiť v ich čistom bytí. Pojem príčiny sa tým v žiadnom prípade nepopiera ani neochudobňuje; predsa sa však obmedzuje tým, že voči nemu vystupuje iný typ poznania. Tak nanovo prepuká metodologický zápas a spor. Naplno sa vyostřil vo filozofii 19. storočia. Nakoniec sa však zdalo, že rozhodnutie padlo a konečný rozsudok znel v prospech svetonázoru "historického materializmu". Ten prenikol k novej základnej vrstve diania, ktorá jedným ťmahom podriadila útvary

kultúry prísnemu kauzálnemu skúmaniu, a tým ich, ako sa zdalo, konečne skutočne vysvetliť. Podľa tohto názoru nemajú tieto útvary nárok na svojprávnosť a autonómnosť; sú iba "nadstavbou" spočívajúcou na inom, hlbšom základe. Ak prenikneme k tomuto základu, ak v ekonomických javoch a tendenciách spoznáme skutočné hnacie sily všetkého diania, tak celý zdanlivý dualizmus bude odstránený a znovu sa objaví jednota.

Keď vedy o kultúre chceli napadnúť toto rozhodnutie, ocitli sa pred ťažkou úlohou. Ved' čo mohli postaviť proti matematike, mechanike, fyzike a chémii? Či sa nemuseli ich útoky odrážať od ocelového panciera matematicko-prírodovednej metodiky? Nestála nepopierateľne na strane tejto metodiky logika jasných a zreteľných pojmov, zatiaľ čo ony sa museli opierať len o neurčité citové požiadavky, o čire "velleitates"? A skutočne - vedy o kultúre by sotva mohli viesť tento boj, keby sa im nebolo dostalo neočakávanej pomoci z druhej strany. Pokiaľ prírodoveda ako taká stála pevne na pôde "mechanistického svetonázoru", sotva sa dala prelomiť absolútna dominancia tohoto svetonázoru. Práve tu však prebehol pozoruhodný vývoj, ktorý viedol k vnútornej kríze a nakoniec k "revolúcii v spôsobe myslenia" v oblasti samotného prírodovedného poznania. Od začiatku 20. storočia vystupuje čoraz zreteľnejšie vo všetkých oblastiach. Postupne zasahuje fyziku, biológiu, psychológiu. Aj táto premena vyšla z **pojmu formy**, nie však už v jeho starom aristotelovskom význame. Rozdiel možno stručne vyjadriť tak, že z Aristotelovho pojmu formy bol síce zachovaný moment **celosti**, ale nie moment **účelovosti**. Aristoteles postupoval "antropomorfné". Vyšiel z účelového konania človeka a to preniesol na celú prírodu. Keď architekt stavia dom, je tu celok skôr ako jeho jednotlivé časti, pretože plán a projekt, predstava podoby domu predchádza realizáciu konkrétneho jednotlivého domu. Z toho Aristoteles usudzuje, že všade tam, kde sa dá konštatovať takáto priorita, treba predpokladať nejakú účelovú činnosť. A premisu tohto úsudku mu potvrdzuje celé skúmanie prírody. Keďže všetko dianie je organickým dianím, je prechodom od "možnosti" ku "skutočnosti", je rozvinutím istej pôvodnej dispozície, ktorá pretrváva ako jednotná a celistvá, a pritom sa diferencuje do svojich častí. Tento antropomorfizmus matematická prírodoveda ostro poprela, takže sa k nemu už nedalo vrátiť. Ale ak aj padol celok ako teleologická **sila**, nepadla tým ešte **kategória celosti**. Mechanicizmus sa tejto kategórie zriekol. Postupoval analyticky; vyhlasoval, že pohyb istého celku možno pochopiť iba vtedy, ak sa podarí rozložiť ho na pohyb posledných elementárnych častíc a úplne ho z neho odvodiť. Najžiarivejším pokusom o realizovanie tohto programu je Lagrangeova "analytická mechanika". A z nej, ako sa zdalo, z filozofického hľadiska s vnútornou nevyhnutnosťou vyplýval ideál "laplaceovského ducha", ktorý dokáže nahliadnuť celé dianie sveta v čase smerom dopredu i dozadu, ak pozná polohu všetkých jednotlivých hmotných bodov v danom okamihu a zákony pohybu týchto bodov. Vývoj klasickej fyziky a mechaniky hmotných bodov však viedol k problémom, ktoré sa nedali zvládnuť touto metodikou. Fyzika sa musela odhodlať k takej prestavbe svojho pojmového aparátu, ktorá čoraz viac problematizovala predpoklad, že každý celok sa musí dať pochopiť ako "súčet svojich častí". Prvým takýmto rozhodujúcim bodom obratu bol Faradayov-Maxwellov pojem elektromagnetického poľa. Hermann Weyl vo svojom spise *Čo je matéria* podrobne popísal, ako moderná "teória poľa" vytlačila starú "substančnú teóriu". Skutočný a z hľadiska teórie poznania dôležitý rozdiel medzi nimi nachádza v tom, že pole sa už nedá ponímať ako

