

Marta Ples
Katowice

O micie politycznym w kontekście symbolizmu Ernsta Cassirera

Wprowadzenie

Wskazując na obecność myślenia mitycznego w różnych sferach kultury, Leszek Kołakowski zauważa:

Mit może być przyjęty tylko o tyle, o ile dla pojedynczego spojrzenia staje się rodzajem przymusu zniewalającego na równi całą zbiorowość, w której osobnik uczestniczy – ogólnoludzką albo plemienną.¹

Wspólnotowy wymiar mitu jest niezaprzeczalny. Składające się nań wyobrażenia łączą członków społeczności, dając im wspólną podstawę dla spójnej wizji świata, umożliwiając tym samym interpretację i uporządkowanie także tych jego elementów, które wymykają się racjonalnemu opisowi. Jak bowiem tłumaczy dalej Kołakowski, dzięki mitom „zdobynamy sobie prawo do nadawania sensu zdarzeniom i prawo głosu za czymkolwiek i przeciw czemukolwiek z tego, co się dzieje”². Myślenie mityczne nieodłącznie wiąże się z ustalaniem hierarchii wartości i wskazywaniem ostatecznego uzasadnienia tego, co jest doświadczane jako przypadkowe.

U podstaw takiego sposobu definiowania świadomości mitycznej leży przekonanie, że elementy mitycznego myślenia są nieustannie obecne w rozmaitych sferach ludzkiej aktywności, co uprawnia do zapytania o znaczenie mitu dla dzisiejszego człowieka, a także o obecność wyobrażeń mitycznych we współczesnej kulturze. Przyjęcie założenia o ciągłym istnieniu mitu w kulturze prowadzi także do pytań o relację między myśleniem racjonalnym a mitycznym: Jak kształtuje

¹ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003, s. 28.

² *Ibidem*, s. 40.

się ta relacja? Czy jest ona obecna w całej ludzkiej działalności czy też tylko w jej wybranych obszarach? Czy można powiedzieć, że jeden z członów tej relacji jest głębiej zakorzeniony w kulturze, a jeśli tak – to który? Czy i jak wskazane elementy wzajemnie na siebie wpływają? Podobnych pytań można postawić znacznie więcej, co niestety nie prowadzi wprost do rozwiązania podstawowego problemu, pozwala jednak nakreślić wielość problematycznych kwestii związanych z pytaniem o myślenie mityczne i jego (nie)obecność w kulturze.

Jednym z wielu współczesnych badaczy podejmujących tę problematykę był Ernst Cassirer (1874–1945). W jego twórczości można odnaleźć perspektywę podobną do tej przedstawionej przez Kołakowskiego, odnajdującego przejawy mitycznej wyobraźni w wielu aspektach kultury, także współczesnej. Cassirer, wywodzący się ze szkoły neokantyzmu marburskiego, rozpatruje mit w kontekście swojego projektu filozofii form symbolicznych – koncepcji badań kulturotwórczej świadomości inspirowanej Kantowską krytyką rozumu. Pytanie o mit jest dla niego pytaniem o funkcje mitotwórczego myślenia, które początkowo pojmuje jako rudymentalną formę świadomości, stanowiącą podłoże, na którym wykształciły się inne formy opisu rzeczywistości, by w późniejszym okresie swojej twórczości uznać, że poszczególne formy kultury – w tym myślenie mityczne – współistnieją, tworząc strukturę ludzkiego świata.³

Ta druga perspektywa przenika ostatnią książkę napisaną przez Ernsta Cassirera – *Mit państwa*⁴. Zawarte w niej rozważania wpływają w dużej mierze z emocjonalnego zaangażowania samego Cassirera i muszą być rozpatrywane w świetle wydarzeń lat 30. i 40. XX w. Rozgoryczenie niemieckiego filozofa przejawia się m.in. w ujęciu mitu jako mrocznej siły, ukrytej pod racjonalnym aspektem ludzkiego życia, zawsze gotowej, by wyjść na powierzchnię:

We wszystkich krytycznych momentach społecznego życia człowieka siły racjonalne, opierające się presji dawnych koncepcji mitycznych tracą swoją pewność siebie. W tych chwilach powraca na nowo epoka mitu. Mit bowiem nie został naprawdę pokonany i opanowany. Trwa, stale obecny, kryjąc się w mrokach, czekając swojej godziny i odpowiedniej okazji, przyczajony w cieniu.⁵

Tak pojęty mit, będąc nieredukowalnym elementem kultury, jest jednocześnie stale w niej obecnym zagrożeniem dla człowieczeństwa.

Uproszczeniem byłoby jednak stwierdzenie, że do tej konkluzji sprowadzają się rozważania przeprowadzone na stronach *Mitu państwa*. Korzystając z wcześniej wypracowanych przez siebie interpretacji myślenia mitycznego, niemiecki filozof przeprowadza błyskotliwe rozważania, w których analizuje znaczenie i specyfikę mitu w teorii polityki i życiu politycznym na przestrzeni dziejów, poczynając od źródeł racjonalnej teorii państwa w filozofii presokratejskiej, na nowoczesnych,

³ Por.: M. Bal-Nowak, *Mit jako forma symboliczna w ujęciu Ernsta Cassirera*, Kraków 1996, s. 63.

⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, przeł. A. Staniewska, IFiS PAN, Warszawa 2006.

⁵ *Ibidem*, s. 310.

dwudziestowiecznych mitach politycznych kończąc. Te rozważania będą istotnym punktem odniesienia dla niniejszego artykułu, którego celem jest podjęcie próby rekonstrukcji Cassirerowskiej koncepcji świadomości mitycznej jako elementu myśli politycznej. Zagadnienie to należy przedstawić na tle szerszego kontekstu, jakim jest Cassirerowska filozofia kultury, wskazując także na istotne dla niej inspiracje filozoficzne, które wpłynęły na teorię mitu sformułowaną przez niemieckiego myśliciela.

Tytuł wspomnianej książki Cassirera nasuwa pytanie o miejsce i znaczenie racjonalnej refleksji w myśleniu człowieka o państwie – o jego fundamentach, funkcjach, znaczeniu dla jednostki i rozmaitych wspólnot, o wartościach, które powinny wyznaczać kierunki działań wszystkich, składających się na nie instytucji. Tytułowe sformułowanie – „mit państwa” – sugeruje, że przyjęto perspektywę akcentującą w tej dziedzinie aktywność – a może nawet dominację – sił innych niż racjonalne. Wszak mit to pojęcie intuicyjnie kojarzone z obrzeżami, a czasem nawet antypodami racjonalnej refleksji. Tak postawiony problem prowadzi do kolejnych pytań: skoro bowiem u podstaw wizji państwa leży nie tylko racjonalny namysł, to co jest elementem ją współtworzącym? Innymi słowy – czym jest ów „mit”, którego obecność w myśli politycznej sygnalizuje niemiecki filozof? Na czym w tej sferze polega relacja tego nieracjonalnego elementu z bezsprzecznie obecnym tu myśleniem racjonalnym? I jeszcze – jakie funkcje ten element spełnia i realizację jakich potrzeb umożliwia?

Te pytania, inspirowane samym tylko tytułem książki *Mit państwa*, odsyłają do kolejnych zagadnień, wymagających głębszej analizy. Odpowiedzi należy bowiem szukać w Cassirerowskiej koncepcji mitu oraz w przedstawionej przez twórcę filozofii form symbolicznych relacji między świadomością mityczną i namysłem racjonalnym, jako zderzających się w dziejach myśli politycznej. Przed bezpośrednim odniesieniem do wskazanych kwestii i rozpatrzeniem postawionych problemów, warto jednak zastanowić się nad źródłami i inspiracjami refleksji filozoficznej autora *Eseju o człowieku*. Wywarły one bowiem znaczący wpływ na rozwiązania przedstawione przez Cassirera także na gruncie rozważań nad myśleniem mitycznym.

