



Ernst Cassirer, rektor univerzity v Hamburgu (Foto 1929/30)

Myslet uprostřed dějin

Dějiny a dějinnost ve filosofii symbolických
forem
Ernsta Cassirera



NAKLADATELSTVÍ
EPOCHA

Martin Profant

Myslet uprostřed dějin

Dějiny a dějinnost ve filosofii symbolických
forem
Ernsta Cassirera

NAKLADATELSTVÍ EPOCHA

Recenzovali
prof. PhDr. Miloš Havelka, CSc.
PhDr. Stanislav Stark, CSc.

Copyright © Martin Profant, 2011
Cover © Petra Süsserová, 2011
Czech Edition © Nakladatelství Epoque, Praha 2011

ISBN 978-80-7425-093-4

Obsah

1	Úvod	9
2	Od teorie poznání ke kritice kultury?	19
3	Otevřená architektura symbolických forem	29
4	Dějiny a systém – Hegelovská inspirace	41
5	Historický čas	59
6	Diskuse o Windelbandovi a Rickertovi	81
7	Historické poznání a základní fenomény	97
8	„Stanoviště“ historika	109
8.1	Tři etapy a ta další	109
8.2	Etika a historie	121
8.3	Historikova osobnost	126
9	Závěr	133
	Historie bádání a prameny	137
	Etapy bádání	137
	Historické poznání – prameny	139
	Historické poznání – sekundární literatura	147

1	Cassirerův historický čas a dějinné časy	153
2	Hermeneutika	159
3	Davos jako událost	165
	Summary: History and Historicity in Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms	183
	Použité zkratky	185
	Literatura	189
	Jmenný rejstřík	202

Úvod

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

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

Zapadne pak ovšem jeden motiv Cassirerova filosofického úsilí; úsilí o sjednocení jednotlivých světů symbolických forem v inteligibilním světě lidské kultury, o universalitu, která umožňuje jeden společný svět lidských bytostí; svět, ve kterém si lidé mohou vzájemně porozumět přes

radikální odlišnost kulturně-historických situací, v nichž žijí. Nadto má tento společný svět lidem náležet v tom nejdoslovnějším slova smyslu. Má to být jejich svět, protože oni a jen oni ho svojí činností vytvářejí a uchovávají.

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

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

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

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

² viz kap. 4, 41 nn.;

básní představit a vyměřit v celé jeho hloubce“.³

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

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

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

Kantova kritická filosofie dějin se staví v jistém ohledu mimo dějiny. Jejím produktem není a důsledně nechce být nějaký výklad světových dějin jako epoch lidského vývoje. Naopak, dějiny jsou rozporné a kdybychom se pokoušeli vyčíst jejich smysl pouze z nich, viděli bychom leda, jak rozvoj kultury v nejširším slova smyslu – tedy včetně politických institucí a technických dovedností – vede jen ke stále ničivějším válkám přerušovaným pouze krátkými mezidobími míru, ruinovaného dluhy z válek

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

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

minulých i budoucích.⁵ Smysl tomuto rozpornému a sebe destruktivnímu procesu dává teprve lidské rozhodnutí se pro vlastní důstojnost a pro cíl, který představuje to nejzazší, čeho je vůbec dáno lidem na Zemi dosáhnout, totiž vytvoření lidstva spojeného v kosmopolitním společenství – ve svazku „*státních ústavních zřízení, uspořádaných podle pojmu lidského práva*“.⁶ Dosažení takového cíle není nijak historicky zaručeno, z dějin můžeme vytěžit jen pouhou hypotézu naznačující možnost takového směřování.

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

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

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

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

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

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

přítomného světa.

I.

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

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

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

V takovém konceptu principiální rovnosti jsou národy a kultury sice rovnoprávné, jsou si rodem rovné, to ale nijak nezmiňuje jejich vzájemnou nesoумěřitelnost a rozpornost. Dokonce je třeba přiznat, že všechny

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

národní kultury jsou sice otevřeny budoucnosti, ale vyjádření této otevřenosti je odlišné. Cassirer nad tímto problémem explicitně uvažoval jen v souvislosti s evropskými národy a jejich národními kulturami. Tam nevystává problém, který se vynořuje, jestliže uvažujeme o epoše či kulturním okruhu s dominantním postavením mýtu jakožto téměř výsadní formy utváření světa.

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

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

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

Cassirer ovšem klade na rozvinuté kulturní situace poměrně velké nároky. Čím svobodněji se člověk vztahuje ke své kultuře, čím méně proti němu vystupuje jako něco vnějšího a nezvládnutelného (jako neměnný osud) a čím více si ji uvědomuje jako dílo své a druhých lidí, tím větší je jeho odpovědnost vůči budoucnosti, ke které se tato situace orientuje – a která zároveň vystupuje jako otevřený prostor, přesahující každou kulturní partikularitu. S trochou omluvitelného pathosu to vyjádřil v ostré

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

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

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

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

Oba nároky, jak požadavek přesahu kulturního výkonu přes parciální kulturní a historickou situaci, tak požadavek kritického zpracování

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

východích kulturních podmínek, směřují ke stejnému cíli, k soustavnému vzájemnému otevírání jednotlivých kultur a k vytváření situace, ve které se sjednotí v celku světové kultury. Netřeba dodávat, že pro kantovce Cassirera platí mistrovo „*sjednocení (non singulorum, sed universorum)*“¹¹, universorum: sjednocení v rozmanitosti, která se ale obrací k jednomu, ke společnému.

II.

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

A není nijak těžké najít v Cassirerově případě dobové podmínění právě toho důrazu na výsadní postavení kultury a bytostného úsilí o ukotvenost v německé klasice. Ernst Cassirer se narodil roku 1874 ve Vratislavi a člověk se téměř zdráhá uvěřit, že Hannah Arendtová neměla před očima Cassirerovo dětství a jinošství, když psala o světě, ve kterém židovské rodiny věřily o každé své ratolesť, že „*umí-li jen obstojně skládat verše, pak je to budoucí Goethe, a zná-li trochu kreslit, pak je to budoucí Rembrandt...*“ a že proto tyto rodiny vychovávaly lidi přesvědčené o vznešeném poslání, které jim náleží, o poslání kulturního tvůrce, hrdého goethovského olympana.¹² Ve světě, kterému patřily takové rodiny – Arendtová jej charakterizuje dvojnásob nepřesně, výrok neplatí jen o židovských rodinách a zároveň platí jen o některých židovských rodinách, totiž o blahobytných měšťanských rodech středoevropského židovstva – stihl Cassirer nejenom dospět, ale dosáhl v něm i prvních odborných úspěchů zralého věku. Působil sice počátkem 1. světové války v roli jedné z typických figur onoho předválečného světa, totiž jako mladistvý,

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

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

ledva čtyřicetiletý soukromý docent, avšak nejméně první dva díly *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (EP I, II; 1906 a 1907) a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) patřily už tehdy k evropsky diskutovaným a citovaným knihám.

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

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

Stojí taková křehká a složitá konstrukce univerzality za rizika, která přináší? Co nabízí víc, než třeba Rortyho utopické vyprávění „*o historii pokroku našeho druhu. Historii, jejíž poslední epizody zdůrazňují, jak v posledních pár stoletích šly věci na západě k lepšímu, a jež je zakončena jakýmsi podněty k tomu, jak by ty věci mohly jít k lepšímu ještě příštích pár století.*“¹³ Otevřenost tohoto vyprávění pro příslušníky nezápádních kultur je sice nezajištěná, spočívá jen v případné atraktivnosti našeho vyprávění, ale právě tak je nezajištěná a na svobodném individuálním rozhodnutí závislá i otevřenost Cassirerova společného světa kultury. A podobně nám z hlediska požadavku, aby umožňovalo uspořádat nepřehledné masy minulosti do univerzálních dějin, poskytuje průzračně

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

jednoduché Rortyho řešení podobný efekt jako to složité a nepřístupné Cassirerovo.

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

Od teorie poznání ke kritice kultury?

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

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

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

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

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

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

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

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

Proti tomu Heidegger staví své vlastní čtení Kritiky čistého rozumu. Podle jeho přesvědčení je potřeba Kantovu knihu číst jako výslovné za-

² DD, 274 n.; viz Exkurs 3, s. 165

ložení metafysiky. A to, jak on říká, „*negativně znamená proti tradiční novokantovské interpretaci: není to žádná teorie matematicko-přírodovědného poznání – vůbec to není teorie poznání*“.³

Jakési zkoumání bezkrevného matematicko-přírodovědného poznání, které nedokáže uchopit svět kolem nás jinak než jako řady kauzálních souvislostí, ovšem ve srovnání s autenticitou lidského pobytu a naší vrženosti do světa působí jako něco zcela odtazitého. Německá generace, která dozrávala v době 1. světové války a následujících let po rozpadu německé i rakouské říše, tragickou situaci lidské existence v rozvráceném světě prožívala jako bytostně vlastní zkušenost; ostatně v tom jen předbíhala zkušenost většiny západního lidstva v krátkém dvacátém století.

Nebylo by těžké najít příklady takových teorií poznání, které zcela odpovídají Heideggerově popisu, ovšem spíše u autorů druhého či třetího nálevu. Z těch velkých nakonec Heidegger uváděl příklady jen z díla Hermanna Cohena: „*Záměna výrazu ‚kritika rozumu‘ za ‚kritiku poznání‘ (v podtitulu Cohena Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte; Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik – pozn. a zvýraznění M.P.) měla vyjádřit Cohenovo principiální přesvědčení, které později ovládlo jeho konstrukci systému: Poznání, to je věda – a přísně vzato matematická přírodověda; tím, že kritický idealismus činí z ‚fakta vědy‘ objekt transcendentálního zdůvodnění, stává se sám v první řadě vědeckým... Jako důsledek tohoto úzkého sešněrování transcendentální filosofie s faktem vědy ... se také etické a estetické předměty musely primárně stavět jako problém toho, co je vědecky známo*...“⁴

V přístupu k ‚teorii poznání‘ se Cassirer a Heidegger liší tak, jak se odlišuje reformátor a revolucionář. Oba vědí, že současný stav je nepřijatelný, oba dokážou přesně analyzovat, kde jsou nejpálčivější problémy, reformátor se ale zároveň snaží uchovat a dobýt zpět na zkorumpované přítomnosti to, co do sebe vtáhla a znetvořila. Revolucionář nepopírá obvykle hodnotu toho, co se reformátor pokouší zachránit, je však přesvědčen o nemožnosti takové obnovy. Než takové marné pokusy, to raději obětovat, co stejně nemohu získat, a začít tvořit znovu od základů. Figura revolucionáře bývá proto srozumitelnější, je snadnější se s ní ztotožnit

³ Martin Heidegger, *Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*, Davoser Revue, IV (1929), Nr. 7, s. 194–196; 194

⁴ Martin Heidegger: *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866*, Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. Marburg 1927, přetisk v KuPM, s. 304–311; 306 n.

a nevyvolává obavu, že by její pochopení pro určité momenty současné situace mohlo přerůst v korupci nepřijatelným status quo. Nejde nyní o to, volit mezi reformátorem a revolucionářem – taková volba by byla falešná, v perspektivě historického odstupu musíme porozumět oběma –, ale pochopit, co se Cassirer pokoušel reformou konceptu ‚teorie poznání‘ zachránit.

I.