čisto sumárny celok, ako agregát častí. Pole nie je substančný, ale relačný pojem, nekladá sa z kusov, ale je systémom, sústavou siločiar. "Materiálna častica ako elektrón je z hľadiska teórie poľa len malým úsekom elektrického poľa, v ktorom sila poľa nadobúda enormne vysoké hodnoty a kde je teda na veľmi malom priestore koncentrovaná obrovská sila poľa. Tento obraz sveta sa plne zakladá na kontinuu; ani atómy a elektróny nie sú poslednými nemennými prvkami posúvanými sem a tam pôsobiacimi prírodnými silami, ale sú samy kontinuálne rozpriestranené a podliehajú jemným plynlým zmenám."²

Ešte zreteľnejšie a charakteristickejšie ako vo vývoji fyziky vystupuje tento návrat k pojmu celosti vo vývoji biológie. Tu zachádza niekedy až tak ďaleko, až sa zdá, že reštitúcia tohto pojmu je reštitúciou jeho pôvodného aristotelovského významu. Hnutie vitalizmu skutočne na prvý pohľad vyzerá len ako pozoruhodná renesancia Aristotela, ktorá akoby biologickú vedu prinajmenšom vracala späť k jej prvopočiatkom. Drieschov pojem entelecheie nadväzuje - formálne aj obsahovo - priamo na Aristotela. Ak však sledujeme celkový pohyb biologického myslenia v posledných desaťročiach, zisťujeme, že aj v ňom - napriek všetkému približovaniu sa k Aristotelovmu pojmu formy - prebehlo podobné diferencovanie a štiepenie v obsahu tohoto pojmu, aké môžeme pozorovať vo fyzikálnom myslení. Kategória celosti už nespĺva jednoducho s kategóriou účelu, ale začína sa od nej jasne oddeľovať. Na začiatku vitalistického hnutia ešte problémy formy úplne spĺvali s kauzálnymi problémami. Dôsledkom tohto stotožňovania bolo presvedčenie, že pri riešení týchto problémov je potrebný iný druh príčinnosti, ako je ten, s ktorým sa stretávame pri javoch anorganického sveta. Tam, kde sa v biologickom svete ukazuje reštitúcia a regenerácia, zachovávanie a obnovovanie určitých foriem, všade tam sa následne usudzuje na sily, ktoré majú byť odlišné od mechanických a im nadradené. Fenomény reštitúcie a regenerácie používa Driesch na to, aby obnovil pojem životnej sily. Duša sa pre neho opäť stáva "elementárnym prírodným faktorom". Nepatrí do priestorového sveta, ale predsa smerom doň pôsobí. Entelecheia síce nedokáže vytvoriť nejaké diferencie intenzity, má však schopnosť takéto diferencie - tam, kde sú - "suspendovať", t.j. dočasne zabrániť ich pôsobeniu. Driesch bol presvedčený, že tak možno zosúladiť jeho základný názor so zákonom zachovania energie a ukázať, že zavedením novej duševnej sily sa čisto fyzikálna bilancia síl v prírode nezmení.³ Jeho náuka však je a zostáva čisto metafyzickou teóriou, veľmi skoro strácajúcou z dohľadu skúsenostnú bázu, o ktorú sa pôvodne opierala. Na tejto ceste Driescha moderná biológia nasledovala. Nevrátila sa však ani k čisto "strojovej teórii" života. Obidvom týmto extrémom sa vyhla tým, že čoraz viac uvažovala o čisto metodickom zmysle problému. Nešlo jej v prvom rade o otázku, či možno vysvetliť organické formy z čisto mechanických síl, ale dôraz položila na to, že čisto kauzálnymi pojmami ich nemožno opísať. A pre tento dôkaz siahla opäť po kategórii celosti.