I

Szczególnie istotnym źródłem inspiracji był dla Ernsta Cassirera neokantyzm marburski, z którym wiążą się początki jego pracy filozoficznej. Marburska interpretacja koncepcji filozoficznych Immanuela Kanta i Platona oraz stawiany w centrum zainteresowań problem wyjaśnienia i uzasadnienia poznania naukowego mocno oddziaływały na twórczość autora filozofii form symbolicznych. Jak podkreśla Hanna Buczyńska-Garewicz, Cassirer w pełni akceptował i kontynuował

podstawowe założenia teoriopoznawcze szkoły marburskiej. W swej koncepcji filozofii Cassirer przyłączył się do panmetodyzmu, który głosili założyciele szkoły – Hermann Cohen i Paul Natorp – akceptując zarówno jego antypsychologistyczny charakter, jak i redukcję metafizyki do teorii poznania.⁶ Marburski postulat zogniskowania refleksji filozoficznej wokół problemu struktury poznania oraz odrzucenie psychologicznego (genetycznego) wyjaśniania kwestii teoriopoznawczych, znacząco wpłynęły na sposób, w jaki Cassirer definiował filozofię i jej zadania, zarówno w pierwszym okresie twórczości, w którym, pozostając pod wpływem neokantyzmu marburskiego, koncentrował się na analizie poznania naukowego, jak i w późniejszych badaniach, prowadzonych w ramach projektu filozofii form symbolicznych.⁷

Co ważne, reprezentanci neokantyzmu marburskiego, w tym także Cassirer, przyjmowali – podejmując refleksję epistemologiczną – perspektywę aprioryzmu wypracowaną przez Immanuela Kanta. Zgodnie z podzielanym przez marburczyków stanowiskiem królewieckiego filozofa: „wiedza teoretyczna jest [...] możliwa dzięki apriorycznym syntezom stworzonym przez rozum”⁸. Takie stanowisko jest rezultatem tzw. przewrotu kopernikańskiego, leżącego u podstaw Kantowskiej krytyki poznania. Ów przewrót, wzorowany na przemianach, jakie dokonały się m.in. w nowożytnym przyrodoznawstwie, przyznaje podmiotowi aktywną, twórczą rolę w procesie poznania. W słynnym fragmencie *Krytyki czystego rozumu* Kant postuluje:

Dotychczas przyjmowano, że wszelkie nasze poznanie musi się dopasowywać do przedmiotów. Lecz wszelkie próby, by o nich przy pomocy pojęć orzec coś, co by rozszerzyło poznanie nasze, obracały się przy tym założeniu wniwecz. Spróbujmyż więc raz, czy nam się lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań metafizyki, jeżeli przyjmujemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania.⁹

Takie stanowisko wiąże się z uznaniem istnienia w umyśle niezależnych od doświadczenia form, za pomocą których podmiot współtworzy rezultat procesu

⁶ Por.: H. Buczyńska, *Cassirer*, Warszawa 1963, s. 25.

⁷ Wskazany tu zwrot w filozofii Ernsta Cassirera nastąpił po I wojnie światowej, a utwierdzony został w wydanej w 1921 r. książce *Idee und Gestalt*. W tym czasie filozofia neokantowska stopniowo traciła na znaczeniu. Na zmianę zainteresowań naukowych autora *Eseju o człowieku* i poszerzenie kręgu analizowanych problemów mogło także wpłynąć doświadczenie wojny. Bolesław Andrzejewski podkreśla, sygnalizując jednocześnie wpływ, jaki na Cassirera wywarła w tamtym czasie Goethowska wizja świata: „Wojna i czasy powojenne zmuszały do wyjścia poza zagadnienia gnoseologii i do głębszego zbadania całokształtu problematyki człowieka: jak dochodzi do katastrof społecznych i politycznych, dlaczego ludzie kierują się namiętnościami oraz irracjonalnością itp.” (B. Andrzejewski, *Animal symbolicum. Ewolucja neokantyzmu Ernsta Cassirera*, Poznań 1980, s. 17) Poza wskazanymi okolicznościami, można również doszukiwać się zmiany zainteresowań naukowych Cassirera w jego osobistym rozwoju. Jak pisze na ten temat Maria Bal-Nowak: „Wydaje się być rzeczą naturalną, że zyskawszy bazę naukową w postaci znajomości teorii, języka, warsztatu, uczony rozszerza pole, ekstrapoluje dotychczasowe osiągnięcia, czyniąc tym samym postęp w nieustannym rozwoju wiedzy.” (M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 38.)

⁸ H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 19.

⁹ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, t. I, s. 30-31 (B XVI).

poznawczego. Jednocześnie Kant podkreśla, że nie mamy dostępu do rzeczy samej w sobie i poznajemy jedynie zjawiska. Nie możemy poznać niczego poza tym, co ujmujemy w czystych formach naoczności zmysłowej i co myślimy dzięki pojęciom intelektu, w które jesteśmy wyposażeni.

Marburczycy, dzielając Kantowski aprioryzm, odrzucali jednocześnie taką interpretację jego filozofii, zgodną z którą rzecz sama w sobie istnieje obiektywnie i oddziałuje na zmysłowość. Przyjmowali, że „przedmiot jest konstruktem umysłu a byt nie jest czymś danym, lecz zadaniem (*Bestimmtsein*), określanym w procesie poznania”¹⁰. Uznawali poznanie za dynamiczny, nieustannie stający się proces obiektywacji, w którym „zadany” przedmiot stale się tworzy. Struktura tego nigdy niezakończonego procesu w którym wciąż tworzy się świat obiektywny dla podmiotu, ma być, zdaniem marburczyków, przedmiotem refleksji filozoficznej. Jacek Sójka sygnalizuje, że na taką interpretację filozofii Kanta wpłynęły badania nad Platonem – drugim patronem marburskiego środowiska. Platońska teoria idei zdaje się być inspiracją dla rozumienia rzeczy samej w sobie jako idei, celu, do którego zmierza proces poznania.¹¹

Niezależnie od innych, niewspomnianych tu źródeł inspiracji¹², idealizm krytyczny królewieckiego filozofa, a także jego marburskie odczytanie, pozostają szczególnie ważnym punktem odniesienia dla całej twórczości Cassirera, także – co z perspektywy niniejszego artykułu szczególnie istotne – dla jego filozofii kultury. Jak pisze na ten temat Sójka:

Cassirerowska filozofia form symbolicznych – realizując ideały Cohena i Natorpa – stara się ogarnąć całość duchowych możliwości konstytuowania sfery obiektywnej, a zatem zasady tworzenia się nie tylko „ontologii” naukowej, lecz i mitycznej, religijnej, artystycznej i językowej.¹³

Symbolizm Cassirera został tu zdefiniowany jako rozszerzenie perspektywy badawczej marburczyków, tak że miejsce analiz struktury poznania naukowego zajmuje refleksja nad strukturami rozmaitych form, składających się na całość

¹⁰ M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 36.

¹¹ Por.: J. Sójka, *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera*, Warszawa 1988, s. 9.

¹² Należy podkreślić, że perspektywa neokantowska i Kantowski krytycyzm nie były jedynymi źródłami inspiracji Cassirera. Bolesław Andrzejewski zwraca w tym kontekście uwagę na znaczenie koncepcji filozoficznych, w których wskazuje się na dominację podmiotu nad przedmiotem poznania, także tych sformułowanych wcześniej niż Kantowski transcendentalizm. Przykładem może być koncepcja Leibniza, którego filozofii poświęcone były wczesne studia oraz rozprawa doktorska autora *Mitu państwa* (por. B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 15, 24-25). Sam Cassirer pisze o systemie autora *Monadologii* następująco: „Nauka o monadach określiła ogólnie po raz pierwszy w historii filozofii nowożytnej kategorię duchowo-umysłowej rzeczywistości [...]” (E. Cassirer, *Freiheit und Form*, Berlin 1917, s. 63). Cyt. za: B. Andrzejewski, *op. cit.*, s. 25. Widoczny w refleksji Leibniza nacisk na aktywność umysłu niewątpliwie był dla młodego Cassirera interesującym punktem odniesienia. Warto także w tym miejscu zaznaczyć, że Cassirer był myślicielem bardzo wszechstronnym, prawdziwym erudyta, a czytelnik jego dzieł bez trudu zauważy w jego pracach wiele innych, niewspomnianych tutaj źródeł inspiracji.