V MsF, textu datovaném k roku 1928, kterým se v jistém smyslu uzavírá a přehodnocuje období práce na PsF, Cassirer zdůraznil: „*Poukázali jsme na to, že ne všem objektivním ‚utvářením‘ můžeme rozumět jako ‚zákonodárným‘ ve stejném smyslu, v jakém se kupříkladu Kantovi jevílo rozvažování, které ve svých kategoriích vystupuje jako ‚zákonodárné pro přírodu‘.*“ (ECN 1, 55 n) Přesto pro všechna tato ‚utváření k světu‘ má plný význam Kantův revoluční čin, kterým převrátil do té doby obecně přijímaný vztah mezi poznáním a jeho předmětem. Místo, aby se vycházelo od předmětu jako toho, co je známé a dané, musí se začínat s tím, co je nám jako jediné opravdu přístupné a co je primárně zajištěno, s faktem našeho poznání: „*Místo, abychom určovali všeobecné vlastnosti bytí ve smyslu ontologické metafyziky, musí se analýzou rozvažování vyšetřit základní forma soudu jakožto podmínky, jež jediná umožňuje kladení objektivity, a určit tuto formu v její veškeré rozrůzněnosti. Podle Kanta teprve tato analýza odhaluje podmínky, na nichž spočívá jakékoliv vědění o bytí a i pojem bytí samotný.*“ (PsF I, 9)

Předmět poznání, jak ho Kant rozebírá v Kritice čistého rozumu je ale pojatý příliš úzce. Je to korelát syntetické jednoty rozvažování a týká se jen jedné formy objektivní zákonitosti, totiž té, kterou lze „*uchopit a představit v základních pojmech vědy, zejména v základních pojmech a zásadách matematické fyziky... Matematicko-přírodovědné bytí nevyčerpává v jeho (Kantově – pozn. M.P.) idealistickém pojetí a výkladu veškerou skutečnost, protože v něm zdaleka není uchopeno veškerá působnost ducha, ani jeho spontaneita.*“ (PsF I, 10)

Kant nebyl myslitel, dodává Cassirer, který by se mohl spokojit s takovým zúženým, matematicko-přírodovědným pojetím skutečnosti. V celku svých tří kritik rozvíjel mnohem bohatšího a plnějšího pojetí utváření skutečnosti. Teprve když se kritický systém postupně rozvinul v Kritice praktického rozumu a v Kritice soudnosti, když obsáhl ‚říši svobody‘, ři-

ši umění‘ a ‚říši organických přírodních forem‘, a to každou z nich v jejich vlastních principech, dosáhl nejen ke stále plnějšímu pojmu skutečnosti, ale také k „*pravé konkrétní totalitě ducha*“. (PsF I, 10) Pojetí poznání a zkušenosti v Kritice čistého rozumu se ve srovnání s tímto bohatým celkem vypracovaného Kantova systému jeví jako první náčrt.

Velmi zhuštěnou formou na malém prostoru tak Cassirer v této pasáži úvodu PsF resumuje určující motivy své interpretace Kritiky soudnosti, jak je publikoval v roce 1918.⁵ Vzhledem ke klíčovému významu kantovské pasáže v úvodu PsF bude vhodné blíže srovnat oba texty.

Poprvé ve své filosofické tvorbě Cassirer rozehrál v šesté kapitole KL pojetí uměleckého díla jako uzavřeného a dokonalého, protože formálně dokonaného, dohotoveného tvaru, který neodkazuje nikam mimo sebe. Umělecké dílo proto nemůžeme vřadit do souvislosti nějakých příčin, které by byly mimo ně samé. Cassirer se k této neredukovatelnosti uměleckého díla později v třicátých a čtyřicátých letech bude opakovaně vracet v polemice s jakoukoliv formou vysvětlování uměleckého díla z nějaké mimo něj stojící skutečnosti – s psychoanalýzou, marxismem či pozitivismem. Jak ale pak můžeme v ‚říši umění‘ dosáhnout k souvislosti celku světa? Jak překročit jedinečnost uměleckého díla?

„*Umělecké dílo je to jednotlivé a vydělené, to, co spočívá samo v sobě a co čistě samo v sobě má svůj účel; a přece se nám v něm zároveň představuje nový „celek“, nový celkový obraz skutečnosti a samotný kosmos ducha. Jednotlivé zde neodkazuje na nějaké za ním stojící abstraktně-universální, nýbrž ono samo je tímto universálním, protože vyjadřuje hodnotu tohoto universálního symbolicky v sobě samém.*“ (KL, 328)

Nelze při četbě KL nevnímat, jak inspirovaným perem autor píše o uměleckém díle. Jaké sotva zkázňované nadšení v něm vyvolává tato forma utváření zkušenosti, tohoto ‚rozumění světu‘. Celek zkušenosti v teoreticko-vědeckém poznání působí v porovnání se symbolickou plností umělecké zkušenosti dosti vyprázdněně, vždyť se vždy znovu vykazuje v pouze nenaplnitelném, do nekonečna se oddalujícím požadavku řady příčin a následků. Každá vědecká zkušenost tak zůstává vždy jen fragmentem, celek zkušenosti jen holým ‚souhrnem vztahů‘. A dokonce i jednota mrav-

⁵ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, zvl. s. 289–384; dále KL. Význam tohoto čtení Kritiky soudnosti pro Cassirerovu budoucí artikulaci filosofie symbolických forem ukázal se zohledněním kontinuální vazby Cohen/Cassirer poprvé Massimo Ferrari; srov. Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer – Stationen einer philosophischen Biografie*, n.p. Hamburg 2003 (italský originál 1996), s. 73–98

ní zkušenosti se vytváří takovým podřazením individuálního pod obecné – „... *jednotlivec jako mravní subjekt přichází z pohledu Kantovy etiky v úvahu vždy jen jako nositel obecně platného praktického příkazu rozumu. Svobodná osobnost se stává tím, čím je, teprve úplným obětováním svých ‚nahodilých‘ pudů a náklonností a bezpodmínečným podřízením se obecně příkazujícímu a obecně závaznému pravidlu povinnosti.*“ (KL, 328)

Teoreticko-vědecké poznání i zkušenost v ‚říši svobody‘, práce rozvažování i rozumu mohou tak uchopit jednotlivé fakty či akty jen tím, že je převádějí k něčemu jinému, k určité obecnosti, která vždy musí abstrahovat od plnosti těchto jevů či jednání. Takové převádění či alespoň odkazování k „něčemu jinému“ je při úvahách o uměleckých dílech nemyslitelné, pokud je chápeme v jejich vlastním smyslu.⁶

Fakt umění tak představuje východisko pro kritickou analýzu svébytného způsobu utváření celku zkušenosti. Přesněji, toto východisko neposkytuje fakt umění, ale fakt uměleckých děl. „*To dohotovené, zformované je ... zde východiskem úsilí ... po dosažení podmínek možnosti samotného formování.*“ (KL, s. 329)

Není zde prostor, abychom sledovali velmi jemný postup, kdy Cassirer rozbořem „analytiky krásného“ a „analytiky vznešeného“ rozehrává vztah soudnosti a obou dalších vyšších mohoucností rozumu, jak nechává do sebe zaklesnout oblast poznání a mravnosti, aby nakonec přes „mechaniku přírody“ a „postulát přiměřenosti účelu“ dospěl nejen k vymezení svébytných „ražeb myšlenky účelu v estetice a v teleologii přírody“.

„*Estetické posuzování znamená vůči skutečnosti čistého rozvažování a jejím obecným zákonům úplné přetvoření ... v nové funkci vědomí se odhaluje a zdůvodňuje nový tvar bytí.*“ Oblast estetického „... se vyčleňuje jako samostatný a ke svému vlastnímu středu vztahený svět ‚hry‘ ze světa empirických realit a empirických účelů. V teleologickém pozorování přírody se oproti tomu neodehrává podobné vyčlenění; zde probíhá trvalé vzájemné působení mezi pojmem přírody, jak je rozvržen prostřednictvím rozvažování, a tím, který ustanovuje teleologická soudnost.“ (KL, s. 335)

⁶ Umělecké dílo může být z dobrých důvodů zkoumáno prostřednictvím postupů přírodních věd a techniky. Tyto důvody však nevypovídají o jeho smyslu, vyplývají z potřeb restaurování či konzervace díla či mají pomocný charakter, který vytváří předpoklady pro úvahy o vlastním, symbolickém významu díla: přírodovědná datace, rentgen odhalující nuance stylotvorné techniky tvůrce apod.; srov. např. EoM, s. 176–177 o vztahu symbolické a empirické rekonstrukce díla.

Centrální motiv Cassirerovy interpretace Kritiky soudnosti se ovšem v KL nevyčerpává tímto vykázaním svébytnosti obou říší utváření skutečnosti, které později vyjmenuje ve výše referované pasáži úvodu PsF, tedy, „říši umění“ a „říši organických přírodních forem“. Koncentruje se spíše na posun v Kantově expozici vytváření celku skutečnosti, který byl umožněn propracováním zprostředkující úlohy soudnosti.

V Kritice soudnosti Kant nově uvažuje dualismus věci o sobě a jevu jako zprostředkovaný tím, že se „věc o sobě“ nahlíží jako:

„idea, která zajišťuje systematickou úplnost užívání rozvažování, díky které se nám nepředstavují objekty jako oddělené jednotlivosti a téměř jen jako fragmenty bytí, nýbrž ve své konkrétní totalitě a ve své veskrze kontinuální provázanosti ... Kantovo učení zde ovšem nevybočilo z rámce ‚transcendentální filosofie‘, mimo obecnou úlohu analýzy obsahu a prostředků poznání ... Ale přeci se zřetelně ukazuje, že tento v podstatě Kantovy metodiky zakotvený obrat, neměl vést k tomu, že by se bohatství názorné skutečnosti vypařilo, že by zakrnělo v nějakém systému pouhých abstrakcí, nýbrž, že zde naopak původní Kantův pojem poznání zakouší rozšíření a prohloubení, kterým se teprve stává opravdu způsobilým, aby dosáhl přehledu nad celkem přírodního a duchovního života a aby z nitra pochopil ‚rozum‘ (die Vernunft) jako jediný organismus.“ (KL, s. 346)

Souvislost historicko-filosofického výkladu v Kants Leben und Lehre a vyjádření úlohy systematické filosofie v úvodu PsF je očividná. Neběží ovšem o to, abychom Cassirerův text z roku 1918 vykážali jako jakýsi první rozvrh PsF. Širší pozadí kantovské pasáže v PsF je vhodné připomenout, protože právě na tuto pasáž navazuje věta: „*Kritika rozumu se tak stala kritikou kultury.*“ (PsF, 11).

Postupující rozvoj pojetí zkušenosti a vědomí v postupu všech tří kritik, jak ho zde Cassirer předvádí, toto vytváření ‚systému čistého rozumu‘ v celém kritickém díle se ovšem nijak výrazně nevymyká interpretaci Kanta v rámci novokantovství. Cassirer tak už v roce 1912⁷ píše svoji interpretaci Cohena, ve které ovšem vidíme autora hodně vzdáleného myšlenky, že by se „*také etické a estetické předměty musely primárně stavět jako problém toho, co je vědecky poznáno*“, jak ji Cohenovi připisuje

⁷ Ernst Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, Kant-Studien 17 (1912) s. 252–273, citováno podle přetisku v ECW 9, s. 119–139; text vznikl u příležitosti Cohenových sedmdesátin a jeho odchodu z Marburgu. Lze přinejmenším dovozovat, že Cohen nepocitoval s tímto obrazem své činnosti zásadní nesouhlas. Nebylo totiž opravdu v jeho povaze, že by takový nesouhlas smlčel.

Heidegger.⁸

Cassirerův Cohen naopak odhaluje význam svébytnosti umění a uměleckého formování skutečnosti. Proto vyčítá předkritickému idealismu, že „by chtěl všechny druhy reality odvodit z vědomí; ale nenárokuje si právo, aby určoval rozdíly hodnot poznání ... Nebyl to rozdíl mezi přírodou a mravností, také rozdíl v obsahu oblastí kultury nebyl zřetelně určen; dokonce i tak důležitá, působivá, tak široká a universální oblast kultury, jakou představuje umění, nedisponovala žádným místem v systému filosofie, zůstávala bez systematického ověření, bez dokladu, že by vědomí jako princip všech oblastí kultury také pro ni bylo pramenem její hodnoty a účelu, jako základu jejího způsobu vytváření. Princip vědomí byl dlouho nedostatečně vymezen, dokud nebyl schopen vysvětlit umění.“⁹

Poznání a estetická oblast se tak ocitají ve dvojím vztahu. Teoretické, matematicko-přírodovědné poznání si v Cohenově výkladu zachovává pozici východiska transcendentální metody. Dokud nebyla v této oblasti formulována, nemohlo být ono svérázné „bytí, které je živoucí v uměleckých dílech, vymezeno ve svém pojmovém místě. Avšak teprve otázka po svébytnosti tohoto ‚bytí‘ uměleckého díla ... vyvedla problém bytí z oné abstraktní izolace, v níž se zdá být, pokud prodlévá uvažování o něm čistě v oblasti teorie poznání... Zde se proto kruh kulturních zájmů uzavírá: Umění se stává utvářením onoho vztahu ‚ideje‘ a ‚skutečnosti‘, který teoretická kritika obecně formuluje a odůvodňuje.“¹⁰ Svět uměleckých děl, estetická oblast se tedy stává jakýmsi úhelným kamenem, který spíná a završuje klenbu celého systému.