Stav problematiky si môžeme ukázať na poslednom súhrnnom prehľade teoretickej biológie, ktorý podal Ludwig von Bertalanffy.⁴ Bertalanffy zdôrazňuje, že v každej

²Weyl, H.: *Was ist Materie?* Berlin 1924, s. 35.

³Pozri Driesch: *Die Seele als elementarer Naturfaktor* (1903); *Philosophie des Organischen*, II., s. 222 a n.

⁴Bertalanffy, L. v.: *Theoretische Biologie*, zv. I. Berlin 1932.

prírodnej vede je pokrok vo vyjasnení pojmov nemenej nevyhnutný ako pokrok v poznaní faktov. A jeden z najdôležitejších pokrokov v tomto prvom ohľade nachádzame v tom, že biológia sa naučila uvažovať prísne holisticky, pričom sa tým nenechala zatlačiť do teleologického spôsobu uvažovania ani zviest' k domnienke o "účelových príčinách". Javy organickej prírody takéto príčiny nedokazujú, neukazujú nám "entelechie" v Drieschovom chápaní ani "nadsily" v chápaní Eduarda von Hartmanna, ani dominanty v chápaní Reinkeho. Ukazujú nám len to, že dianie v organizme si neustále zachováva istý smer. "Samozrejme, že jednotlivé procesy prebiehajúce v organizme môžeme opísať fyzikálno-chemicky; tým však v žiadnom prípade nie sú charakterizované ako životné procesy. Ak aj nie všetky, tak prevažná väčšina životných procesov vykazuje usporiadanosť v tom zmysle, že sú zamerané na zachovanie a obnovu celosti organizmu. O tom, že javy v organizmoch sú z veľkej časti 'celko-tvorné' a 'systémotvorné' a že úlohou biológie je určiť, či a do akej miery také sú, vlastne nemôže byť žiadnych pochyb. Táto usporiadanosť života však bola v súlade so starými myšlienkovými zvyklosťami nazvaná 'účelovosťou' a kládla sa otázka, aký 'účel' má istý orgán alebo funkcia. Zdalo sa však, že v pojme 'účelu' je zahrnuté isté chcenie a zameranosť na cieľ - čo je spôsob myslenia, ktorý je prírodovedcovi právom nesympatický, a tak boli podniknuté pokusy ukázať účelovosť ako čisto subjektívny a nevedecký spôsob uvažovania. Holistický spôsob uvažovania bol skutočne často zneužívaný pod chybným označením 'teleologické uvažovanie': najprv darvinizmom, ktorý v snahe nájsť pre každý orgán a každú vlastnosť hodnotu užitočnosti a selekcie často postuloval úplne neodôvodnené hypotézy o 'účelovosti'; druhýkrát vitalizmom, ktorý ho považoval za dôkaz existencie svojich vitálnych faktorov." Toto zneužívanie nám však podľa Bertalanfyho nemôže a nesmie zabrániť, aby sme uznali, že holistické uvažovanie má v štruktúre biológie svoje oprávnené a nevyhnutné miesto a že ho nemožno nahradiť žiadnou inou metódou. Ani poznanie kauzálnych súvislostí ho nemôže chcieť vytlačiť alebo zastúpiť. "Nemá zmysel popierať, že organizmy si zachovávajú svoju celistosť, naopak správny postup je taký, že najprv tento fakt preskúmame a následne ho vysvetlíme."⁵