¹³ J. Sójka, *op. cit.*, s. 10.

kultury.¹⁴ Poznanie naukowe jest, zgodnie z tym ujęciem, jedynie jedną z form aktywności ludzkiego ducha.

Potwierdzenie takiej interpretacji filozofii form symbolicznych, która sygnalizuje, iż są w niej zawarte inspiracje istotne także dla wcześniejszych badań autora *Eseju o człowieku*, odnajdujemy, wprost wyrażone, w jego pracach. Sięgając po kantowską perspektywę, interpretującą poznanie jako rezultat aktywności podmiotu – i jednocześnie argumentując za koniecznością przełożenia tej perspektywy na inne formy ludzkiej działalności – Cassirer pisze:

Ale w tym miejscu raz jeszcze rozszerza się horyzont widzenia, gdy tylko się zważy, że p o z n a n i e – najogólniej i najszerzej pojęte, jednakże w całokształcie duchowego ujęcia i interpretacji bytu – stanowi ciągle tylko szczególny rodzaj nadawania form.¹⁵

Nie można, zaznacza filozof, ograniczać pola refleksji wyłącznie do namysłu nad poznaniem naukowym, gdyż „obok tej formy syntezy umysłowej, która manifestuje się i funkcjonuje w systemie pojęć naukowych, istnieją w całokształcie życia duchowego inne sposoby konstruowania form”¹⁶. O jakie formy życia duchowego chodzi? Są to, jak już wcześniej zostało powiedziane, zarówno nauka, jak język, mit, religia czy sztuka. W każdym z tych rodzajów ludzkiej ekspresji tkwi twórcza siła ducha, dzięki której zjawiska otrzymują znaczenie. Zadaniem filozofii jest zbadanie i wyjaśnienie każdej z tych struktur, w związku z czym:

podstawowa zasada krytycznego „myślenia”, zasada „pierwszeństwa” funkcji przed przedmiotem, przybiera w każdej specjalnej dziedzinie nową postać i wymaga nowego, samoistnego uzasadnienia¹⁷.

Tym samym Kantowski aprioryzm zyskuje w Cassirerowskiej filozofii kultury interesujące rozwinięcie, a pojęcie „przewrotu kopernikańskiego” obejmuje o wiele szerszy, niż w swym pierwotnym sformułowaniu, zakres problemowy.¹⁸ Tym samym – jak się okazuje – autor *Mitu państwa* zachowuje w całej swojej twórczości

¹⁴ Massimo Ferrari, zwracając uwagę na neokantowski rodowód filozofii kultury Ernsta Cassirera, podkreśla jednocześnie, że na dokonujące się tu przejście „krytyki rozumu” w „krytykę kultury” należy spojrzeć w kontekście przekształcenia filozofii neokantowskiej, ale także jej kryzysu (por. M. Ferrari, *Rétours à Kant. Introduction au néo-kantisme*, trad. T. Loisel, Paris 2001, s. 149-150). W innym miejscu, wskazując na niewątpliwą więź Cassirerowskiej filozofii kultury z tradycją neokantowską, Ferrari pisze: „Filozofia Cassirera niewątpliwie ukształtowała się w tradycji neokantyzmu. Tradycji, z której wyrastał, z którą ciągle polemizował i którą w końcu niewątpliwie zmieniał, lecz której w żadnym razie nie b u r z y ł” (M. Ferrari, *Ist Cassirer methodisch gesehen ein Neukantianer?*, in: *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: die philosophische Methode*, hrsg. D. Pätzold, Ch. Krijen, Würzburg 2002, s. 120).

¹⁵ E. Cassirer, *Krytyka rozumu jako krytyka kultury*, przeł. A. Kołodziej, w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 1983, t. 2., s. 255.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*, s. 257.

¹⁸ Cassirer pisze na ten temat następująco: „Z tego punktu widzenia nowego i szerszego znaczenia nabiera też »przewrót kopernikański«, który rozpoczął Kant. Odnosi się on nie tylko do logicznej funkcji sądzenia, ale rozciąga się w takim samym stopniu na wszelki kierunek i wszelką zasadę twórczości duchowej. [...] Obok funkcji czystego poznania trzeba w taki sposób pojąć funkcję myślenia językowego, funkcję myślenia mitotyczno-religijnego i funkcję oglądu artystycznego, aby stało się widoczne, jak w nich wszystkich dokonuje się

ducha filozofii szkoły marburskiej, pokazując w późniejszym okresie swojej pracy użyteczność metodologicznych przesłanek sformułowanych przez marburczyków dla badań nad człowiekiem i jego kulturotwórczą działalnością.

II

Wskazane inspiracje wywarły znaczący wpływ na Cassirerowskie ujęcie mitu, definiowanego jako jedna z form symbolicznych. U podstaw takiego rozumienia mitu leży charakterystyczna dla Cassirera koncepcja kultury oraz ściśle związane z nią rozumienie człowieka. Kultura jest przez Cassirera definiowana bardzo szeroko, jako ludzki sposób życia, jedyna rzeczywistość, jaka jest nam dana. „Człowiek, w porównaniu do innych zwierząt, żyje jak gdyby w nowym wymiarze rzeczywistości”¹⁹ – pisząc te słowa, Cassirer określa człowieczeństwo poprzez uczestniczenie w kulturze, jednocześnie wskazując na ludzkie ograniczenia. Nauka, sztuka, mit czy religia – a także inne składowe elementy kultury – stają się bowiem jedynym dostępnym nam wymiarem rzeczywistości. W *Eseju o człowieku* czytamy:

Człowiek nie potrafi się już bezpośrednio ustosunkować do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać. Zamiast zajmować się rzeczami samymi w sobie, człowiek w pewnym sensie ustawicznie sam z sobą rozmawia.²⁰

Wyjście poza kulturę jest niemożliwe – ta konstatacja kojarzy się jednoznacznie z perspektywą filozofii krytycznej o kantowskim rodowodzie, wskazującą na niemożność wyjścia człowieka poza jego struktury poznawcze. Perspektywa ta zyskuje jednak, wraz z projektem Cassirerowskiej koncepcji kultury, znacznie szerszy zakres, obejmując wszystkie kierunki ludzkiej aktywności kulturowej.

Takie rozumienie kultury nieodłącznie wiąże się z koncepcją człowieka jako jej aktywnego twórcy. Według Cassirera, istotę człowieczeństwa określa system ludzkich działań, których celem jest syntetyzowanie, organizowanie i uniwersalizowanie ludzkiego doświadczenia.²¹ Szukając cechy odróżniającej człowieka od innych istot, Cassirer wskazuje właśnie na zdolność tworzenia kultury. Polemizując z klasyczną koncepcją człowieka ujmowanego jako *animal rationale*, pisze: „Rozum jest bardzo wąskim i niewystarczającym terminem, nie może więc objąć

całkiem określone kształtowanie nie tyle świata, ile kształtowanie w świat, w obiektywny, sensowny kontekst, w obiektywną całość oglądową.” (*Ibidem*.)

¹⁹ E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. A. Staniewska, Czytelnik, Warszawa 1971, s. 68.

²⁰ *Ibidem*, s. 69.