„Zároveň vystupuje v tomto závěru systému ještě jednou naprosto ostře transcendentální základní myšlenka metody. Mezi třemi základními směry vědomí existuje konečně plná ‚homogenita‘. Svět empirické, existence

⁸ Heideggerova interpretace ale nebyla v rozporu s faktickým vývojem marburského myšlení v té míře, jak by to vypadalo podle referované interpretace Cohena. Nejistotu nad svébytným vymezením říše umění vyjádřil – více méně ve smyslu Heideggerovy výhrady – kupř. Paul Natorp, když se ptal, zda dostačuje jako faktum, od kterého by vycházela transcendentální analýza „... opravdu jen umění ... anebo se musí nejdříve objektivovat v konkrétní vědě o umění, než bude moci být řeč o filosofii umění, která by prozkoumala její ‚možnost?‘“ Natorpův dopis Görlandovi z 29. 2. 1912, in: Helmut Holzhey, *Cohen und Natorp II, Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel – Stuttgart 1986, s. 408.

⁹ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin 1889, 95

¹⁰ Ernst Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, o.c., 137

prostorovo-časové existence ,nenalézáme‘ nějakým bezprostředním způsobem, a právě tak ani svět mravních hodnot či svět umění. Spočívají na oněch principech utváření, které odhaluje kritické rozvažování a jež vykazuje v jejich platnosti. Umění tak už není mezi způsoby vědomí izolované, nýbrž právě ono předvádí ,princip‘ těchto způsobů a jejich souvislost v novém světle. Transcendentální systém se nepředstavuje jako uzavřená souvislost poznatků, ale spíše jako souvislost způsobů vytváření vědomí, z nichž každý pro sebe produkuje svébytný obsah.“¹¹

Mezi Cohenovou a Cassirerovou interpretací Kritiky soudnosti pocho-pitelně nalezneme dosti zásadní rozdíly. Cohen sice propracoval myšlenku svébytnosti světa umění, avšak pojem účelu podle jeho setrvalého přesvědčení náleží výhradně mezi kategorie čistého rozumu. Kant podle jeho názoru pochybil, když spojil estetickou účelnost a účelnost orga-nické přírody.¹² Samostatná ,říše organických přírodních forem‘, kterou Cassirer uvádí jak v KL, tak v PsF, by tak byla pro Cohena nemyslitel-ná. Věda o životě přísluší podle Cohenova názoru popisující přírodovědě, a tak kompetenci rozvažování. Oproti tomu Cassirer se důrazu na své-bytnost účelnosti přírody nikdy nevzdal, později své úvahy z roku 1918 zúročí v textech z okruhu diskuse s filosofií života.

Přes tyto odlišnosti by mohl Cassirer plným právem napsat jako závě-rečnou větu svého článku o Hermannu Cohenovi: Kritika rozumu se tak pro tohoto autora stala kritikou kultury. Ostatně mohl by totéž napsat o Kantovi v závěru své interpretace Kritiky soudnosti v KL. V obou pří-padech si pro takové případné tvrzení připravil velmi dobré zdůvodnění. Anebo jinak, kritika rozumu se – při správném použití kritické metody – musí vždy nutně stávat kritikou kultury.

A tedy se odhaluje to, čeho se nechce ,reformátor‘ Cassirer vzdát a co ho spojuje v pevné linii s Kantem a Cohenem. Novokantovské pojetí teorie poznání tu rozhodně není filosofií zrozenou z rozpaků, vždy je nutným východiskem filosofie celku lidské kultury. Kultura pevně spo-juje teoretické a praktické, v rozvoji lidské kultury jde vždy o svobodu člověka jakožto bytosti, která se sama podílí na utváření svého osudu, i kdyby tento podíl měl spočívat jen v přijetí morální odpovědnosti.

¹¹ o.c., s. 137–138

¹² Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, dritte Auflage, Berlin 1918. Podle pře-tisku Werke I/1, hg. Hermann – Cohen – Archiv, Hildesheim – Zürich – New York 1987, 795; srov. G. Edel, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, München – Frei-burg 1988, 491 a zvláště Massimo Ferrari, o.c., 81 n.

Jen odvahou k této morální odpovědnosti překračuje člověk konečnost či bezprostřednost, do které je uzavřen, a utváří společný svět s druhými; kulturní svět, říší ducha, která „*není metafyzickou říší ducha*“, ale lidmi samotnými „*tvorěným duchovním světem*“. (DD, 286)

Otevřená architektura symbolických forem

Přesto znamená Cassirerova věta o kritice kultury něco jiného, než by znamenala u Cohena či Windelbanda. Cohen a také Cassirer ještě v KL popisují se zjevným zaujetím svébytnou skutečnost umění, oba kladou důraz na faktum uměleckého díla, avšak oba také nakonec shledávají ten nejdůležitější motiv v pevném dotvoření systému čistého rozumu, praktického rozumu a soudnosti. A tento systém je dotvářen odhalením faktu uměleckého díla a transcendentální analýzou jeho možností, v Cassirerově případě též faktem organických přírodních forem, vždy se však jedná o uzavřenou architekturu.

V PsF se však tato architektura radikálně otevírá. Kritická metoda je v ní vymezena formálně, je vymezena „primátem“ funkce vůči předmětu, transcendentální analýze přísluší nejen samotná „*logická funkce soudu, nýbrž stejně odůvodněně a oprávněně přesahuje ke každému směřování a každému principu duchovního utváření ... Vedle čisté poznávací funkce mají být takto pochopeny funkce jazykového myšlení, funkce myticko-náboženského myšlení a funkce uměleckého názoru, aby tak vysvitlo, jak se v každé z nich provádí zcela určité utváření ani ne světa, jako spíše utváření ‚ke světu‘, k určité objektivní souvislosti smyslu a určitému objektivnímu celku názoru.*“ (PsF I, 10 n.)

Důsledně vzato by bylo prohrěškem proti takto vymezenému principu, kdybychom se pokoušeli sestavit nějaký konečný katalog základních funkcí utváření, uzavřený výčet symbolických forem. Cassirer zde postupuje důsledně v duchu kriticizmu. Východisko od faktu nějakého utváření světa, který je zkoumán ve své platnosti a podmínkách, představuje zcela tradiční vymezení transcendentální metody. Rodina základních funkcí

duchovního utváření nebude nikdy jistě příliš veliká, z rozličných cassirerovských interpretů nenavrhl, pokud vím, dohromady nikdy nikdo více než devět takových funkcí, z toho některé očividně mylně.¹ Záleží vůbec na tom, zda je těch několik funkcí vymezeno formálním pravidlem či konečným výčtem?

Záleží, otevřený výčet znemožňuje výstavbu pevného systému, ve kterém by jednotlivé symbolické formy měly své pevné místo. „Pravá, konkrétní totalita ducha“, která se vytváří v dotýkání a pronikání, ve vzájemném zaklesnutí jednotlivých základních funkcí, nemůže být pojata architektonicky, protože se musíme oprostít od metafory prostoru², nsmí v ní platit žádné „nahore“, „dole“ či „vedle sebe“.

Cassirer si byl důsledku takové principiální, protože obecným pravidlem založené pluralizace způsobů základních formativních funkcí ducha plně vědom. Později napsal: „*Filosofie symbolických forem‘ proto nemůže a nechce být jakýmkoli filosofickým systémem v tradičním významu slova. To, co se jediné pokoušela poskytnout, byla ‚prolegomena k budoucí filosofii kultury‘...*“³

Právě otevřenost a flexibilita celku symbolických forem byla motivem, který dal Cassirerově filosofii její historickou působnost, a činí dodnes filosofii symbolických forem atraktivní. Ernst Cassirer ji přitom založil v sice dosti extensivním, ale zároveň v jednotlivých krocích důsledným uplatnění kritické metody transcendentální filosofie. Tato metoda ovšem

¹ S jistotou se mezi symbolické formy řadí řeč, mýtus/náboženství (neshoda na tom, zda se jedná o jednu či dvě symbolické formy, vyplývá z určitého váhání samotného autora PsF, ale kapitola o dialektice mytického vědomí v PsF II svědčí spíše pro spojení obou do jedné symbolické formy), umění a poznání. Nejistě se vymezují jako symbolické formy technika, morálka a právo, dále též historie. Téměř s jistotou lze vyloučit historii, přestože ji Cassirer v EoM věnoval samostatnou kapitolu souhradně s kapitoly věnovanými jednotlivým symbolickým formám. Historie podle mého názoru náleží do oblasti poznání, ve které vedle sebe existují nejméně dvě relativně svébytné oblasti (matematická přírodověda a biologické vědy, historické vědy a právní věda).

Zařazení morálky do výčtu symbolických forem by způsobilo značné interpretační problémy, protože bychom se museli vzdát Cassirerem důsledně akcentovaného rozlišení mezi ‚objektivizujícím‘ či ‚rozšířeně teoretickým‘ (viz níže str. 32), kterému jedinému přísluší ‚utváření ke světu‘, tedy vytváření určitých objektivních souvislostí smyslu a určitého objektivního celku názoru, a mezi praktickým (srov. MsF, s. 3–5). Značně samostatnou pozici má opravdu technika.

² K zavádějící roli prostorové metafory a výčtu s pevným pořadím při popisu totality ducha srov. Ernst Cassirer, MsF (ECN 1, 6 a 14).

³ Ernst Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, in ECW 22, s. 112–139, 137

v Cassirerově pojetí není metodou zkoumání formy zkušenosti zprostředkované vědeckým, či dokonce pouze přírodovědným poznáním. Je univerzální metodou zkoumání všech forem zkušenosti, ‚objektivace ke světu‘.

V pohyblivosti symbolických forem přitom nemizí jen možnost vytvořit filosofický systém v tradičním slova smyslu. Sama fakta velkých oblastí duchovního utváření světa ztrácejí svoji solidní trvalost. Jednotlivé symbolické formy jsou nám přístupné pouze ve svých výtvorech, jako forma formata. Ale tyto výtvořiny jsou pro postup naší analýzy jen svědectvím o samotném aktu tvarování, o forma formans. A po principech tohoto tvarování se tážeme. Ovšem ona forma formata, dílo a díla jednotlivých symbolických forem, je podřízena svému dění, stávání se a zanikání v čase. A tato časovost je součástí fakticity těchto děl, jejich stavu, na němž nasazuje naše zkoumání. A pokud si tento rozměr plně uvědomíme, a taková reflexe je jistě příkazem poctivého kritického zkoumání, pak ovšem prostřednictvím onoho hotového, zformovaného nezkoumáme nikdy obdobně hotovou formu utváření světa, ale vždy formu, jejíž činnost se nepohybuje v předem daném řečišti, ale vždy si sama vytváří další část koryta pro svůj plynoucí proud. Dokonce ani věda není v takto pojaté transcendentální analýze přístupná jinak než „in statu nascendi“. Tím spíše to platí o ostatních symbolických formách.⁴

I v této souvislosti by bylo možné vykazovat spřízněnost metody s marburskými, dokonce u nich najít i prehistorii tohoto motivu, Cohen uvažoval o problému historicity apriori. Cassirer se navíc přiznaně a bohatě inspiroval u zakladatele jiné vlivné větve novokantovství, u Wilhelma Windelbanda. Pro toho byla Kritika čistého rozumu kritikou konkrétně historicky vzniklého kulturního výtvoru, novověké přírodovědy; a právě a pouze dějiny byly tím místem, ve kterém získáváme naše povědomí o kulturních hodnotách.⁵ Windelband ovšem vplétá jednotlivé kulturní výtvořiny do kontextu dějin, v obecných lidských dějinách jakožto procesu osvobodování člověka se ustanovují kulturní hodnoty. A vztah k těmto dějinně ustanoveným hodnotám umožňuje jednotlivým kulturním formám jejich vyjádření. Cassirerovo „zhistoričtění apriori“ míří oproti tomu do produktivity samotných čili symbolických forem. Dílo, kulturní výtvor, zde představuje jediný a dostatečný přístup k pocho-

⁴ srov. PsF I, s. 11 a 12, Ernst Cassirer, *Zur Logik des Symbolbegriffs*, o.c., s. 138, týž: MsF, o.c., s. 5, týž: *Über Basisphänomene*, ECN 1, 163–164

⁵ Wilhelm Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in: *Präludien I/II*, s. 273–289 Tübingen 1924, I, s. 281

pení vývoje, jenž poskytl formální prostředky pro jeho vznik. Opravdové dějiny filosofie musí být filosofickou systematikou, která se zmocnila předchozího vývoje filosofie a zabrala ho pro své vyjádření, uvádí Cassirer dosti nevinný a od Hegelových dob spíše konvenční příklad, aby ho vzápětí razantně zobecnil tvrzením, že totéž platí o každém historickém poznání.