Sotva treba poukazovať na to, že aj moderná **psychológia** sleduje rovnakú vývojovú líniu a že tendencia preukázateľná vo fyzike a biológii sa v nej prejavuje obzvlášť zreteľne a výrazne. Zdá sa, že psychológia skôr ako ostatné vedy uvidela aspoň metodický **problém**, o ktorý tu ide. Ale ani ona sa s ním nedokázala hneď vysporiadať, pretože jej v tom bránila celá jej minulosť a celé jej vedecké dejiny. Psychológia ako empirická veda bola výhonkom a odvetvím prírodovedy. Aj jej prvotnou úlohou muselo byť oslobodenie spod nadvlády scholastických pojmov a uvedomenie základných faktov duševného života. K týmto základným faktom však nevedie, ako sa zdalo, žiadna iná cesta ako tá, ktorá sa osvedčila v exaktných vedách. Prví vedeckí zakladatelia psychológie tak vo všetkom napodobňujú metódu fyziky. Hobbes sa vedome usiluje o prenesenie Galileiho "rezolutívnej a kompozitívnej" metódy z oblasti fyziky do oblasti psychológie. Condillacovu ambíciu v 18. storočí bolo stať sa "Newtonom

⁵ V tomto výklade ideálu biologického poznania sa Bertalanfy opiera predovšetkým o J. S. Haldanea, ktorý pre toto ponímanie zaviedol meno "holizmus". Pozri Haldaneovu prácu *New physiology* a prácu Adolfa Mayera *Ideen und Ideale der biologischen Erkenntnis*. Leipzig 1934.

psychológie" - chcel použiť rovnaké prostriedky ako on, t.j. rozklad všetkých komplexných fenoménov na jeden základný a jednoduchý.⁶ Ak sa nájde tento elementárny fenomén, budú sa z neho dať plne odvodiť nielen všetky najrozmanitejšie obsahy vedomia, ale aj všetky jeho zdanlivé činnosti, všetky operácie a procesy vedomia.⁷ Tak sa psychológia stala **elementárnou psychológiou**, ktorej obdivovaným vzorom bola a zostala mechanika hmotných bodov. Tak, ako astronómia našla základné zákony kozmu tým, že študovala zákony, ktoré platia pre pohyb jednoduchých hmotných bodov, musela aj psychológia odvodzovať celý duševný život z atómov pociťovania a z pravidiel ich spájania, z "percepcií" a "asociácií". Bytie vedomia možno podľa tohto názoru vysvetliť jedine z jeho genézy a táto genéza nie je v konečnom dôsledku ničím iným ako spájaním rovnorodých častí do čoraz komplexnejších útvarov a nie je o nič zložitejšia. To, akým spôsobom a akými prostriedkami prekonalo moderné psychologické bádanie tento názor, je známe. Čisto genetických problémov sa pritom psychológia nevzdala, ale dala im nový význam. Neverí však už, že tieto problémy tvoria **jediný** predmet psychológie a že nimi možno vyčerpať jej obsah. Oproti pojmu kauzality vystúpil ako vedúci princíp **pojmem štruktúry**. Rozklad štruktúry na jednoduchý agregát prvkov pospájaných jednoduchým priradovaním nevedie k jej poznaniu, ale k jej zničeniu. Pojem "celosti" tak aj tu opäť nadobúda svoje práva a získava fundamentálny význam: z elementárnej psychológie sa stala tvarová psychológia.

Toto metodické pretvorenie fyziky, biológie a psychológie sme tu však naznačili len preto, aby sme naň mohli nadviazať otázkou, do akej miery z toho vyplýva nejaký nový aspekt aj pre formovanie **viad o kultúre**. Teraz už možno uchopiť túto otázku presnejšie a istejšie ju zodpovedať. Uznanie pojmu celosti a pojmu štruktúry v žiadnom prípade nezmazalo ani neeliminovalo rozdiel medzi prírodnými vedami a kultúrnymi vedami. Odstránilo však jednu hranicu, ktorá ich doteraz oddeľovala. Potom, čo si aj ostatné oblasti vedenia všimli svoje špecifické štruktúrne problémy, môže sa kultúrna veda slobodnejšie a spontánnejšie ako **predtým** ponoriť do štúdia **svojich** foriem, štruktúr a útvarov. Logika skúmania môže teraz prideliť všetkým týmto problémom ich patričné miesto. Štruktúrne analýzy a kauzálne analýzy sa teraz javia ako dva smery, ktoré si neodporujú, ale sa vzájomne dopĺňajú a musia byť vzájomne prepojené v každom vedení.