²¹ Por. *ibidem*, s. 349.

form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności.²² Znacznie trafniej, zdaniem autora *Mitu państwa*, istotę człowieczeństwa oddaje termin *animal symbolicum*²³, akcentujący właściwą tylko człowiekowi zdolność myślenia uniwersalnego i abstrakcyjnego oraz wyrażania go na rozmaite sposoby, przejawiające się w poszczególnych formach kultury:

Zasada symbolizmu ze swą uniwersalnością, prawdziwością i możliwością powszechnego zastosowania jest magicznym słowem, jest owym »Sezame, otwórz się!« dającym dostęp do specyficznego świata człowieka, do świata kultury.²⁴

Z jednej strony, każdy z wytworów ludzkiej świadomości, określanych przez Cassirera mianem form symbolicznych (najważniejsze to język, nauka, mit, później filozof dołącza także religię, sztukę i historię²⁵) składa się na jedyną, nieuchronną ludzką rzeczywistość, z drugiej natomiast jest źródłem wiedzy o duchu człowieka. Jak wyjaśnia Maria Bal-Nowak:

Symbol wskazuje sam na siebie, a ściślej na regułę go tworzącą. W tym sensie każdy wytwór kultury: dzieło sztuki, twierdzenie naukowe, wypowiedź językowa czy opowieść mityczna jest symboliczna, gdyż w każdej z nich uwidacznia się twórcza moc ducha.²⁶

Zdaniem twórcy symbolizmu celem filozofii jest badanie poszczególnych form symbolicznych, tak, by wydobyć z nich tę moc ducha, tę twórczą aktywność ludzkiej świadomości.²⁷

²² *Ibidem*, s. 70.

²³ W *Eseju o człowieku* czytamy: „Człowiek jak gdyby odkrył nową metodę dostosowania się do swego otoczenia. Pomiędzy systemem receptorów a systemem efektorów, które można znaleźć u wszystkich gatunków zwierząt, znajdujemy u człowieka trzecie ogniwo: można je określić jako s y s t e m s y m b o l i c z n y.” (*Ibidem*, s. 68.) Myślenie symboliczne (odróżnione przez Cassirera od zwierzęcych reakcji na sygnały) jest specyficznym, właściwym jedynie człowiekowi sposobem systematyzowania doświadczenia. Systematyzowanie to dokonuje się na różnych polach, stąd Cassirer mówi o poszczególnych, różnorodnych, współhistniejących w kulturze (i współtworzących ją) formach (systemach) symbolicznych. Jak zaznacza J. Sójka, poszczególne systemy symboli mogą być rozpatrywane – i tak rozpatruje je Cassirer – według trzech aspektów: „Po pierwsze, symbol umożliwia ukonstytuowanie się treści świadomości, powstawanie pojęć. Po drugie, jest czymś, co zapewnia porozumiewanie się. Po trzecie, jest narzędziem poznania rzeczywistości.” (J. Sójka, *op. cit.*, s. 20.) M. Bal-Nowak akcentuje, że „każda z form określa własne zasady budowy świata przedmiotowego, czyli duchowego formowania świata, w którym żyjemy i który poznajemy” (M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 52). Nauka, język, mit, sztuka, religia i historia, porządkujące ludzkie doświadczenie na różne, niesprowadzalne do siebie sposoby, tworzą specyficznemu człowiekowi świat – świat wytworzonej przez człowieka kultury, będący jednocześnie jedynym światem dostępnym człowiekowi.

²⁴ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 83.

²⁵ Por. M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 48.

²⁶ *Ibidem*, s. 57.

²⁷ Podsumowując rozważania zawarte w *Eseju o człowieku*, Cassirer podkreśla, że celem filozofii powinno być ujawnienie struktury kultury oraz wykrycie zasad jej rozwoju i funkcjonowania, poprzez analizę poszczególnych form symbolicznych. Píše: „Kulturę jako całość można nazwać procesem samowyzwalania się człowieka. Język, sztuka, religia, nauka są różnymi fazami tego procesu. We wszystkich tych przejawach człowiek odkrywa i udowadnia nową moc – moc budowania własnego świata, świata »idealnego«. Filozofia nie może zaniechać poszukiwania podstawowej jedności w tym idealnym świecie. Ale jedności tej nie myli z prostotą. Nie przecocza napięcie i tarć, mocnych kontrastów i głębokich konfliktów między różnymi siłami człowieka. Tych sił nie da się

III

W takim oto kontekście należy rozpatrywać Cassirerowską koncepcję mitu – z jednej strony pamiętając o neokantowskich korzeniach autora *Mitu państwa*, z drugiej zaś mając świadomość założeń i celów, jakie twórca symbolizmu określił jako rozstrzygające dla swojej koncepcji filozofii kultury. Z nich bowiem wprost wynika sposób, w jaki Cassirer analizuje ten aspekt ludzkiej działalności, uznając, że filozoficzna refleksja nad mitem nie powinna być ani namysłem nad jego genezą, ani badaniem poszczególnych opowieści mitycznych, ale „analizą logiki myślenia mitycznego, analizą syntezy apriorycznej reprezentowanej przez mit”²⁸. Mimo różnorodności mitów i wielości zjawisk poddawanych mitycznej interpretacji, Cassirer jest przekonany o jednorodności funkcji tworzenia mitów, którą chce wykryć i zanalizować. Należy podkreślić, że przyjęty sposób analizy świadomości mitycznej odnosi się zarówno do mitów rozumianych jako opowieści obecne w społecznościach pierwotnych, jak i do myślenia mitycznego w formach, w jakich jest ono obecne we współczesnej myśli politycznej. Co ważne, określając przejawy myślenia mitycznego, filozof wskazuje zarówno na opowieści mityczne, jak i na towarzyszące im rytuały oraz magię.²⁹

Zadanie, jakie postawił przed sobą Cassirer, nie jest łatwe. W *Eseju o człowieku* czytamy:

Ze wszystkich zjawisk kultury mit i religia poddają się analizie czysto logicznej z największym oporem. Na pierwszy rzut oka mit robi wrażenie chaosu, bezkształtnej masy bezładnych pojęć. Wydaje się rzeczą daremną doszukiwać się „przyczyn” tych pojęć. Jeśli cokolwiek jest charakterystyczne dla mitu, to to, że jest on tworem „bez ładu i składu”.³⁰

Cassirer, określając mit jako ze swej natury ateoretyczny³¹, wskazuje jednocześnie przyczyny takiego stanu rzeczy. Należy ich szukać w źródłach samego mitu, niewyrastającego – jak podkreśla autor *Mitu państwa* – z samych tylko potrzeb rozumu poszukującego ostatecznych warunków.³² Myślenie mityczne równie

sprowadzić do wspólnego mianownika. Zmierzają one w różnych kierunkach i przestrzegają różnych zasad. Ale ta różnorodność i wielokierunkowość nie oznacza niezgody czy dysharmonii. Wszystkie te funkcje uzupełniają się i dopełniają wzajemnie.” (E. Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 359.) Tak określone zadanie refleksji filozoficznej wynika z istotnych dla Cassirera inspiracji kantowskim krytycyzmem. Maria Bal-Nowak wyjaśnia: „Cassirer, kontynuując kantowski aprioryzm w poznaniu, w różnorodności form i przejawów kultury widzi przejaw jednolitej funkcji duchowej. Formy symboliczne, podobnie jak kantowskie kategorie, porządkują ludzkie doświadczenie.” (M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 69.)

²⁸ H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 85.

²⁹ M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 114.

³⁰ E. Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 137.

³¹ Por. *ibidem*.