I.

Řeč, mýtus a náboženství a funkce uměleckého názoru nejsou sice jakousi zahalenou podobou teoretického poznání, jakýmsi předstupněm tohoto poznání, který by měla kritická aktivita demaskovat a redukovat na poznávací funkci. Jsou s teoretickým vědeckým poznáním stejnorodé co do svého duchovního původu a ve svéráznosti svého vlastního způsobu symbolického utváření jsou teoretickému poznání rovnomocné. (srov. PsF I, 9) Přísluší ale do stejné rodiny funkcí ‚rozumění světu‘, shodují se s teoretickým poznáním v jednom, i ony utvářejí předmět zkušenosti – v tomto smyslu v Kantově trojčlenném dělení náleží i ony celku teoretického světa. (srov. ECN 1, 3 n.) Požadavek proměny teorie poznání v kritiku kultury je tedy nárokem, aby celek kultury byl čten jako celek teoretického.

Toto tvrzení se může zdát podivné s ohledem na výslovné zařazení umění do výčtu symbolických forem. Pro tento krok si však Cassirer vytvořil prostor už ve své interpretaci Kritiky soudnosti v KL. Svěbytnost faktu umění nevyjímá tuto oblast v určitém ohledu z působnosti rozvažování a umění je vždy vyjádřením, objektivací duchovního života.⁶ Či řečeno oblíbenou Cassirerovou kantovskou aluzí: I umělecká díla v určitém smyslu hláskují jevy, aby se tyto jako zkušenost staly čitelnými.

⁶ srov.: „*Samotný svobodný proces tvorby obrazů zde není omezen či nějak spoután objektivním stavem věcí, který konstatujeme ve vědeckých pojmech a zákonech. Z druhé strany není nijak ovšem v tomto tvořivém působení obrazotvornosti role zneuznávaná ‚rozvažování‘, pokud se přitom sám pojem rozvažování chápe v širším smyslu než je ten výlučně logicko-teoretický. Rozvažování je, ve svém nejobecnějším významu, prostě mohoucnost klást hranice, vymezovat; je tím, co samotný neustálý běh představ přivádí k spočinutí, co mu pomáhá s konturami jednotlivých obrazů. Pokud se vytváří tato syntéza, pokud bez okliky přes abstrakci empirického myšlení dosahujeme takové fixace obrazotvornosti, která se už vůbec rozplývá v neurčitosti, ale kondenzuje se v pevné formě a tvaru, pak je dosaženo onoho harmonického prolnutí obou funkcí, jež Kant vyžadoval jako základní moment pravého estetického vztahu.*“ (KL, 303)

Pojem ‚teoretického‘ ovšem takové rozšíření dlouhodobě sotva snese.⁷ Proto Cassirer vymezil rodinu funkcí ‚rozumění světu‘ pojmem ‚výrazu‘ či víceméně synonymní ‚symbolickou pregnancí‘. Symbolická pregnance představuje v celé takto rozšířené oblasti ‚teoretického‘ způsoby utváření zkušenosti.

Spontaneita nyní zasahuje všechny roviny předvědecké zkušenosti. Cassirer – jako obvykle interpretací Kanta, tentokrát jde o jeho pojetí obrazotvornosti v Kritice čistého rozumu – nechává opravdu každý lidský akt vytváření zkušenosti proniknout aktem subjektivního utváření. Později bude hovořit o nepřekročitelném světu symbolického, z něhož člověk nemůže nijak vyjít ven, vystoupit. (srov. EoM, 25) Z pohledu ‚rozšířené teorie poznání‘ musí symbolická pregnance dosáhnout až k tomu nejzazší hranici poznávacích možností jakéhokoliv ‚Já‘ a samy počítky musí být nadány symbolickým významem:

„Neboť sjednocení smyslových počitků či představ v nějakém vědomí, právě tak jeho vztah k předmětu, to není nikdy záležitost pouhé smyslové receptivity, nýbrž vždy se to zakládá na ‚aktu spontaneity‘. A teď se ukazuje, že tak jako existuje spontaneita čistého rozvažování, logicko-vědeckého myšlení a konstruování, existuje i spontaneita čisté obrazotvornosti. Ani ta není rozhodně jenom reproduktivní, ale originálně produktivní. Od prostého ‚vzruchu‘ smyslů (Affektion), s nímž začíná kritika rozumu k formám čistého názoru – a od nich opět k produktivní obrazotvornosti a k oné jednotě jednání, která nachází vyjádření v soudu čistého rozvažování, vede nyní nepřerušovaná cesta. Smyslovost, názor, rozvažování netvoří pouze následné fáze poznání, které by byly pochopitelné ve své jednoduchém ‚po – sobě – navazování‘, nýbrž představují se jako striktní ‚spolu – provázání‘, jako konstitutivní momenty poznání.“ (PsF III, 13)

Dualismus subjektivního a objektivního, dualismus látky a formy tak ztrácí význam nějakých striktních protikladností, protiklady se funkcionalizují a ztrácejí optický rozměr:

„Neboť obě nejsou již více nějaké absolutní potence bytí, nýbrž slouží

⁷ Cassirer se ovšem této extenze nijak nezalekl: „... rozšířila samotný základní pojem, přičemž se snažila prokázat, že se pravé teoretické formativní momenty a motivy nevyskytují jen v utváření vědeckého, ale již ‚přirozeného obrazu světa‘, obrazu světa vnímání a názoru. A konečně přesáhla přes hranice ‚přirozeného‘ obrazu světa dále, přes hranice obrazu světa zkušenosti a pozorování, čímž se ji v mytickém světě otevřela souvislost, která, jakkoliv není nijak redukovatelná na zákony empirického myšlení, rozhodně proto není bezzákonná, nýbrž vykazuje formu struktury svébytné a samostatné ražby.“ (PsF III, s. V)

označení určitých významových diferencí a určité významové struktury.“ (PsF III, 13)

Protihráč, na kterého tyto vyostřené formulace míří, je zřejmý. Naivní realismus jakékoliv formy teorie odrazu,⁸ empirismus různých odrůd. V heroickém tónu, u tohoto autora krajně neobvyklém, prohlašuje Casirer v úvodu PsF, že moc takového názoru je ve filosofii symbolických forem definitivně zlomena, že pro ni není ponecháno již žádné místo. Má v určitém smyslu pravdu, avšak pozice, jejíž dobytí hrdě oznámil, je velmi nezajištěná.

Analýza jednotlivých symbolických forem nasazuje na na faktu každé z nich, na tom, jak je ten či onen zvláštní způsob utváření světa rozpoznán v dílech či útvech každé ze symbolických forem a jak je prostřednictvím těchto děl nahlédnut jako tvořivá aktivita. Jenže ať se již jedná o vyprávění mýtu, rity a náboženské obyčeje, anebo o struktury řeči či o umělecká díla, vždy je tato analýza, která míří vůči originální a neredukovatelné symbolické formě, vytvářena s určitým nadprávním teoretického poznání

To proto, že teprve toto poznání s plně rozvinutou schopností reflexe sebe sama a průhlednými a srozumitelnými postupy, kategoriemi, strukturou soudu atd. umožňuje právě díky tomuto plnému rozvinutí, aby byla nalezena a ustanovena transcendentální metoda, která je pak transformována pro analýzu těch forem, které nedisponují takto vyjádřenou strukturou. Které – jako v případě mýtu – nemusí být ani schopny reflektovat či alespoň plně ustanovit rozlišení mezi označovaným a označeným.

Avšak jakým právem můžeme vůbec takto rozbořením teoretického poznání v užším slova smyslu získané kategorie přenášet jako platné do jiných autonomních sfér utváření světa? Jsou opravdu prostor, čas, číslo ‚kategoriemi mytického myšlení‘, přiměřenými jeho vlastnímu svérázu, nedochází jejich užitím k určitému přebarvení mýtu k podobě poznání,

⁸ Pojem ‚teorie odrazu‘ získala v českém jazykovém prostředí v důsledku dlouholeté okupace veřejného prostoru marxisticko-leninskou ideologií dosti specifický obsah. Pro Casirera to bylo pojetí poznání, které zakládalo pojem pravdivosti na ‚mystickém‘ souladu našeho poznání s věcmi mimo nás, existujícími nezávisle na nás, s ‚věcí o sobě‘. Poznávající subjekt má v tomto poznání pouze úlohu pasivního příjemce odrazu, příjemce, který – jako každé medium zprostředkovávající kopii originálu – může jen znekalitnit přijímaný obraz. „*Lidské porozumění je podobno zrcadlu, jež pokřiveně paprsky věcí odráží, protože mísí svůj povahu s povahou věcí, popírá tuto a pokrývá ji*“, citoval či narážkou odkazoval výrok z *Novum Organum* Francise Bacona, kterému zjevně připisoval pro teorii odrazu eponymní význam (srov. např. ECN 3, 112).

nejsou tyto ‚kategorie‘ na oblast mýtu jen svévolně roztaženy?⁹

V tom nejpodstatnějším ohledu může podobnou námitku vyvrátit jen přesvědčivý produkt samotné provedené analýzy. Jenže případná přesvědčivost a životnost paradoxně sama nestvrzuje platnost autorových východisek, může být jen dokladem jeho šťastné nedůslednosti.

A jestliže zrušíme následnost smyslovosti, názoru a rozvažování, jak zdůvodníme, že ona „nepřerušená cesta“ naplňování poznání bude vrcholit v „jednotě poznání nalézající své vyjádření v soudu čistého rozvažování“? Co jiného může vůbec orientovat celek symbolických forem k teoretickému poznání? Zároveň je ono zrušení následnosti smyslovosti, názoru a rozvažování nezbytné, každá symbolická forma musí přeci, pokud má být autonomní výrazovou formou utváření k světu, rozumění světu, vždy operovat se specifickou syntézou, ‚spolu-provázáním‘ všech těchto ‚konstitutivních momentů poznání‘.

Odpověď se nenabízí v další analýze jednotlivých forem v jejich svébytnosti, ani v analýze oněch konstitutivních momentů poznání. Zdá se, že ji může poskytnout jen ona „pravá, konkrétní totalita ducha“, která se vytváří v dotýkání a pronikání, ve vzájemném zaklesnutí jednotlivých symbolických forem; konkrétní totalita kultury.

Cassirer se ve třech svazcích PsF k možnosti výkladu takové totality opakovaně vrací, většinu těchto míst je ovšem dosti obtížné interpretovat. Postupně můžeme vysledovat tři směry tohoto výkladu, které se autor snaží harmonizovat.

První spočívá v samotném pojmu symbolu a symbolického. Obtíž interpretace tohoto postupu spočívá ve faktu, že Cassirer nikdy neposkytl nějakou jasnou definici symbolu. Popisoval tradici pojmu v dějinách filosofie, příležitostně vymezoval pojetí pojmu symbolu v estetickém uvažování či pro oblast vědeckého poznání, ale nikdy obecně. Alespoň se to tak jeví na první pohled, aby toto tvrzení bylo zcela korektní, muselo by se říci, že nikdy neposkytl citovatelnou, pregnantní obecnou definici symbolu.