Kultúrne fenomény sa ukazujú byť ešte silnejšie späté s ríšou diania ako prírodné fenomény. Nemôžu vystúpiť z prúdu diania. Nie je možné rozvíjať jazykovedu, vedu o umení alebo vedu o náboženstve bez toho, že by sme sa opierali o to, čo nás učia dejiny jazyka, umenia a náboženstva. Na toto širé more diania sa nemôžeme odvážiť bez dôvery v kompas, ktorý nám poskytuje kategória "príčiny" a "účinku". Javy, ktoré by sme nemohli navzájom pospájať pevnými kauzálnymi reťazcami, by pre nás zostali neprehľadnou spleťou. Táto túžba preniknúť k príčinám diania kultúry je taká silná, že nám ľahko prekryje všetko ostatné. A predsa analýzy diania a kauzálne vysvetlenie nie sú všetko. Je to len jedna **dimenzia** skúmania kultúrneho diania, oproti ktorej stoja iné, rovnako oprávnené a samostatné dimenzie. Skutočný hĺbkový obraz kultúry získame až vtedy, keď všetky tieto jednotlivé dimenzie rozlíšime, aby sme ich potom mohli

⁶ Pozri k tomu Le Roy: *La psychologie de Condillac*. Paris 1937.

⁷ Podrobnejšie pozri v mojej *Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932, s. 21 a n.

pomocou tohto rozlíšenia a na jeho základe znovu správnym spôsobom navzájom spojiť. Zdôrazníme tu tri momenty, ktoré musíme starostlivo rozlišovať. V každom uvažovaní o kultúrnych produktoch stoja oproti sebe na jednej strane **analýza diania** opierajúca sa v podstate o kategóriu príčiny a účinku a na druhej strane **analýza diel a analýza foriem**. Základnou nosnou vrstvou je analýza diel, pretože skôr, než môžeme začať písať dejiny kultúry a utvoriť si nejakú predstavu o kauzálnych súvislostiach jej jednotlivých javov, musíme získať prehľad o výtvoroch jazyka, umenia, náboženstva. Nestačí však mať ich pred sebou ako holú surovinu. Musíme preniknúť k ich zmyslu; musíme porozumieť, čo nám chcú povedať. K tomuto porozumeniu patrí špecifický výkladový postup samostatná a veľmi zložitá a komplikovaná "hermeneutika". Keď sa na základe tejto hermeneutiky začne temnota vyjasňovať, keď v monumentoch kultúry budú postupne čoraz zreteľnejšie vystupovať určité základné tvary a tie sa budú spájať do istých tried a keď v samotných týchto triedach dokážeme objaviť určité vzťahy a usporiadania - vtedy sa začne nová dvojitá úloha. Všeobecne povedané, teraz treba určiť, "čím" je každá jednotlivá kultúrna forma, určiť "podstatu" jazyka, náboženstva, umenia. Čím "je" a čo znamená každá z nich? Akú funkciu plnia? Aký je vzťah medzi jazykom a mýtom, umením a náboženstvom, v čom sa odlišujú a čo ich spája? Takto sa dostávame k "teórii" kultúry, ktorú v konečnom dôsledku musí završovať "filozofia symbolických foriem" - aj keby sa malo toto završenie javiť len ako "nekonečne vzdialený bod", ku ktorému sa môžeme len asymptoticky približovať. Od analýzy formy vedie ďalší krok k postupu, ktorý môžeme nazvať *analýzou aktov*. Tu sa už nepýtame na jednotlivé výtvary, produkty kultúry ani na všeobecné formy, v ktorých sa nám predstavujú. Pýtame sa na duševné **procesy**, z ktorých vzišli a ktorých sú objektívnymi sedimentami. Skúmame špecifickosť "symbolického vedomia", ktoré sa prejavuje v používaní ľudského jazyka; pýtame sa na spôsob a smer predstavovania, cítenia, fantázie a viery, na ktorých sa zakladajú umenie, mýtus, náboženstvo. Každý z týchto spôsobov uvažovania má svoju vlastnú oprávnenosť a nevyhnutnosť a každý používa - videné z logického hľadiska - osobitné nástroje a kategórie, ktoré sú preň špecifické.