³² „Prawdziwym podłożem mitu nie jest podłoże myśli, lecz uczucia. Mit i religia pierwotna bynajmniej nie są całkowicie niezborne ani pozbawione sensu czy rozsądku. Ale ich wewnętrzna zgodność w znacznie większym stopniu zależy od jedności uczucia niż od reguł logicznych.” (*Ibidem*, s. 150.)

mocno wyrasta z podłoża emocjonalnego – np. z takich uczuć, jak brak bezpieczeństwa, lęk czy poczucie wspólnoty z naturą. Wyobraźnia mityczna czerpie w dużej mierze z tego, co w człowieku irracjonalne – uczuć, emocji, niedających się zracjonalizować przeżyć, przekuwając je na symboliczne opowieści i obrazy, systematyzujące niewyraźne pojęciowo elementy rzeczywistości. Najważniejsze wydaje się tu stwierdzenie Cassirera, stanowiące argument przeciwko koncepcji człowieka rozumianego jako *animal rationale*. Polemizując z tym stanowiskiem, autor *Mitu państwa* podkreśla, że działalność intelektualna nie jest jedynym rodzajem aktywności człowieka. Różnorodność form rozwoju kultury pokazuje wielość sposobów, na jakie człowiek próbuje ująć bogactwo świata, a także wielość źródeł, z których biorą one swój początek. Podejmując namysł nad myśleniem mitycznym, nie można pominąć tej niejednorodności. Jak pisze Maria Bal-Nowak: „Zdaniem Cassirera wszelkie analizy świadomości mitycznej jako formy myślenia uwzględniać muszą jego afektywną, wspólnotową proveniencję.”³³

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na wspólnotowy wymiar myślenia mitycznego, który jest równie istotny, jak jego emocjonalne podłoże. Cassirer akcentuje: „Mit jest obiektywizacją społecznego doświadczenia człowieka, a nie jego doświadczenia indywidualnego.”³⁴ Wyobraźnia mityczna aktywizuje się jedynie w społeczności, jest odpowiedzią na jej potrzeby, wyrazem wierzeń uznawanych przez wszystkich jej członków.

Analizując koncepcję mitu Ernsta Cassirera, należy także odnotować, że podkreślając występujące między poszczególnymi formami kultury różnice, filozof zwraca jednocześnie uwagę na to, co je łączy:

Sztuka ofiarowuje nam jedność myślenia, nauka daje nam jedność myślenia; religia i mit dają nam jedność uczucia. Sztuka udostępnia nam wszechświat „żywych kształtów”; nauka ukazuje nam wszechświat praw i zasad; religia i mit rozpoczynają od uświadomienia nam powszechności i zasadniczej tożsamości życia.³⁵

Funkcja łączenia, sprowadzania wielości do jedności, wskazywania całościowego kontekstu, umożliwiającego rozumienie poszczególnych elementów rzeczywistości są – na różne sposoby – spełniane przez każdą z form symbolicznych. Jako jeden z systemów symbolicznych, mit także spełnia tę funkcję, spajając różnorodne zjawiska w opowieściach i wyobrażeniach. Jak bowiem zauważa Christoph Jamme, w koncepcji Cassirera „mit nie jest reakcją na wrażenia, ale działaniem ducha, przetwarzaniem i przedstawianiem świata zewnętrznego przy pomocy znaków czy raczej symboli”³⁶.

³³ M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 84.

³⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 61.

³⁵ *Ibidem*, s. 50.

³⁶ Ch. Jamme, *Introduction à la philosophie du mythe*. T. 2. *Époque moderne et contemporaine*, trad. A. Pernet, Paris 1995, s. 122.

Można zatem powiedzieć, że funkcja, jaką spełniają poszczególne systemy symboliczne, jest ta sama, jednak jest ona realizowana na różne sposoby. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób sprowadzanie różnorodnej wielości do jedności dokonuje się na gruncie myślenia mitycznego.

Analizując logikę mitu, Cassirer wskazuje istnienie w niej analogicznych do myślenia naukowego zasad, pokazując tym samym, że „mityczny obraz świata także opiera się na tych samych co nauka schematach porządkowania danych wrażeniowych”³⁷. Myślenie mityczne, tak jak w naukowe, posługuje się podstawowymi zasadami porządkowania świata. Podążając za Kantowską klasyfikacją form poznawczych, Cassirer wskazuje i omawia charakterystyczne dla mitu formy naoczności (przestrzeń, czas i liczba) oraz kategorie³⁸ (ilości, jakości, podobieństwa i przyczynowości).³⁹

Tak jak poznanie naukowe, również wyobraźnia mityczna posługuje się zatem apriorycznymi formami syntezy. Chociaż fundamentalne zasady syntetyzowania wrażeń są te same, to zdecydowanie inaczej są one stosowane. Jak wyjaśnia Hanna Buczyńska-Garewicz: „Mit i nauka różnią się nie jakością występujących kategorii, lecz ich modalnością”⁴⁰. Z całą pewnością taka jest intencja Cassirera, który, komentując relację między formami, jakimi posługuje się świadomość mityczna i tymi, które konstytuują poznanie naukowe, stwierdza:

Nie właściwość, nie jakość tych kategorii, lecz ich modalność jest tym, czym różnią się mit i poznanie empiryczno-naukowe. Sposoby łączenia, jakich oboje używają, by zmysłowej różnorodności nadać formę jedności, by nadać kształt temu co się rozplywa, wykazują bezpośrednią analogię i odpowiedniość. Są to te same najbardziej uniwersalne „formy” naoczności i myślenia, które konstytuują jedność świadomości jako takiej, a więc zarówno jedność świadomości mitycznej jak i naukowej.⁴¹

Oddzielając mit i naukę, należy zatem pamiętać także o tym, jak wiele jest elementów im wspólnych.

Czym zatem charakteryzuje się mityczne rozumienie podstawowych form naoczności – przestrzeni, czasu i liczby?

³⁷ M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 102.

³⁸ Szerzej na temat ilości kategorii wskazanych przez E. Cassirera por.: *ibidem*, s. 92-93.

³⁹ Należy zaznaczyć, że Cassirer nawiązuje do Kantowskiej koncepcji czystych form zmysłowości i wskazanej w *Krytyce czystego rozumu* tablicy kategorii, jednak nie kopiuje ich. W filozofii form symbolicznych Cassirera, jak pisze Birgit Recki, nie znajdziemy dokładnego potwierdzenia kantowskiej tablicy kategorii. Odnajdziemy w niej jednak potwierdzenie ogólnego aprioryzmu konstytucji. Por.: B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirer Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin 2004, s. 143. Z kolei Christoph Jamme zaznacza, że w ujęciu Cassirerowskim „System kantowski został [...] uhistoryczniony i rozszerzony”. Według autora *Mitu państwa* myślenie mityczne dokonuje się bowiem za pomocą apriorycznych form zmysłowości oraz czystych pojęć intelektu, jednak nie są one identyczne z tymi, które wskazuje Kant (Ch. Jamme, *op. cit.*, s. 122).

⁴⁰ H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 94.

⁴¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Forme*, Bd. II, Berlin 1925, s. 78 (cyt. za: M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 92).

Podziały dokonywane w obrębie przestrzeni mitycznej wynikają z subiektywnego wrażenia, z pierwotnego, emocjonalnego impulsu. Podstawę każdego podziału stanowi opozycja *sacrum – profanum*, a „kierunki czy strony nie są [...] pojęciowymi czy naocznymi relacjami, lecz są samodzielnymi, wywołanymi demonicznymi siłami istotnościami”⁴². W związku z tym każde miejsce w przestrzeni ma określone znaczenie, nie ma miejsc znaczeniowo neutralnych, ze względu na to, że „przestrzeń w świadomości mitycznej jest zawsze konkretnym położeniem, przy czym konkretne położenia podlegają wartościowaniu, są miejsca święte, miejsca gorsze lub lepsze”⁴³. Także czas ma charakter konkretny i jakościowy. Jest związany z rytmem przyrody, podlegającym według mitycznych wyobrażeń nie uniwersalnemu prawom, ale wpływom demonicznych sił, które mogą wpływać na bieg zdarzeń. Czas podlega także podziałom wytyczonym przez wierzenia i rytuały:

Czas mityczny wprowadza absolutny podział na przeszłość i przyszłość. [...] Czas jest tu bezpośrednio związany z różnymi wierzeniami, historią bogów, jest wyróżnieniem epok świętych czy też epok zła, jest to czas rajy lub czas potępienia.⁴⁴