Tato nejasnost není nahodilá. Symbol vstupuje do hry, v nejlepší tra-

⁹ Pokud je mi známo, první podobné otázky položil ve svém velmi nevstřícném, ale přesto motivovaném, pozorném a inteligentním čtení druhého dílu PsF opět Martin Heidegger. Srov. týž, Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*, in *Deutsche Literaturzeitung*, 1928, Heft 21, 1000–1012, podle přetisku in: týž, KuPM, 253–270, zvl. 265–269; a sám autor PsF se k této otázce opakovaně vrací, aby ji ovšem nikdy v textu zřetelně nezodpověděl.

dici transcendentální filosofie, jako pojem ustanovený v rámci vědeckého poznání a jeho reflexe. To se děje jak v rovině historické, Leibnizova průlomová teorie symbolu je přes svůj pozdější život v estetické tradici ustanovena právě v kontextu teorie vědeckého poznání, tak logické, symbol ve vědeckém poznání má nejvyjádřenější tvar. Dokonce i vůči oblasti, jež se v novověké tradici stala dominantní při zkoumání symbolu, vůči teorii uměleckého, uplatňuje Cassirer tuto východiskovou pozici, příkladnost symbolu v teoretickém poznání. Právě při popisu Newtonova a Leibnizova použití symbolu v matematice (při analýze nekonečného počtu) napsal Cassirer věty, které mají k oné ‚chybějící‘ definici symbolu nejbliže:

„... Ze všech stran se (problémy – M.P.) nyní svírají dohromady, do jedné logicko-matematické formy. Znovu tu symbol prokazuje onu sílu, kterou u něho můžeme odhalit vždy a všude, v nejrůznějších oblastech, od mýtu k řeči a k teoretickému poznání: sílu kondenzace. Jakoby stvoření nového symbolu převedlo určitou mohutnou energii myšlení z relativně difusní formy do formy koncentrované.“¹⁰

Vymezení symbolu prostřednictvím jeho síly kondenzovat (Verdichtung), zhuťňovat cosi beztvareho ve vyjádřené formy, které teprve umožňují provázat jednotlivé v celku smyslu, má ovšem charakter požadavku. To je to, co musí být o každé symbolické formě prokázáno. A přitom nezbyvá než postupovat pouze prostřednictvím analogie, funkce takové symbolické kondenzace je přeci zcela svébytná a odlišná v mýtu, umění či teoretickém poznání. Funkci symbolického kondenzování, požadované pro všechny symbolické formy, tak odpovídá neredukovatelná pestrost

¹⁰ PsF III, 469; K akcentu Leibnizovy zakladatelské pozice teorie symbolu a k její aktualizaci v PsF srov. např. PsF I, 69 nn. nebo: „... Z úhlu pohledu této charakteristiky, která chce být tou nejobecnější a nejobecněji platnou řečí matematiky, se teď zdají všechny formulace, jak jich bylo dosaženo v jednotlivých oblastech, jen jako specifické idiomy. Logika věd může a má překonat takovou prostou idiomatiku: neboť disponuje silou, aby postoupila až k posledním, zakládajícím relacím myšlení, v nichž jsou implicitně obsaženy ve všech provázanostech zvláštního a na nichž spočívá právo takových provázaností. Tak z universalitý znaku vystupuje pravá universalita myšlení... To společné a spojující zde je v teorii symbolu, kterou Leibniz vytvořil ... a předpokládal obecně při výstavbě matematiky. V ní se konečně sbíhají všechna vlákna, která spojují utváření jednotlivých věd s obecnou naukou o vědě a tu zase s celkovým systémem jeho filosofie.“ (PsF III, 470)

K významu leibnizovské inspirace v PsF srov. Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biografie*, o.c., s. 163–182;

způsobu a obsahu takového symbolického formování v jednotlivých formách. Proto také není možné stanovit obecně platnou diskursivní definici symbolu. Pokud by vymezení symbolu získané analýzou teoretického poznání mělo vůči ostatním symbolickým formám charakter obecné definice, pak by se ztratil jejich ‚opravdový a konkrétní život‘ do stínu pouhého ideálu, ve prospěch ‚pusté abstrakce‘.¹¹

Výklad totality ducha a celku kulturních forem pomocí proměnlivé, sjednocující funkce symbolu může působit jako cesta v kruhu. Jakoby se zde jen jinými slovy opakovalo východisko analytické práce na počátku PsF. Tento kruh ovšem nemusí být nutně bludný. Funkční pouto provazující jednotu nekonečné různosti lidských výtvorů a aktů se teprve zde plně ukazuje ve formě všeobecného úkolu člověka, v jeho povinování utvářet a kultivovat svůj svět.

Rozhodnutí pro smysluplný celek kultury se tak stává rozhodnutím pro humanitu a rozhodnutím pro svobodu. Teoretické a praktické se tak provazují v dvojitém poutu – člověk se přijetím tohoto povinování stává svobodnou bytostí a zároveň se může osvobozovat, realizovat svoji svobodu jen jako ‚animal symbolicus‘, prostřednictvím vyjadřování, formování světa.

¹¹ srov. EoM, s. 25: „Dokonce ani náboženství ‚v mezích čistého rozumu‘, jak je chápal a vypracoval Kant, není než taková pustá abstrakce. Zprostředkovává jen ideální model, jen stín toho, čím je opravdový a konkrétní náboženský život.“

Slova abstrakce a ideál zde mají sice sdělný význam, ale zároveň význam značně vzdálený od tradice německé transcendentální filosofie. EoM napsal Cassirer v angličtině a již při práci na ní se vyrovnával s pro něj velmi nezvyklou, leč „v Americe zcela obecně užívanou formou ‚rewritingu‘“ (Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg 2003, s. 315), v tomto případě spíše s důsledným lektorováním probíhající práce ze strany Charlese W. Hendela. Hendel, vedoucí katedry filosofie a ředitel postgraduálních studií na Yalské universitě, byl iniciátorem Cassirerova pozvání do Států a po celou dobu pobytu jeho protektorem, ovlivnil zřejmě skutečně dosti silně konečný tvar EoM. V ECN 14 vydal Krois rukopis, který zachycuje „cassirerovštější“ verzi EoM. Odpovídající pasáž v něm zní: „Náboženství ‚v mezích čistého rozumu‘, jak je koncipoval a popsal Kant, se nezdá být než filosofický sen. Náboženství si ve své konkrétní historické existenci vždy vyhrazovalo osobité místo: oblast nadpřirozeného a nadrozumového. A ohledně umění dokonce ani ti nejrozhodnější racionalisté nemohli nikdy pomýšlet na to, že by je omezili na pole ‚rozumu‘“ ECN 6, s. 411

Ovšem i v tomto textu je řečeno jasně: „Rozum je tudíž velmi neadekvátní pojem, pokud chceme pojmut všechny formy našeho kulturního života v jejich bohatství a rozmanitosti. Ale všechno to jsou ‚symbolické formy‘. Každá z nich pojímá ‚ideální‘ smysl v senzuální formě.“ Tamtéž.

Druhý směr výkladu totality kultury směřuje ke vzájemnému zaklesnutí jednotlivých symbolických forem. Toto zaklesnutí je rozporuplné, jednotlivé symbolického formy mohou být vzájemně v nejvyhranějším konfliktu, dokonce se mohou v určitých momentech rozvíjet právě vyhraňováním vůči jiné symbolické formě, např. ustanovování formy teoretického poznání se odehrává jejím vyhraňováním vůči myticko-náboženské formě, nejrozvinutější forma náboženství se často vyhraňuje proti umění, forma uměleckého názoru bojuje o svoji emancipaci vůči nárokům náboženství. Přitom samy jednotlivé symbolické formy se rozvíjejí vždy v napětí mezi tradicí a inovací, tento vývoj není lineární, ale má své zlomy a regrese, nabízí se úvaha o dialektice jejich rozvoje.¹²

S rozvojem se ovšem vrací rovina, kterou Cassirer při jiné příležitosti odmítl. Rovina porovnávání jednotlivých symbolických forem. Cassirer může nyní své odmítnutí odvolat, protože našel míru, jež umožňuje takové porovnávání aniž by bylo nutné rušit neredukovatelnou svébytnost jednotlivých forem.

Určujícím měřítkem tohoto porovnávání je v PsF trojice dimensí symbolického formování: výraz (Ausdruck), zobrazení (Darstellung), význam (Bedeutung). Tato trojice představuje „*obecný plán ideální orientace, ve kterém můžeme nyní v jistém smyslu vyznačit místo (Stelle) každé symbolické formy*“. Ovšem tento plán nesmíme chápat jako nějaký pevný rozvrh, ve kterém bychom takové místo jednou provždy fixovali, varuje nás autor vzápětí, „*spíše se každá forma charakterizuje tím, jak se v různých fázích svého rozvoje, v rozličných stádiích své duchovní výstavby k těmto třem pólům ... různě vztahuje. Postupuje (symbolická forma – M.P.) ve svém rozvoji z místa na místo (Ort zu Ort) – a teprve v tomto pohybu a skrze něj naplňuje okrsek bytí a okrsek smyslu, který je jí vyměřen.*“¹³

V roce 1928 vznikl první z dochované řady rukopisů, ve kterých Cassirer zkoumá další směr výkladu totality kulturních forem, směr, jehož nejvyjádřenější tvar vyzrával dalších více než deset let. Tato poslední strategie výkladu by mohla být nazvána ‚duch‘ a ‚život‘. Bude ještě na jiném místě příležitost se tímto směrem zabývat. Podobně jako výše referovaný dru-

¹² srov. PsF II, Vierter Abschnitt. Die Dialektik des mythischen Bewusstseins, 281 nn., EoM, 222 nn.

¹³ Ernst Cassirer, *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. 21/1927, s. 295–315 a 316–322, podle přetisku v STS, s. 1–38; s. 11;

hý směr výkladu i tento třetí odkazuje ke vztahu symbolických forem a dějin.

Dějiny a systém – Hegelovská inspirace

V předmluvě k druhému i třetímu dílu PsF opakoval Cassirer citaci téže pasáže z předmluvy *Fenomenologie ducha* a název třetího dílu PsF *‘Fenomenologie poznání’* navíc doprovodil vysvětlením, že se jím odkazuje nikoliv k modernímu užití tohoto slova, tedy k Husserlem založené fenomenologii, ale k „*onomu základnímu významu ‚fenomenologie‘, jak ho stanovil, systematicky založil a ospravedlnil Hegel*“.¹ Tedy k významu fenomenologie jako jedinému možnému způsobu, jak pochopit totalitu duchovních forem, „*protože tuto totalitu není ... možné zviditelnit jinak než v přecházení jedné formy k druhé*.“ (PsF III, 6) A pro Cassirera stejně jako pro Hegela je nahlédnutí a prohlédnutí takové totality předpokladem filosofického poznání.

Tvůrce filosofie symbolických forem hegelovská inspirace značně pokoušela. Rozvržení ducha v dějinách, postupné vynořování jednotlivých duchovních aktivit jako stupňů vývoje ducha a zároveň uchování platnosti předchozích stupňů jako „zrušených“ momentů tohoto vývoje, to bylo lákavé řešení i pro jednotu symbolických forem. Hegelovská inspirace zároveň nabízela Cassirerovi způsob, jak se vypořádat s nebezpečím nadprávní teoretického, které do koncepce filosofie symbolických forem vložila její původní formulace jako rozšířené ‚teorie poznání‘.² A to nejen v ro-

¹ PsF III, s. 6; tento výklad názvu je o to důležitější, že „Fenomenologie poznání“ měla původně nadepisovat celé dílo a ke změně došlo až v korekturách textu prvního dílu, srov. Kroisovy poznámky editora v ECN 1, s 229 nn.

² Podle Cassirerova názoru taková ‚převaha teoretického‘ představuje systémovou chybu jinak oceňovaného Natorpova projektu obecné psychologie. A pokud přímo neplatí, že tato kritická poznámka na Natorpovu adresu je zároveň do značné míry Cassirerovou sebekritikou, pak se v ní přinejmenším poukazuje na jedno z největších rizik výstavby

vině, kterou jsme zmínili výše, tedy v rovině problému nesrovnatelnosti jednotlivých forem objektivace a vytváření jednoty zkušenosti.

Stále naléhavěji se projevovala potřeba provázat vztah „teoretických“ symbolických forem a oblasti praktické filosofie. Nejednalo se zde zdaleka jen o systémovou záležitost, o jakési do jisté míry pietní uchování jednoty kultury ve smyslu kantovské *troj-jednoty teoretického, praktického a estetického kladení smyslu*. To, oč běželo v první řadě, byla otázka, jak dostat do hry člověka jako jednající bytost, jak vyvést symbolické formy z vyhraněného prostoru rozšířeného *teoretického* a založit je ve vztahu ke svobodě.

Ve zkratce, Cassirer řešil otázku, jak pro filosofii symbolických forem využít Hegelův rozvrh lidské duchovní kultury, jeho v historii rozprostřenou a jen v historii se naplňující totalitu ducha, aniž by převzal Hegelovu metafysiku, Hegelovo pojetí absolutna, které by podle jeho názoru příliš vyprázdnilo svobodu člověka. Zadání, které jako by odpovídalo známé úvaze Richarda Kronera o osudu novokantovství, které je svým vnitřním vývojem strháváno k opakování cesty od Kanta k Hegelovi³ či spíše k mladohegelianství. Pokud bychom na tuto metaforu přistoupili, pak se podobnost s mladohegelianstvím vyčerpává v řešení otázky a nikoliv v řešení této otázky. A i tehdy, pokud přijmeme takto omezenou platnost Kronerovy metafory, nesmíme zapomínat na společný osud všech metafor, totiž že kulhají.