Toto všetko si treba ozrejmiť a mať to neustále na pamäti, aby sme sa dokázali vyhnúť neoprávneným posunom hraníc a hraničným sporom, ktoré opakovane vznikali na poli vied o kultúre a filozofie kultúry. Jedným z najznámejších príkladov takýchto sporov je otázka vzniku jazyka alebo otázka vzniku mýtu, umenia, náboženstva. Tieto spory vznikajú z toho, že sa kauzálna otázka kladie takpovediac na nesprávnom mieste. Namiesto toho, aby bola namierená na javy v rámci určitej formy, mieri naopak na túto formu ako takú, ako na jednotný vnútorne zomknutý celok. Tu nám však kategória príčiny a účinku, ktorá je taká nepostrádateľná a plodná v rámci svojej oblasti, nepomôže. Riešenia, ktoré nám sľubuje, sa pri dôkladnejšom preskúmaní ukážu ako tautológie alebo úsudky pohybujúce sa v kruhu. Jazykoveda a filozofia jazyka sa znovu a znovu pokúšali osvetliť temnotu pôvodu jazyka. Ak si však všimneme rozličné teórie, ktoré vypracovali, nadobudneme dojem, že sa neposunuli ani o krok dopredu. Ak chceli odvodiť jazyk z prírody prostredníctvom nejakých sprostredkujúcich kauzálnych článkov, nezostávalo im nič iné ako pripodobniť ho k určitým prírodným javom. Predtým, než ho mohli vyložiť ako duchovný proces, museli ho ukázať ako proces organický. Toto uvažovanie viedlo k tomu, že pôvod jazyka sa nakoniec hľadal v čistých

počítových zvukoch. Zdá sa totiž, že tieto zvuky, vyjadrujúce pocity, bolesť, strach, vábenie a varovanie, sú rozšírené už vo veľkej časti živočíšneho sveta. Ak by sa teda podarilo preklenúť priepasť medzi svetom zvierat a ľudským svetom, ak by sa podarilo ukázať, že interjekcia je skutočným počiatkom a "princípom" jazyka, problém by bol azda vyriešený. Čoskoro sa však muselo ukázať, že to boli márne nádeje, pretože sa pritom prehliadala práve najdôležitejšia stránka celého problému. To, ako sa môže z výkriku stať "slovo", ako dokáže označovať istú **predmetnosť**, zostalo nevyvetlené. Tu nastúpila iná teória, ktorá sa opierala o napodobňovanie zvukov a v ňom videla pravý pôvod jazykových slov. Aj ona však stroskotala na základnom fenoméne každého hovorenia: na fenoméne **vety**. Keďže sa nepodarilo vysvetliť vetu ako číry agregát slov a veta si zachovala svoju osobitú "skladbu", ukázalo sa, že v prírode neexistuje žiadny útvar, ktorý by zodpovedal tejto skladbe. Nepomôže tu ani návrat k "primitívnym" štádiám jazyka, pretože každý akokoľvek primitívny jazykový jav už v sebe obsahuje celý jazyk, keďže v sebe zahŕňa **funkciu** "znamenania" a "mienenia".