Z kolei liczbę, także pojmowaną konkretnie, charakteryzuje ścisły związek z magią. Poszczególne liczby przypisywana jest ukryta moc, każda liczba niesie ze sobą określone, ukryte znaczenie:

Liczby nie mają tu jedynie porządkowego charakteru, nie są jedynie oznaczeniem pozycji w ramach ogólnego zamkniętego systemu, lecz każda liczba posiada swą własną istotę, swą indywidualną naturę i siłę. Następuje mityczno-religijne hipostazowanie liczb, z poszczególnymi liczbami są związane różne siły nadprzyrodzone.⁴⁵

To krótkie omówienie form, w jakich dokonuje się mityczny ogląd, pozwala wskazać kilka istotnych cech, charakterystycznych dla świadomości mitycznej. Po pierwsze, okazuje się ona zorganizowana wokół opozycji pojęciowych. Najbardziej charakterystyczne jest przeciwstawienie *sacrum – profanum*, ale można ich wymienić znacznie więcej, np. życie – śmierć, światło – ciemność, bezpieczeństwo – niebezpieczeństwo czy dzień – noc. Ta dwuwartościowość jest podstawą dokonywanych podziałów przestrzennych i czasowych, stanowi także zasadę określania znaczenia liczb. Druga konstatacja dotyczy nieabstrakcyjnego sposobu postrzegania świata, jako że wyobraźnia mityczna nie operuje ogólnymi pojęciami, a rzeczy postrzega zawsze jako konkretne, uwikłane w indywidualne konteksty i sytuacje. Definiowanie przestrzeni zawsze wiąże się z odniesieniem do konkretnych miejsc, tak jak czasu – do określonych momentów, również liczba jest zdeterminowana przez swoje znaczenie dla uniwersum, do którego należy.

⁴² *Ibidem*, s. 103.

⁴³ H. Buczyńska, *op.cit.*, s. 93.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

Kolejnym, ważnym aspektem mitycznej świadomości jest mocny związek mitu, magii i rytuału. Związek ten przejawia się zarówno w sposobie pojmowania czasu, jak i przestrzeni, których podziały zależą od wierzeń w rządzące światem magiczne siły i są uprawomocniane przez rytuały, potwierdzające mityczny porządek. Także liczby są postrzegane jako obdarzone magicznym znaczeniem i jako takie odgrywają główną rolę w mitycznych opowieściach i rytuałach.

Wymienione cechy są także ściśle związane ze sposobem stosowania kategorii charakterystycznych dla mitycznego myślenia. Analogicznie do wskazanych wcześniej form oglądu, także tutaj należy pamiętać o podporządkowaniu ich określonej związkowi znaczeń (modalności). Zgodnie z mitycznymi determinantami, kategoria ilości jest podporządkowana zasadzie *pars pro toto*. W myśleniu mitycznym:

nie występuje [...] pojęcie całości i części, część nie jest traktowana jako element, fragment czegoś szerszego i ogólniejszego, ani też jako jedynie reprezentant pewnej zbiorowości czy zorganizowanego systemu⁴⁶.

Takie pojmowanie relacji między całością i jej częścią, właściwe myśleniu zdroworozsądkowemu czy naukowemu, jest obce świadomości mitycznej. Tutaj „charakterystyczne jest nierozdzielanie całości i części, wzajemna zamiennność, wreszcie substancjalizacja obu członów”⁴⁷. Realizacja kolejnej kategorii – jakości – ma za swoją podstawę zasadę tożsamości. Mit nie różnicuje tego, co rzeczywiste i tego, co nierealne, nie odróżnia jawy od snu, bytu od myśli, rzeczy od jej nazwy bądź symbolu (zaklęcie, wypowiedzenie magicznego słowa jest równoznaczne z działaniem).⁴⁸ Hanna Buczyńska-Garewicz wyjaśnia:

Świat wyobrażony uchodzi za świat realny. Tożsamość myśli i bytu jest w micie osiągnięta w sposób najprymitywniejszy, istnieje ona po prostu dlatego, że nikt jeszcze nie pomyślał, iż może istnieć brak tej tożsamości. Myśl i byt nie zostały jeszcze rozdzielone, nie ma jeszcze świadomości tych dwu sfer. Istnieje jeden plan rzeczywistości, który zawiera w sobie zarówno świadomość, jak i byt.⁴⁹

Myślenie mityczne jest zatem myśleniem jednoplanowym, co prowadzi do utożsamiania tego, co w poznaniu naukowym (ale także zdroworozsądkowym) jest rozdzielone.

Trzecia z wymienionych przez Cassirera kategorii została przez niego wprowadzona, by wykazać odrębność mitycznego i naukowego sposobu tworzenia zasad łączenia.⁵⁰ W postępowaniu naukowym, odwrotnie niż w myśleniu mitycznym „o podobieństwie decyduje jedność prawa, zasady konstrukcji, nie

⁴⁶ *Ibidem*, s. 88-89.

⁴⁷ M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 93.

⁴⁸ Por. H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 88.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 87.

⁵⁰ Por. M. Bal-Nowak, *op. cit.*, s. 94.

zaś bezpośrednio podobieństwo kształtów”⁵¹. Tymczasem świadomość mityczna, określając podobieństwo, kieruje się konkretnymi, indywidualnymi zależnościami, nie wznosząc się na poziom ogólności właściwy nauce. Po raz kolejny widoczna staje się nieabstrakcyjność mitycznego myślenia.

Przyczynowość to ostatnia z relacji wprowadzanych przez wyobraźnię mityczną w celu porządkowania opisywanych zjawisk. W tym przypadku, tak jak we wcześniejszych, logika mitu rządzi się swoimi prawami:

W myśleniu mitycznym wszystko może być przyczyną wszystkiego, jednorazowy związek czasowy wystarcza do uznania go za związek przyczynowy, podstawą do przekonania o zależności przyczynowej staje się jeden fakt, jedna przemiana.⁵²

Ustalanie związku przyczynowo-skutkowego odbywa się zgodnie z zasadą *post hoc, ergo propter hoc* – pojęcie następstwa jest utożsamiane z pojęciem przyczyny. Także tutaj dochodzi do głosu jednostkowy, konkretny charakter mitycznego sposobu łączenia zjawisk – wszystko, co się wydarza, ma zgodnie z myśleniem magicznym jednorazowy charakter.

IV

Dotychczas omówione cechy, charakterystyczne dla świadomości mitycznej w ogóle, wydają się odległe od współczesnej kultury oraz obecnej w niej myśli politycznej. Czy rzeczywiście można odnaleźć elementy mityczne w myśleniu o państwie?

Jak zostało już powiedziane, w książce *Mit państwa*, w której Cassirer podejmuje problem obecności mitu w myśleniu politycznym, widoczne jest rozgoryczenie filozofa wydarzeniami lat 30. i 40. XX w., stanowiącymi konsekwencje powstania i szybkiego rozwoju faszyzmu. Należy także w tym miejscu przypomnieć, że pracę tę Cassirer pisał po zmianie swojego stanowiska na temat istniejącej w kulturze relacji między mitem a innymi systemami symbolicznymi – początkowo uznawał, że mit stanowi jedynie ich podłoże, bezpowrotnie przemijające, gdy tylko rozwiną się inne sposoby pojmowania rzeczywistości. Ten wczesny pogląd został zastąpiony innym – obecnym w *Micie państwa* – o współistnieniu różnych form kultury, niezależnie od toku rozwoju dziejów. Mit okazuje się stale obecnym składnikiem kultury, zagrażającym logosowi, dążącemu do opanowania irracjonalnych pierwiastków kultury. Takie postawienie sprawy umożliwił Cassirerowi wyjaśnienie narodzin faszyzmu w Niemczech w kategoriach zwycięstwa świadomości mitycznej, czerpiącej siły z afektywnej, emocjonalnej natury człowieka, nad racjonalnym oglądem rzeczywistości.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² H. Buczyńska, *op. cit.*, s. 91.