Ještě ve své poslední veřejné přednášce 10. února 1945 zdůrazňoval Cassirer své funkční pojetí ducha: „*Nesmíme rozumět pojmu ‚Geist‘ čili duch jako něčemu, co označuje metafysickou entitu protikladnou jiné entitě zvané ‚materie‘ ... pojem ‚duch‘ je korektní; ale nesmíme ho používat jako jméno nějaké substance – jméno pro věc ‚quod in se est et per se concipitur‘. Měli bychom ho užívat ve funkčním smyslu jako souhrnné jméno pro všechny ty funkce, které stavějí a konstituují svět lidské kultury. Je první a základní úlohou filosofie lidské kultury, aby analyzovala tyto rozličné funkce a ukázala nám jejich vzájemné rozdíly a vztahy, jejich protikladnost a jejich součinnost.*“⁴

filosofie symbolických forem; srov. ECN 1; s. 56, k inspirativnosti Natorpova projektu dále PsF III, 61 nn.

³ srov. Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921–1923, zvl. I, s. 26 n, 31 n

⁴ Ernst Cassirer, *Strukturalismus in der modernen Linguistik*, in: GL, s. 317–348, s. 337; V anglickém originále stojí „the term ‚Geist‘ or spirit“, protože autor tematizoval pojem ducha v souvislosti s do angličtiny stejně jako do češtiny nepřeložitelným německým

To metafysické, co z tohoto pohledu nemůže Cassirer přijmout v Hegelově pojetí ducha, je tedy představa bytí ducha jako substance, jakkoliv je to substance, která se uvědomuje a klade jen v subjektivitě a jen sobě, a proto – resp. protože – je nám, plně dostupná jen jako rozvinutá v dějinném procesu. Přes svoji dějinnost je zároveň Hegelův duch to „věčné, které je (vždy) přítomné, to ,co jest“, je „substancí, která je imanentní...“. Funkční pojetí ducha ovšem klade nepřekročitelná omezení ve vstřícnosti filosofie symbolických forem nejen vůči Hegelovi, ale i vůči mladohegelianství. Není přeci podstatné, zda se ona metafysická entita nazývá duchem. Tento odstup vidíme nejzřetelněji v jednom z těch vzácných míst v Cassirerových textech, ve kterých se vyjadřuje k nejvlivnějšímu z filosofických proudů 19. století vycházejících z Hegelova odkazu, k marxismu, resp. k materialistickému pojetí dějin.

Cassirer přiznává materialistické filosofii dějin význam ozdravné reakce na proměnu pojmu ducha, jak se dokonala v „organologickém“ pojetí dějin, tedy v pojetí historické školy a romantizujícího nacionalismu. V tomto úpadku „... vůbec sloužil výraz ,duch‘ jako kumbál, ve kterém se jaksi uschovávaly všechny nejasné metafysické tendence, aby se z něj mohly kdykoliv vytáhnout, jestliže by mohly narušovat jasnou pojmovou skladbu empirické vědy“. (ECN 3, 69)

Materialistického pojetí dějin ve „své empirické plodnosti“ v protikladu k tomuto úpadku ,ducha‘ působí „jako maxima, jako regulativní idea“. Jenomže tato ozdravná reakce chybí její přílišností. Namísto aby bojovala o jiné pojetí ducha-ideje, uvěřila, „že bojujíc proti ,formě‘ jakožto substanční formě, jakožto absolutnu, jakožto ,Ens a se‘ musí odmítnout i (samu) kategorii formy a musí ji vyobcovat z vědy.“ (ECN 3, 69)

Takové vyobcování ideje (formy) vede ovšem v případě marxismu k systému zbavenému sice ducha jako principu bytí, nikoliv zbavenému potřeby ducha. Na uvolněné místo nastupuje sám pojem ,hmoty‘, který v marxismu pozbývá nutně své empirické určení. Jednota lidské kultury, její totalita, o kterou přeci marxismu jde neméně než Hegelovi či Cassirerovi, se vykupuje proměnou hospodářství a jeho určujícího samopohybu v obdobné „Ens a se“, jakým byl dříve duch, v metafysické bytí sui generis. Vždyť empirická rekonstrukce kauzálních řad, jež by umožňovaly, abychom z tohoto bytí, z této údajně materialistické základny odvozo-

¹ ‚Geisteswissenschaft‘.

vali celek kulturního života, je nemožná.⁵ Skutečně, k odvození menuetu ze společenské struktury acient regime, proslulému výkonu Plechanova va kulturněhistorického bádání, je vedle poetické vynalézavosti potřebný silný metafysický postoj, který se nenechá korumpovat empirickými fakty. Nikoliv přechod od absolutního ducha ke skryté metafysice, jak to platilo pro velké myšlenkové proudy inspirované Hegelem v 19. století, ale pochopení ducha jako funkční jednoty, to je to, oč Cassirerovi běží.

I.

Motiv z předmluvy k *Fenomenologii ducha*, ve kterém se zdůrazňuje vztah vědeckého a předvědeckého poznání, nezbytné rozpomínání se ducha spočívajícího ve svém rozvinutém sebevědomí v živlu vědy na počátek vlastního sebeuvědomování a na cestu, kterou od tohoto počátku prošel.

*„Duch, který ví o sobě jako o duchu ve vlastním rozvoji je věda ... vědění jak zprvu jest, čili bezprostřední duch, je bezduché, smyslové vědění. Aby se stalo vlastním věděním čili živlem vědy, kterým je čistý pojem sám, musí se propracovat dlouhou cestou.“*⁶ – další soustavně citovaná a rozvíjená hegelovská inspirace u Cassirera.

Po stejné cestě musí zároveň ve svém vzdělání projít každé individuum, aby tak dosáhlo přístupu k vlastnímu živlu ducha; k tomuto cíli dojde

⁵ Cassirer byl při této interpretaci marxistického pojetí dějin silně ovlivněn Simmelem. Srov.: Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, München und Leipzig 19235, s. 207 nn.; „... *Je to téměř, jakoby každá hospodářská epocha měla předem propůjčenu určitou míru životní síly, která se postupně sama vyčerpává. Jak ale přijde hospodářství na jedné straně k takovému vysychání, na druhé k pnutím vzrůstu a k znovuzrozením, když by mělo být vyloučeno vzájemné působení všech historických faktorů – to zdá se, lze vysvětlit jen prostřednictvím skryté metafysiky, ve které přezívá a dále žije „samopohyb ideje“*“ (Georg Simmel, o.c. 215). Tato slova by se marxismu týkala, i kdyby se nejednalo o jeho vyjádření ve scientistické variantě Karla Kautského, ale i o Marxův vlastní koncept. Jen by ta metafysika nebyla tak mechanická a skrytá. Pochopitelně, od Marxe k Lukacsovi, Korschovi, marxistické inspiraci Frankfurtské školy a k poválečným tzv. západním marxistům a autorům reinterpretaujícím marxismus-leninismus ve stínu imperiální totalitní moci (Schaff, Kosík apod.) bychom mohli sledovat jinou linii rozvoje marxismu, vůči které by Simmelova i Cassirerova kritika pozbývaly význam. Cassirer využíval podobnou myšlenkovou figuru – totiž to, jak se údajně empirický, faktický základ, k němuž lze redukovat celek lidské kultury a dějin, přidělením této role nutně převrací v metafysickou „ideu“ – nejen vůči marxismu, ale i při kritice vrcholných výkonů historického pozitivismu (srov. např. pasáž o Tainem v EP 4, ECW 5, s. 289 nn.)

⁶ Hegel, *Fenomenologie ducha*, o.c., s. 65 n, překlad upraven.

jen touto cestou a jen pokorou, kterou na ní díky nezbytné trpělivosti získává. Bez zkušenosti této cesty se individuu bude věda vždy jevit jako něco postaveného na hlavu, něco protismyslného, svět každodennosti a svět vědy budou stát nezprostředkovaně proti sobě.

Cassirer ovšem Hegelovu koncepci posouvá, protože „*smyslové vědomí*“, tedy „*vědění, jak zprvu jest, čili bezprostřední duch... bezduché vědění*“, onen předvědecký počátek cesty, jednoznačně ztotožňuje s mýtickým vědomím.

Jistě, dobré důvody pro takový posun nalezneme už v Hegelových Přednáškách o filosofii náboženství. Mýtus nerozlišuje abstraktní a konkrétní, myšlení a bytí. Právě a jen v mýtickém utváření světa platí, že tanečník v okamžiku, kdy si nasadil posvátnou masku, nejenže představuje, že reprezentuje božstvo, kterému tato maska přísluší, ale on se tím božstvem stává, ztotožňuje se s ním, je jím.

Právě tak se muž v kritické či závěrečné fázi náročné činnosti, procesu výroby nějaké věci či při přípravě pole stává kulturním hrdinou, který tuto činnost vykonal v čase počátků poprvé, který ji tímto svým prvním činem dal lidem, ať je to již orač indoevropských mýtů, který první brázdou vymezuje sféru města a světa, či Polynésan, který spouští na vodu právě dokončenou námořní kánoe.

Mluvíme-li řečí mýtu, pak nestačí říci, že démon deště je v každé dešťové kapce. Každá dešťová kapka sama ‚je‘ démon deště; nereprezentuje jen tohoto démona, ale prostě jím je. Právě pro mýtus tedy platí, že obecné je plně v každém jedinečném. A toto nerozlišování obecného a jedinečného spojuje mýtus se smyslovým vědomím.⁷

Cassirerovo rozvinutí citované pasáže z předmluvy Fenomenologie je zcela zřetelné: „*Neboť vlastní východisko pro veškeré vznikání vědy, její počátek v bezprostředním, spíše než ve sféře smyslového spočívá v mýtickém názoru ... Vhled do ‚nastávání‘ (Werden) vědy – rozuměno v ideálním, nikoliv v časovém smyslu – je naplněn teprve tehdy, když je ukázáno, jak vyplývá a vypracovává se ze sféry mytické bezprostřednosti a když je toto směřování charakterizováno jako zákon tohoto pohybu.*“ (PsF II, XI)

Mýtus tímto ztotožněním se smyslovým vědomím získává v architektuře symbolických forem výsadní postavení, stává se tak pilířem stavby, pilířem, který je, jak ještě uvidíme, velmi riskantně zatížen neobyčejnou

⁷ srov. např. PsF II, s. X n, PsF III, 79; srov. též EP III, s. 298 n, s odkazem k *Encyklopedii filosofických věd* (obecně k pasáži „Předběžný pojem“, ze zde sledovaného hlediska by byla nejdůležitější poznámka k § 71 a § 72)

hmotou, již má unést. „Věda ze svého stanoviska klade na sebevědomí požadavek, aby se pozvedlo do tohoto etheru, aby mohlo žít s vědou a ve vědě a aby s ní a v ní žilo. Naopak má individuum právo žádati, aby mu věda k tomuto stanovisku aspoň přistavila žebřík a aby mu ukázala toto stanovisko v něm samém,“ říká Hegel a ve Filosofii symbolických forem znamená přijetí oprávněnosti takové žádosti,⁸ že nejnižší příčku řečeného žebříku musí tvořit mytické myšlení a že tak musí být mýtus jako objektivující funkce utváření světa plně přítomen v naší ‚vědecké‘ přítomnosti.

V asi „nejhegelovštější“ pasáži Filosofie symbolických forem, v té části třetího dílu, ve které se pojednává fenomén výrazu jako základní moment vjemového vědomí (Wahrnehmungsbewusstsein) formuloval Cassirer formou řečnické otázky to, co je na této přítomnosti mýtu obtížné k představení si: Jak by mohla být cesta nazpět k stínovému, zdánlivému světu mýtu pro bdělé teoretické vědomí něčím jiným než recidivou, pádem zpět na primitivní a překonaný stupeň ducha?

A odpověděl si opět bezvýhradně souhlasnou citací Hegela: „Život současného ducha je koloběhem stupňů, jež na jedné straně ještě existují vedle sebe a jen na druhé straně se jeví, jako by byly minulé. Momenty, které má duch zdánlivě za sebou, má i ve své přítomné hloubce.“⁹

Život ducha, rozvíjí tuto myšlenku Cassirer, představuje přece konkrétní jednotu, a proto ho nemůžeme rozkládat na nějaké disparátní části, oddělené jakýmsi přerывy. Nemůžeme v něm vybrat jednu funkci, která takto oddělena, zanikne. Teoretické poznání zvítězilo ve svém boji s mýtem, potlačilo jeho obsah, mytické útvary, rity, představy, vyprávění. Avšak ona potence ducha, která se poprvé projevila v konkrétnosti mýtu, nezanikla, osvobozena od svých překonaných obsahů prošla metamorfózou a žije dál a dál působí. Představit si tuto přítomnost není snadné ani dnes, muselo to ale působit téměř nemožně v polovině dvacátých let minulého století.¹⁰

⁸ Hegel, o.c., 65 n, PsF II, s X n., PsF III, s. VII

⁹ PsF III, s. 92; Hegel, *Filosofie dějin*, o.c., s. 58; překlad upraven.