Z tohto priamo vyplýva, že - a aj prečo - má chápanie v tejto oblasti svoje pevné hranice. Funkcia jazyka - rovnako ako funkcia umenia, náboženstva atď. - je a zostáva "prafenoménum" v goetheovskom zmysle. "Javí sa a je" bez toho, že by sa na nej dalo ešte niečo vysvetľovať, "To najlepšie, k čomu môže človek dospieť", - povedal raz Goethe Eckermannovi - "je údiv a ak v ňom prafenoménum vzbudzuje údiv, nech sa s tým uspokojí; nič vyššie mu nemôže poskytnúť a nič ďalšie nech za tým nehľadá, pretože tu je hranica. Ľuďom však zvyčajne jednoduchý pohľad na prafenoménum nestačí, myslia si, že treba ísť ešte ďalej, a tak sa podobajú deťom, ktoré len čo nakuknú do zrkadla, hneď ho otáčajú, aby zistili, čo je na druhej strane."⁸ Proti tomu by sa však dalo namietat: nie je toto otáčanie vlastnou úlohou filozofie, ktorá sa nemôže na rozdiel od umenia zastaviť pri jednoduchom nazeraní a javení, ale chce namiesto toho preniknúť k ideí ako základu javového sveta? Nebola to práve táto zmena perspektívy, ktorú požadoval Platón a ktorú tak výstižne a charakteristicky opísal v podobenstve o jaskyni v *Ústave*? Nevydávame filozofiu a vedu napospas skepse, ak jej pri takom dôležitom a rozhodujúcom probléme zakazujeme klásť otázku "Prečo?" Môže sa filozofia vôbec niekedy zrieknuť "princípu dostatočného dôvodu"? Toto zrieknutie v skutočnosti vôbec nie je potrebné. Musíme si však v každom prípade jasne uvedomiť, že aj skepsa má svoju oprávnenosť. Skepsa nie je len popretím alebo zničením vedenia. Svedčí o tom práve filozofia. Stačí, ak si pripomenieme jej najdôležitejšie a najplodnejšie epochy, a hneď si uvedomíme, akú dôležitú a nepostrádateľnú úlohu v nich zohralo **ne-vedenie** a ako sa až na ňom vedenie skutočne nachádzalo a neustále obnovovalo. Sokratovské ne-vedenie, "docta ignorantia" Mikuláša Kuzánskeho a descartovské pochybovanie patria k najdôležitejším nástrojom filozofického poznania. Je lepšie zrieknuť sa vedenia ako stratiť problém z očí tým, že sa uspokojím so zdanlivým riešením. Každá ozajstná skepsa je relatívnou skepsou. Isté otázky označí za neriešiteľné, aby nás tým o to viac odkázala na okruh riešiteľných otázok a o to istejšie nás v ňom udržala. Potvrďuje sa to aj pri našom probléme. Nežiadala sa totiž od nás, aby sme sa zriekli otázky "Prečo?", ale aby sme ju používali na správnom mieste. Učíme sa tak - a o tom nás už v podstate mohla poučiť fyzika, biológia a psychológia -, že štrukturálne otázky si neslobodno zamieňať s kauzálnymi

⁸ Goethe Eckermannovi, 18. februára 1829.

a že jednu nemožno redukovať na druhú. Obidve majú svoju relatívnu legitimitu; obidve sú nepostrádateľné a nevyhnutné. Ani jedna z nich však nemôže zaujať miesto tej druhej. Ak sme raz určili na základe štrukturálnej analýzy a jej prostriedkami "podstatu" jazyka, potom sa musíme cestou kauzálneho poznania, pomocou psychológie jazyka a dejín jazyka pokúsiť preskúmať, ako sa táto podstata pretvára a rozvíja. Tým sa ponárame do čistého diania, avšak aj toto dianie zotrúva v rámci určitého bytia, v rámci "formy" jazyka vôbec. Je teda "dianím k bytiu", *γένεσις εἰς οὐσίαν*, ako hovorí Platón. Pojem formy a pojem príčiny sa teda od seba navzájom oddeľujú, aby sa potom tým istejšie znovu našli a nadviazali medzi sebou ešte pevnejšie puto. Zväzok medzi nimi môže byť pre empirické bádanie plodný len vtedy, ak si každý z nich zachová svoju vlastnú legitimitu a samostatnosť.