Refleksja nad XX-wiecznymi, nowoczesnymi mitami politycznymi kończy analizy Cassirera, rozpoczynając się rozważaniami nad narodzinami racjonalnej teorii państwa, która „wyłoniła się na światło dzienne w filozofii greckiej”⁵³. Filozofia presokratejska została tu przedstawiona jako zwalczająca wyobraźnię mityczną poprzez stopniowe odchodzenie od życia wspólnoty zjednoczonej magicznymi rytuałami ku indywidualnej samoświadomości. Cassirer stwierdza:

To prawda, że elementów mitycznych nie można było obalić od razu; ale nowa tendencja myślowa, rozwijająca się nieprzerwanie zyskiwała coraz większe znaczenie, stanowiąc dla nich przeciwwagę i uzupełnienie.⁵⁴

Ten proces wciąż postępował, dokonywał się dzięki Sokratesowi, nawołującemu, by „nauczyć się dostrzegać całość natury ludzkiej raczej w świetle etycznym niż mitycznym”⁵⁵, a także Platonowi, rozwijającemu wskazówki swojego mistrza. Wychodząc od sokratejskich wytycznych, by filozofowanie zaczynać od problemu człowieka, Platon konstruuje pierwszą systemową koncepcję państwa.⁵⁶ Co ciekawe, o ile w innych obszarach problemowych autor *Państwa* nie stroni od mitycznego języka i mitycznych porównań, w sferze polityki staje się zdeklarowanym wrogiem mitu⁵⁷, co można interpretować jako dążenie do podporządkowania sfery życia politycznego i społecznego rozumnym zasadom. Jak bowiem wyjaśnia Cassirer, Platon, by „stworzyć racjonalną teorię państwa, musiał niejako przyłożyć siekiere do pnia drzewa – musiał złamać potęgę mitu”⁵⁸. Jak słusznie zaznacza Chiara Bottici, Cassirerowska analiza roli, jaką w państwie odgrywa mit, jest w zasadzie rekonstrukcją prób wykluczenia go, nieustannie podejmowanych przez zachodnią kulturę.⁵⁹

Tę interpretację potwierdzają także dalsze analizy: rozważania nad średnio-wiecznymi wizjami państwa, koncepcją Machiavellego oraz drogami jej recepcji (Cassirer zdecydowanie odróżnia makiawelizm od teorii Machiavellego, który – jak podkreśla autor *Mitu państwa* – wielu następstw swojej koncepcji nie mógł przewidzieć), renesansowym odrodzeniem stoickiej idei równości wszystkich ludzi, oświeceniową filozofią państwa oraz jej krytykami epoki romantyzmu, czy wreszcie nad teorią kultu bohaterów Carlyle’a, koncepcją o nierówności ras ludzkich Gobineau oraz filozofią polityki Hegla, które doprowadziły, zdaniem niemieckiego filozofa, do ukształtowania się XX-wiecznego życia politycznego. Są one przesycone ideą stale obecnego w naszymyśle nad państwowością napięcia

⁵³ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 65.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 67.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁶ Por. *ibidem*, s. 83-83.

⁵⁷ Por. *ibidem*, s. 86.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Por. Ch. Bottici, *A philosophy of political myth*, Cambridge 2007, s. 153.

między mitem a logosem. Jak pisze na ten temat Jacek Sójka: „Opozycja »logos – mythos« pozwala Cassirerowi ujmować rozwój cywilizacji europejskiej jako zmaganie się żywiołu mitycznego z siłą rozumu.”⁶⁰ Zmagania te są widoczne w całej historii myśli politycznej, jak jednak okazało się w wieku XX, nigdy nie można z całą pewnością uznać zwycięstwa jednej ze stron. Pokonywanie mitu dokonuje się poprzez budowanie racjonalnej wizji świata. Działanie to jest m.in. udziałem filozofii, która „może pomóc w zrozumieniu mitu, a to może być pierwszym krokiem w jego zwalczeniu: poznanie jego siły”⁶¹.

Innym aspektem wykluczania mitycznych elementów z kultury jest wzmacnianie indywidualnej samoświadomości, co – jak pokazuje Cassirer – postulował już Sokrates. Opozycja między mitem a logosem wiąże się z postawieniem „integracji grupy poprzez proces nieświadomego jednoczenia się jednostek” przeciwko „krytycznej i etycznej samoświadomości człowieka”⁶². Napięcie między mityczną świadomością a rozumem jest zatem napięciem między emocjonalną, wspólnotową więzią a indywidualnym dążeniem do wolności i samostanowienia. Porzucenie wynikającej z mitu więzi jest wyzwaniem, jako że „etyczna wolność [...] nie jest faktem, lecz postulatem, zadaniem, trudną powinnością”⁶³. Jak czytamy w *Micie państwa*: „jest rzeczą znacznie łatwiejszą być zależnym od innych, niż myśleć, oceniać i decydować o czymś samemu”⁶⁴. Społeczności podążające za mitem, rezygnując tym samym ze swoich racjonalnych odruchów, rezygnują także z wolności, którą jednostka może realizować jedynie przez pogłębienie swej indywidualnej samoświadomości.

Mając w pamięci wyliczone przez Cassirera cechy charakterystyczne dla mitycznego myślenia, można w tym miejscu zapytać o ich obecność we współczesnym myśleniu mitycznym. Innymi słowy: czy można zaryzykować stwierdzenie, że znajdziemy w nim te same elementy, co w świadomości mitycznej ludów pierwotnych? Przyjrzyjmy się tej kwestii bliżej, analizując XX-wieczny mit polityczny, w którym – zdaniem Cassirera – skumulowała się irracjonalna siła mitycznego myślenia.

Pierwszym ważnym elementem, łączącym mityczne myślenie społeczeństw pierwotnych z nowoczesnym mitem politycznym, jest ich podstawa. Mit, definiowany przez Cassirera jako przeciwieństwo rozumu, ma swe źródło w emocjach i koniecznym, by mógł zaistnieć, akcie wiary. Uczucia, wola i wiara są niezbędne do zaistnienia mitu w każdych czasach. Co jednak warto podkreślić, narodzinom mitu sprzyja jeszcze jeden warunek. Jak bowiem, nawiązując do prac Bronisława Malinowskiego, podkreśla autor *Eseju o człowieku*, szczególnie podatnym gruntem,

⁶⁰ J. Sójka, *op. cit.*, s. 70.

⁶¹ *Ibidem*, s. 72.

⁶² *Ibidem*, s. 70-71.

⁶³ *Ibidem*, s. 71.

⁶⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 319.

na którym może narodzić się mityczne myślenie, jest obecne w danej społeczności poczucie zagrożenia. Malinowski pisze:

Możemy więc powiedzieć, że magię spotykamy wszędzie tam, gdzie występuje pierwiastek losu i przypadku, wahanie pomiędzy nadzieją a lękiem. Nie towarzyszy natomiast przedsięwzięciom pewnym i bezpiecznym, gdzie decydują metody racjonalne i procesy technologiczne. Spotykamy magię również tam, gdzie istnieje wyraźne niebezpieczeństwo, a nie znajdujemy jej we wszystkich przypadkach, w których absolutne bezpieczeństwo eliminuje jakiegokolwiek elementy złowieszczego przecucia. To jest czynnik psychologiczny.⁶⁵

Ten wątek jest wyraźnie obecny w rozważaniach Cassirera, który – pisząc o współczesnym człowieku – podkreśla:

W sytuacjach rozpaczliwych człowiek będzie się zawsze uciekał do desperackich środków, a nasze obecne mity polityczne noszą charakter takich środków. Jeśli zawodzi nas rozum, pozostaje jeszcze zawsze *ultima ratio*, potęgą tego, co cudowne i tajemnicze.⁶⁶

Magiczne myślenie pomaga radzić sobie z tym, co nieznanne i co może stanowić zagrożenie. I to właśnie ze względu na brak poczucia bezpieczeństwa wywołany przez problemy gospodarcze i społeczne, mit faszyzmu znalazł w Niemczech lat 30. XX w. podatny grunt do rozwoju.