¹⁰ Cassirer s nadhledem zmiňuje, k čemu dovedla představa o pouze diachronním vztahu mýtu, metafysiky a vědy positivismus: „Věda dosáhne své vlastní formy teprve tím, že se zbaví všech mytických a metafysických prvků. A přece právě vývoj Comtova učení ukazuje že ony momenty a motivy, o nichž se domníval, že je již na samém začátku vyprovodil pryč, zůstaly v tomto učení živoucí a působivé. Comtův systém, který započal vyobcováním všeho mytického do prehistorie a předhistorie vědy, se sám završil v myticko-náboženské nadstavbě.“ (PsF III, XI). Ovšem představa mýtu jako něčeho od-

Jak obtížné to je, vidíme při uplatnění této myšlenky v Mýtu státu. Cassirer pracuje s myšlenkou střetu mytické funkce a funkce teoretického poznání. Přitom v situaci radikálního otřesu a krize kultury ve zlomovém momentu katastrofy 1. světové války dochází k aktualizaci potence mýtu. V podivné alianci s technikou se tak tato „překonaná“ funkce prosazuje ve své mohutné působnosti. V prostředí otřesených a vyděšených lidí se proti odcizující složitosti moderní integrace lidí prosazuje totalitarismus jako pokus o návrat k nerozlišující jednotě mýtu. Bohatá rozlišení komplexní společnosti, a zvláště rozlišení společnosti a státu, se propadají zpět do sjednocení lidí prostřednictvím mytického vyprávění, do vůle zosobněné ve zbožštěném vůdci a do monotónnosti rituálů a klasifikací, které nedokážou uchopit jednotlivce jinak než jako jednotku nějaké třídy (jako exemplář, jehož určení se vyčerpávají charakteristikami této třídy) a které tohoto jednotlivce popírají jako osobu.

Mytická funkce ducha se v tomto děsivém případě pochopitelně nestává působivou díky aktualizaci starých obsahů mýtu, vždyť sám výraz ‚mýtus státu‘ by byl v těchto starých obsazích nemyslitelný; logos, a v tom je Cassirer aristotelikem¹¹ neméně než Hegel, zakládá stejně tak obec, společnost těch, kteří jsou schopni domlouvat se o tom, co je dobré, co špatné, jako zakládá teoretické vědění; a v obou svých funkcích vystupuje v antickém Řecku logos stejně razantně a stejně vítězně vůči mýtu jako životní formě. Nikoliv tedy návrat ke starému mýtu, ale naopak obnovená mýtotvorná potence vytváří ‚mýtus státu‘; mýtus pro nový, totalitní stát.

Takové převedení hegelovského „Aufhebung“ mýtu, tedy překonání, a tudíž zrušení mýtu a zároveň tímto překonáním provedené uchování mýtu jakožto momentu rozvinutější formy ducha či celku lidské kultury, na uchování funkce, která charakterizuje mýtus, taková ‚funkcionalizace Aufhebung‘, která umožňuje myslet nově aktualizovanou působnost takové již jednou překonané formy utváření světa, znamená ovšem také překonání a zrušení výchozího hegelovského motivu, zrušené momenty poskytují rozvinutému duchu jeho plnost a konkrétnost, avšak zatímco si Hegel umí představit regres v dějinách, podobný ‚regres‘ sebevědomí du-

bytého, pomínuvšího v prehistorii současnosti, nebyla výsadním omylem pozitivismu, spíše obecně sdíleným postojem, který rozhodně nemíjel ani marburskou teorii poznání a kultury.

¹¹ srov. např. souhlasný odkaz k Aristoteles, Pol. I, 1253 a v EoM, s. 223; obecněji k protikladu logu a mýtu v ustanovování jak teoretického poznání, tak státu srov. MS, s. 70 nn.;

cha k aktualizaci funkce překonaného momentu je zřejmě v hegelovském rozvrhu nemyslitelný.

II.

Jak ale je vůbec vymezena ona funkce mýtu? „*Náboženství a mýtus nám dávají jednotu citění ... náboženství a mýtus se počínají zajišťováním universality a principiální identity života.*“ (MS, 53)

Přitom ovšem mýtus i ve své nejméně rozvinuté formě zůstává formou utváření světa, tedy formou objektivace zkušenosti ke světu, výrazovou formou. Jednota citění může být vytvářena jen prostřednictvím výrazu, a výraz citění není totéž, co citění samo. Výraz není jen darwinovská mimická reakce či instinktivní gesto,¹² nýbrž symbolický výraz, symbolická pregnance. Co však více než v ostatních symbolických formách zůstává v platnosti u té myticko-náboženské, to je v paměti jazyka uchovaný odkaz slova ‚výraz‘ k mimetickému v jiném, nedarwinovském smyslu, totiž k tváři druhého. Mýtus nemá jako svůj korelát ani tak vnímání věcí, v pevném spojení jednotlivých vlastností ve věc. To se podle filosofie symbolických forem odehrává mnohem více v oblasti řeči, ale korelátem mýtu je spíše čisté vnímání výrazu. A vnímat výraz, to vždy znamená pohlížet do tváře druhého, nacházet v druhém jistotu sebe. Výraz vnímání či citění se tak vztahuje k vnímání či citění výrazu a v této hře vystupuje stále zřetelněji, že ono ‚zajišťování universality a principiální jednoty života‘ nemůže být nikdy stvrzování nějaké bezprostřední identity ‚Já‘ a světa, ‚Já‘ a druhého, ale musí se stále znovu ustanovovat jako zprostředkovaná a zprostředkující jednota těchto momentů.

Toto oddělení a zprostředkování jednoty jako sjednocení ‚Já‘ a ‚druhého‘, ‚Já‘ a světa, ovšem není něco, co by mohlo náležet mýtu jako vědomé od jeho počátku. Naopak, jak již bylo řečeno, mytické sebevědomí je sebevědomí smyslové či empirické. Sebevědomí bez pojmu ducha, odkázané na nahodile vystupující duchovno, ale proto také bez pojmu ‚Já‘, bez sebejisté osoby. Mýtus je ve svém rozvoji neustálým nezajištěným náběhem k vyjádřenějšímu, ‚sebejistějším‘ formám vědomí ‚Já‘ a světa. Rozhodující

¹² MS, s. 60; srov. ECN 1, s. 37 n., Cassirer se od této práce z roku 1928 opakovaně polemicky vrací k pokusu Ch. Darwina vysvětlit lidskou gestiku (haptiku) evolučním vývojem jako náznak někdejší instinktivní reakce (vycenění zubů, sevření ruky v pěst apod.), viz Charles Darwin, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London 1872 (český překlad: týž, *Výraz emocí u člověka a u zvířat*, Praha 1964)

průlom k takovému pevnému sebevědomí ‚já‘ vůči světu, tedy k vytváření strukturovaného vztahu a sjednocení ‚Já‘, ‚ty‘ a ‚ono‘, rozpoznává Cassirer ve dvou momentech rozvoje mýtu – v nalezení nástroje a v kultu a oběti.

Také průlom k novému, vyššímu sebevědomí v rámci symbolické formy mýtu prostřednictvím oběti a kultu¹³ má svůj předobraz v Hegelově filosofii a našli bychom další bohatou filiaci tohoto motivu v německé klasické filosofii. Filosof symbolických forem se tak ovšem ocitá v metodologicky ošemetné situaci, protože nyní začíná působit shoda se spekulativní filosofií dojmem poněkud nelegitimního vztahu.

Fakta, která poskytuje moderní empirický výzkum, se až příliš ochotně skládají do tvaru, jenž potvrzuje sto let starý koncept, vytvořený prostřednictvím filosofické spekulace. A může právě autor vycházející z Cassirerovy filosofické pozice uvěřit, že v této ochotné skladebnosti faktů nachází něco jiného, než co do zkoumané materie sám vložil? Není zde ono veškeré bohatství empirických poznatků jen virtuózně využito jako ilustrace a dodatečná legitimace předem vytvořených filosofických tezí?

„Platí-li tento předpoklad (Hegelovy filosofie náboženství – pozn. M.P.), pak musí být možné, abychom souvislost, kterou se Hegel pokouší vystavět pomocí dialektické konstrukce, prokázali také z protilehlé strany, ze strany čistě fenomenologického zkoumání.“ (PsF II, 264), vyrovnává se s tímto problémem Cassirer.

Aby čtenář takovou odpověď přijal jako dostatečnou, musí si nejprve zcela jasně uvědomit poslání Filosofie symbolických forem. Filosofie symbolických forem nesestává ze tří oddělených částí a nepokouší se podat teorii řeči, teorii mýtu a teorii vědeckého poznání. Zkoumání mýtu je zde zcela uvědoměle podrženo zájmu o celek symbolických forem, o fenomenologii poznání ve všech jeho formách. Pro odborné bádání o mytologii může být sice tato ‚fenomenologie mytického myšlení‘ inspirativní, není však disponovaná k okamžitému a bezpracnému použití v empirickém bádání. Zkoumání v PsF samo vědomě rezignuje na ambici, že by podávalo výpovědi o mýtu v rovině empirického zkoumání, zůstává v tomto smyslu nejen ve Filosofii symbolických forem věrno svému

¹³ Cassirer opakovaně zdůrazňoval také hegelovský původ druhého motivu, tedy významu nástroje pro utváření pojmu ‚já‘ a ‚světa‘. Zde však není souvislost tak evidentní. Poprvé tento motiv ve své hegelovské interpretaci akcentoval Cassirer v EP III, s. 339 nn., zvl. s. 334.

původu v teorii poznání.¹⁴

Vraťme se však ke kultu a oběti. Oběť je v původním smyslu slova vždy určitým sebeomezením se, vzdáním se něčeho, nějakého požitku; sebeomezením se, které si ukládá ‚Já‘. A v tomto omezení se, v negativitě, kterou klade, se ‚Já‘ rozpoznává jako stojící vůči jinému.

Aby si ovšem mohlo klást nějaké omezení, aby jednalo či se jednání zdrželo, musí už být ‚Já‘ v okamžiku tohoto kladení nějak k dispozici jako představa, a to jako představa, která překračuje jednotlivost jako pouhou biologickou existenci příslušníka druhu, představa, která přesahuje z této jednotlivosti každého ‚Já‘ k jeho jedinečnosti.

Nejpůvodnější mytické ‚Já‘, ‚Já‘ pouhého smyslového vědomí přísluší stupni rozvoje symbolické formy mýtu, který Cassirer s odkazem na známé Frazerovo rozdělení ve Zlaté ratolesti označuje jako magický světový názor. Spíše než o Frazera se ovšem opět jedná o Hegela: *„Zcela první forma náboženství, pro níž máme jméno kouzelnictví (Zauberei), je tedy ta, že duchovno je mocí nad přírodou; ale toto duchovno se ještě nevy-skytuje jako duch, není ve své obecnosti, nýbrž je toto duchovno nejprve jen jednotlivé, nahodilé, empirické sebevědomí člověka, který o sobě ve svém sebevědomí – jakkoliv je jen pouhou žádostivostí – ví, že je výše než příroda, který ví, že je to moc nad přírodou.“*¹⁵

Empirické, smyslové sebevědomí, které o sobě ví nejvýše ve své žádosti-

¹⁴ Zdůrazňuji tuto souvislost, protože zůstala zcela nepochopitelná těm autorům různých příručkových textů pojednávajících o mýtu z pohledu historie, kulturní antropologie a dalších speciálních věd, kteří nezatížení filosofickým vzděláním ani povědomím o této své nezatíženosti od sebe navzájem opisují nehoráznosti typu přiřazení Cassirerovy fenomenologie mytického vědomí ke strukturalismu. K naopak dobře podložené výhradě podezření o nedostatečné legitimnosti faktů, která poskytuje empirické bádání, a předem vytvořeného filosofického rámce srov. Martin Heidegger, *Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen*, o.c., 256 n. Heidegger ovšem tuto výhradu nevznáší v souvislosti s inspirací PsF v německé klasické filosofii, ale s inspirací Cohenovým dílem.