Ak si toto vyjasníme, nebude sa nám tvrdenie, že otázka *vzniku symbolickej funkcie* je vedeckými prostriedkami neriešiteľná, javiť ako číry agnosticizmus, ako nejaká intelektuálna obeť, ktorú musíme len neochotne podstúpiť. Ak to pripustíme, neznamená to povedať, že tu stojíme na absolútnych hraniciach nášho vedenia, ale skôr to, že nie každé vedenie sa redukuje na poznanie vzniku, genézy, ale že popri ňom existuje aj iná forma poznania, ktorá sa nezaobera vznikom, ale čistým bytím. Apória vzniká až vtedy, ak sa domnievame, že pojmy príčiny a účinku sú jedinými ukazovateľmi na ceste poznania a že tam, kde zlyhávajú, môže byť už len temnota a nevedomosť. Ako sme videli, Hobbes vložil túto "axiómu" priamo do pojmového vymedzenia filozofie.⁹ To, čo sa tu označuje za princíp poznania, však v skutočnosti nie je nič iné ako *petitio principii*. To, čo tvorí jadro otázky a čo by si najviac vyžadovalo dôkaz, sa tu predpokladá ako dokázané; vychádza sa totiž z toho, že mimo dimenzie, ktorú určuje a ovláda pojem príčiny, nejestvuje žiadna iná rovina, v ktorej by bolo možné nejaké "vedenie". Uznanie tejto viacdimezniality poznania vždy sťažovala a zdržiavala tá okolnosť, že sa tým láme princíp evolúcie. "Evolúcia", ktorá by plynule viedla od jednej dimenzie k druhej, totiž skutočne neexistuje. Na istom mieste musíme pripustiť určitý generický rozdiel, ktorý sa dá už len skonštatovať, ale nie ďalej vysvetliť. V súčasnosti, pravda, aj tento problém pre nás stratil veľa zo svojej niekdajšej vyhrotenosti. Ani v biológii už totiž nezvykneme chápať evolučnú teóriu v tom zmysle, že každá nová forma vzniká zo starej jednoduchou akumuláciou náhodných zmien. V súčasnosti už sotva nejaký biológ zastáva darvinovskú náuku - ktorá sa snažila v súlade s princípom kontinuity realizovať toto ponímanie - v tej podobe, akú jej dal dogmatický darvinizmus. Téma *Natura non facit saltus* tak bola veľmi podstatne obmedzená. V oblasti fyziky odкрыla jej problematickosť kvantová teória, v oblasti organickej prírody teória mutácií. Aj v oblasti organického života by "evolúcia" zostala len prázdny slovom, keby sme museli predpokladať, že v nej ide len o "rozvinutie" už daného a jestvujúceho tak, že - ako tvrdili staršie preformačné a "škatuľkové" teórie (box-in-box theories, Einschachtelungstheorien) - nakoniec preda len vždy všetko "zostáva po starom". Aj v tejto sfére musíme v určitom bode pripustiť niečo nové, čo možno dosiahnuť len "skokom". "Za teóriu mutácií" - tak opisuje svoju náuku Hugo de Vries - "označujem tézu, že vlastnosti organizmov sú vybudované z navzájom jasne odlišených jednotiek. Na poli evolučnej teórie vedie tento princíp k presvedčeniu, že druhy nevznikali plynule, ale stupňovito. Každá

⁹ Pozri tamže s. 5.

nová jednotka prístupujúca k staršej tvorí istý stupeň a jasne a úplne oddeľuje novú formu ako samostatný druh od druhu, z ktorého vzišla. Nový druh sa tak objavuje zrazu; vzniká z predchádzajúceho bez viditeľnej predprípravy, bez predchodcov."¹⁰ Prechod od prírody ku "kultúre" nás teda v tomto ohľade nestavia pred žiadnu novú hádanku. Iba potvrdzuje to, o čom nás poučuje už skúmanie prírody - totiž, že každý skutočný vývoj je v podstate vždy *μετάβασις εις άλλο γένος*, ktorú síce môžeme vykázat', ale už nie kauzálne vysvetliť. Skúsenosť i myslenie, empiria i filozofia sa tu nachádzajú v rovnakej pozícii. Obe totiž môžu určiť, čím je človek "osebe", iba tak, že to preukážu na javoch. Poznanie "podstaty" človeka môžu získať iba tak, že zahliadnu človeka v kultúre a zrkadle jeho kultúry; nemôžu však toto zrkadlo otočiť, aby zistili, čo je za ním.

Z nemeckého originálu *Formproblem und Kausalproblem*. In: E. Cassirer: *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt 1980, s. 87-102, preložil Róbert Maco.

¹⁰ de Vries, H.: *Die Mutationstheorie*. Leipzig 1901, I., s. 3.