Okazuje się zatem, że zadaniem mitu w każdym momencie historycznym jest zogniskowanie emocji powstałych w wyniku poczucia zagrożenia oraz danie określonej wspólnotcie spójnej wizji rzeczywistości, która stanowiłaby ugruntowanie i uzasadnienie działań, mających zapobiec niebezpieczeństwu. Innym istotnym dla wspólnoty celem, którego spełnienie zapewnia myślenie mityczne, jest urzeczywistnienie zbiorowych pragnień. Cassirer, za Edmondem Doutté, określa mit jako *le désir collectif personifié* – uosobione pragnienie zbiorowe.⁶⁷ Takimi uosobieniami, jak pisze Doutté, są w społeczeństwach pierwotnych postaci bogów, demonów czy herosów. Cassirer uznaje, że we współczesnych mitach politycznych, zbiorowe pragnienia ucieleśniają się w postaciach przywódców:

Poprzednie więzy społeczne – prawo, sprawiedliwość i konstytucje – zostają uznane za bezwartościowe. Pozostaje jedynie mistyczna moc i autorytet przywódcy, i wola przywódcy staje się prawem najwyższym.⁶⁸

Zdaniem Cassirera, przywódcy polityczni odgrywają we współczesnym świecie tę samą rolę, którą w pierwotnych społeczeństwach wypełniali szamani. Jednak nowi czarownicy, choć tak jak dawni wykorzystują do swoich celów język, nie poprzestają na tworzeniu magicznych formuł – obiecują także lekarstwo mające zwalczyć wszelkie zło.⁶⁹

⁶⁵ B. Malinowski, *Mit w psychologii ludów pierwotnych*, przeł. T. Świąćka, w: *idem*, *Szkice z teorii kultury*, Warszawa 1958, s. 514.

⁶⁶ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 309.

⁶⁷ Por. *ibidem*, s. 310-311.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 311.

⁶⁹ Por. Ch. Bottici, *op. cit.*, s. 156.

Interesującym aspektem współczesnego mitycznego myślenia, wykorzystywanego w koncepcjach państwa, są środki, za pomocą których urzeczywistnia ono swoje cele. Analizując sposób działania totalitarnych Niemiec, Cassirer zauważa, że w ówczesnym życiu politycznym, ogromne znaczenie odgrywały określone rytuały i gesty. Filozof pisał:

Każde działanie polityczne ma swój szczególny rytuał. A ponieważ w państwie totalitarnym brak jest sfery prywatnej, niezależnej od życia politycznego, całe życie człowieka zostaje nagle zalane wysoką falą nowych obrzędów.⁷⁰

To kolejny element wspólny współczesnemu mitowi politycznemu i zrytualizowanemu życiu pierwotnych społeczności, w którym nierozdzielnie związane są mit, magia i rytuał.

Wspólnym elementem jest także wykorzystywanie języka do celów wytyczonych przez mit. Człowiek pierwotny używa słów jako zaklęć, w ten sposób oddziałując na rzeczywistość, zgodnie z charakterystycznym dla świadomości mitycznej sposobem rozumienia przyczynowości. Także dzisiejsze mity, realizujące się w sferze polityki, wykorzystują język do swoich celów, tworząc swoistą nowomowę, w której słowa zyskują nowe znaczenie: „Nasze zwykłe słowa są naładowane znaczeniami, lecz owe na nowo użyte słowa są już nasycone uczuciami i gwałtownymi namiętnościami.”⁷¹ W ten sposób mit staje się wszechobecny, przenika całą rzeczywistość, zmieniając ją wedle swoich zasad.

Zakończenie

Na zakończenie należy wspomnieć o tym, co różni myślenie mityczne, obecne w pierwotnych wspólnotach od tego, które można wskazać we współczesnej kulturze, a mianowicie sposób, w jaki ono powstaje. W *Micie państwa* czytamy: „Mit określano zawsze jako wynik nieświadomej działalności i wytwór swobodnej wyobraźni. Tu jednak odkrywamy mit stworzony zgodnie z planem. Nowe mity polityczne nie wyrastają w sposób swobodny; nie są to dzikie owoce wybujałej wyobraźni. Są to sztuczne twory, sfabrykowane przez bardzo zręcznych i przebiegłych rzemieślników. W dwudziestym wieku, naszym własnym wielkim wieku techniki nastąpił rozwój nowej techniki mitu. Odtąd można mity wytwarzać w takim samym znaczeniu i według tych samych metod, co jakąkolwiek inną broń, jak karabiny maszynowe czy samoloty.”⁷² Nie wiadomo, skąd wzięły się pierwsze mity, co do ich genezy możemy jedynie snuć przypuszczenia. W dzisiejszych czasach jest zupełnie inaczej – emocje i wiara, stanowiące podłoże mitu, są pobudzane przez środki wytworzone sztucznie, według ściśle określonego planu.

⁷⁰ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 315.

⁷¹ *Ibidem*, s. 314.

⁷² *Ibidem*, s. 313.

Z tą kwestią wiąże się kolejny aspekt Cassirerowskiej koncepcji współczesnych mitów politycznych, na który zwraca uwagę Christopher G. Flood. Wskazuje on na wyraźną różnicę między tradycyjnym a współczesnym sposobem doświadczania mitów. Podczas gdy w tradycyjnych społecznościach uznawano mit za środek prowadzący do odsłonięcia ukrytej rzeczywistości, współcześnie tworzenie mitów stało się wyrafinowaną, samoświadomą aktywnością, wykorzystującą najbardziej zaawansowaną technologię.⁷³

Refleksja nad świadomością mityczną, prowadzona przez Ernsta Cassirera w ramach projektu filozofii form symbolicznych, pozwoliła mu określić cechy charakterystyczne dla mitycznej wyobraźni. Interesowało go zrozumienie swoistej logiki mitu, początkowo pojmowanej przez niego jako forma symboliczna, która bezpowrotnie przeminęła, gdyż jej miejsce zajął *logos*. Narodziny i rozwój faszyzmu oraz wynikające z tego tragiczne konsekwencje doprowadziły niemieckiego filozofa do stwierdzenia, że w kulturze, w człowieku tkwią irracjonalne siły, które w każdych czasach mogą wydostać się na powierzchnię rzekomo racjonalnej kultury. Książka *Mit państwa* jest jednocześnie diagnozą i przestrożą, by nigdy nie lekceważyć tej drzemającej w nas mocy. Na ostatnich stronach książki czytamy:

Kiedy po raz pierwszy usłyszeliśmy o tych politycznych mitach, uznaliśmy je za tak absurdalne i niedorzeczne, tak fantastyczne i groteskowe, że ledwo dało się nas nakłonić, abyśmy potraktowali je poważnie. Teraz stało się dla wszystkich jasne, że była to wielka pomyłka. Nie powinniśmy popełnić tego błędu po raz drugi.⁷⁴

Marta Ples

About the Political Myth in the Context of the Cassirer's Symbolism

Abstract

The article presents Ernst Cassirer's concept of the myth of state in the context of his philosophy of symbolic forms, influenced by the critical philosophy of Immanuel Kant and by the philosophy of Marburg neo-Kantianism. Ernst Cassirer believed that language, myth, art, religion, history, science – all the forms of representation that human beings use – are symbolic. Human being, defined as an *animal symbolicum*, exist in the universe of symbolic meaning. Myth is primitive manifestation of symbolic meaning. In his last major work – *The Myth of the State*, Cassirer concerns the idea of a totalitarian state as a modern political myth.

K e y w o r d s : Cassirer, myth, state, symbolic forms, political myth.

⁷³ Por. Ch. G. Flood, *Political myth*, New York 2002, s. 77.

⁷⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, s. 328.