Jedinou zmínky hodnou výjimku, kdy se Cassirer v určitém smyslu opravdu snaží poskytnout čtenáři určitou teorii mýtu ve smyslu empirického zkoumání, představuje MS. ¹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion – Teil 2. Die bestimmte Religion*, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1985, s. 435n.; viz PsF II, s. 255, kde Cassirer odkazuje Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. XI, 2., verb. Aufl., Berlin 1840, s. 283 n. Bohužel W. I. není, pokud vím, v Praze dostupné, a proto jsem nemohl prověřit, zda drobné textové odchylky v citaci jsou na vrub rozdílu vydání či Cassirerovi. Nejpodstatnější rozdíl představuje zřetelně logičtější *„... aber dies Geistige ist noch nicht als Geist vorhanden“* hamburského vydání oproti *„aber dies Geistige ist noch nicht als Geist“* Cassirerovy citace.

vosti, si utváří své vědění o přírodě, o světě – pokud již lze vůbec pro okolí, v němž je toto empirické sebevědomí vnořeno, použít slovo svět – korelativně sobě, tedy jako přímou moc nad přírodou. Čili, pokud se budeme pohybovat spolu s Cassirerem od Hegela zpět k Frazerovi, „*magie není ve své základní formě nic jiného než určitá primitivní ‚technika‘ naplňování přání*“ (PsF II, 265)

A jestliže empirické sebevědomí lidí nemá pevný tvar, nemá ani vědomí vlastních hranic a přání, žádostivost převádí k stejně neomezené představě moci nad přírodou. Nástroj magie, zaklínadlo, dokáže poručit přírodě i bohům, „*carmina vel caelo possunt ducere lunam*“. „*V této sféře pocítování a myšlení se tak sice moci lidí kladou empiricko-faktické, nikoliv však principiální meze: ‚Já‘ ještě nezná žádné hranice, které by se nesnažilo přeskóčit a které by příležitostně nebylo možné přeskóčit.*“ (PsF II, 265)

Kult ovšem člověka učí si takové hranice klást. Dokonce i tehdy, pokud se v rituálu ztotožňuje s bohem – či pokud se tímto rituálem staví nad bohy, protože jen správně vykonaný rituál dává bohu slunce sílu, aby slunce opět vyšlo, či obnovuje svět jako při velkých vědských obětech – vždy se jedná o akt, precizní rituální proces, ve kterém a skrze který se ve vrcholném okamžiku rituálu vykonává toto ztotožnění člověka a božstva, člověka a obnovitele/tvůrce světa, vykonává. Bez tohoto aktu by nebylo sjednocení. Vztah kultu či rituálu a mýtu, resp. otázka prvotnosti a druhotnosti jednoho vůči druhému, to bylo téma obsáhlé dobové diskuse, v období vzniku PsF již spíše pohasínající a rozhodnuté ve prospěch prvotnosti rituálu. Tato diskuse se ovšem odehrávala v rovině vztahu příčiny a následku, zabývala se otázkou, zda mýtus nevzniká jako jakási aitologie ritu, event. obrazu či symbolu v ritu používaném.

Cassirerův výklad toto téma suverénně posunul do jiné úrovně; postup rituálu, v jehož soustavném opakování nalézá člověk aktivní vztah k božskému a v němž se „*objektivuje mýticko-náboženský základní cit*“, je ve smyslu tohoto nalézání, vynořování a vyjádření vztahu k božskému podle Cassirera opravdu výchozí, a v tomto smyslu prvotní. Mýtické vyprávění tento opakující se proces kultu vykládá a chápe, přetváří rítus v jedinečnou událost, která se odehrála kdysi v čase počátků a jež je ritem znovu a znovu zpřítomňována. V této výkladové následnosti, druhotnosti mýtu se však nejedná o nějaký aitologický postup, kdy k zapomenutému významu ritu je dodáváno dodatečné vysvětlení. Mýtus se svým objasňováním rituálu zmocňuje toho nového, co mu kult odkryl, ve vztahu

ke kultu se tak rozvíjí na vyšší úroveň, vyjádřenou zprostředkovanějším způsobem sjednocení člověka a božského. Mýtus (vyprávění, příběh) a rítus (akt) se tak sjednocují ve společné formě mýtu jako formy života (Mythos als Lebensform) (PsF II, 185) Oběť otevírá kultovnímu jednání nový směr. Lidská vůle zde, jak již bylo řečeno, vystupuje ve formě negativity, sebeomezení ‚Já‘, vzdání se žádosti, meze kladené mezi jednajícím člověkem a božské jsou zde již zcela principiálním, vnitřním nezbytným momentem aktu oběti. I tam, kde ještě tkví svým vyjádřením akt oběti v magickém, vyžaduje vždy jasné ohraničení, vydělení ‚Já‘ vůči božství, ale i vůči vlastní žádostivosti a tomu, co ji uspokojuje. Zde poprvé tedy vystupuje žádost a prostředek jejího uspokojení odděleně, prostředek se stává zvláštním momentem, středním členem.

V oběti se konstituuje vědomí ‚Já‘ vůči ‚bohu‘ jako etický vztah ‚Já‘ k ‚druhému‘, k ‚ty‘. Tento etický charakter oběť nepozbývá ani ve své pragmatičnosti. ‚Do, ubi das‘ mohlo pobuřovat Cohena, který v podobném postoji shledával degradaci boha, zrušení asymetrie člověka a boha, asymetrie, která v jeho pojetí zakládala vztah člověka k bližnímu¹⁶ a pro kterého bylo ustanovení této asymetrie rozhodující událostí, na níž není nijak zajímavá její prehistorie.

To ale nepobuřovalo ale Cassirera, toho Cassirera, který při ustavování ‚Já‘, ‚ty‘ a ‚ono‘ jako rozhodujících a vzájemně oddělených momentů struktury lidského světa proměňuje bod zlomu, ve kterém bylo tohoto oddělení dosaženo, v proces postupného vynořování a zajišťování této struktury a jehož ideální rekonstrukce geneze lidské struktury usiluje o nalezení posledních zárodků, ke kterým by se ještě v pohledu z rozvinutého stanoviska současnosti dalo dohlédnout jako k počátku jejího vlastního rozvoje čili z vývojového hlediska první ze zárodků vztahu, z něhož se toto vrcholné etické stanovisko rozvinulo.

Jestliže ve struktuře aktu obětí nachází Cassirer zároveň vztah k druhému, k ‚ty‘ a vztah k ‚ono‘ vyjádřený vzdáním se požitku, ještě mnohem výrazněji vystupuje onen druhý jmenovaný vztah, zprostředkující moment onoho „ono“ v rozboru uvědomování si či pojímání nástroje.

Nástroj vůči člověku vystupuje v mýtu poměrně brzy, nejprve však ve formě nezajištěného vydělení, jež odpovídá magickému stupni rozvoje

¹⁶ srov. Hermann Cohen, *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915, III, §§ 61, 62, s. 62 n.; k tomu též PsF II, s. 270, kde cituje Cassirer Cohenův výklad změny významu oběti v prorockém náboženství, viz Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, s. 235

mytického vědomí, smyslovému vědomí. Zde není vnímán jako něco, co bylo vytvořeno člověkem a čemu člověk dává jakožto vytvořenému jeho účel. Nástroje jsou božské nejen svým původem, tedy tím, že jejich znalost přinesl člověku bůh či kulturní héros, ale ony vykonávají činnost, kterou podle našeho pojetí s nimi člověk provozuje, jsou živoucí a je třeba je přesvědčovat, aby dělaly to, co po nich chceme.¹⁷ Případně mohou být nástroje samy i předmětem kultu a mohou přijímat oběti (srov. PsF II, 254 n.). S otřesením důvěry ve všemocnost nástroje magie, zaklínadla, se otrásá i toto magické postavení nástrojů práce a tvorby. Pouze v touze existující všemoc slova a ritu, která dokáže ‚stáhnout měsíc z oblohy‘, je vyhnáno do nočního třeštění potrhých babic v odlehlých koutech zahrád¹⁸ a na její místo nastupuje jiná, méně efektivní, o to však efektivnější moc; disciplinovaná moc techniky, jež se definitivně odtrhla od své starší

¹⁷ Paradoxní stanovisko: Mohu od sebe vůbec nástroj více vzdálit, více ho oddělit od sebe, od své osoby, než když ho budu považovat za dílo nadpřirozených sil, za něco, co je nadáno vlastní duší či démonem, něco, co nemohu prostě užívat, zužívat a zcizovat jako své vlastnictví, ale co musím respektovat jako ve vlastní osobitosti? Ona nerozlišenost ‚Já‘ a nástroje v tomto stupni rozvoje mýtu spočívá ve stejné úrovni člověka a nástroje, slovy, které by ale Cassirer nikdy nepoužil, v jejich shodném ontologickém statusu. Technické pojetí nástroje sice nástroj umrtvuje a zbavuje ho oné poetické svěbytnosti, jež zůstává přítomná sice jako živá, ale ‚zrušená‘ (srovnej nejen dosti běžný zvyk dnešních lidí hovořit k nástrojům, proklínat třeba počítač, ale i revitalizaci ‚živoucnosti a magičnosti nástroje‘ v poetice malých, každodenních věcí, v české poezii asi nevyrazněji ve Wolkrově Poštovní schránce), zároveň ovšem umožňuje plně odlišit rovinu osoby, tohoto jsoucna, jež nemůže být účelem jinak než samo sobě, a nástroje, který má svůj účel vždy jen jako účel pro člověka, který je vždy prostředkem.

¹⁸ ‚*Carmina vel caelo possunt ducere lunam*‘, Ernst Cassirer cituje tento verš bez odkazu, a tak ho vydavatelé EoM mylně připsali Ovidiovi namísto Vergiliovi. Omyl je pochopitelný, obdobnou formulaci najdeme nejen u obou jmenovaných básníků, ale také v V. epodě Q. Horatia Flacca, kde se objevuje jako zjevná Vergiliova citace, ovšem v rovině travestie. Čarodějnice Folia náleží mezi Horatiovy silně stylizované figurky z lúzy a slibující, ‚písní z nebe přivolat lunu‘, činí tak v úrovni pouličních dryádníků, mocnou čarodějnicí je leda pro ‚líný neapolský lid‘. Pro samotného Cassirera není ani literární stylizace (již by se běžný empirický badatel obával použít bezprostředně, protože by pro něj znamenala zkazení, ‚neautentičnost‘ historického subtextu), ani příslušnost nositele výroku k lúze, tedy k faktu, že výpověď je z oblasti subkulturní, vážným problémem, protože mýtus je v lidské kultuře vždy přítomný, a to ve všech stupních jejího rozvoje. Podobně používá citát z Thaidy Anatola France v rovině ‚pramene‘ poznání magické mentality (viz PsF III, 81). Tuto velkorysost vůči ‚pramenům‘ ve svém ‚fenomenologickém zkoumání‘ forem utváření světa opakovaně podložil dobrými důvody, byl si však zřejmě vědom, jak je tento postoj náročný pro badatele ve speciálních ‚Geisteswissenschaften‘, protože směřuje proti jeho profesnímu školení a jeho běžnému myšlení, proti oprávněným zásadám jeho práce.

sestry magie.

Mezi světem přání a světem „skutečností“ *„se nyní začínají důrazně prosazovat ostré hranice... Jeden svět nezasahuje a nepřechází bezprostředně do druhého, nýbrž se z názoru zprostředkujícího objektu, který je dán v nástroji, postupně rozvíjí vědomí zprostředkovaného jednání.“* (PsF II, 254 n.) Toto oddělení světa přání a skutečnosti, vnitřního a vnějšího světa předvádí Cassirer na bohatém historickém a etnografickém materiálu, avšak opět nejprve s implicitními odkazy ve volbě pojmů, později s přímým odkazem k Hegelově filosofii náboženství:

„Tato moc, kterou vykonává vzdělaný člověk nad jednotlivými přírodními věcmi, předpokládá, že odstoupil od tohoto světa, že proti němu dosáhl světa vnějšku, který proti němu postavil určitou samostatnost, zvláštní kvalitativní určení a zákony, že tyto věci ve své kvalitativní určitosti jsou vztažené vůči sobě navzájem, že vzájemně stojí v rozmanité souvislosti ... K tomu přísluší, že člověk je v sobě svobodný teprve tehdy, když je sám svobodný k tomu, aby vůči sobě nechal svobodně (volně – frei) vystoupit vnější svět, jiné lidi a přírodní věci.“¹⁹

Ovšem nikoliv jen vzdělaný člověk ve smyslu dosažení čistě teoretického vědomí, dodává Cassirer. Tento odstup člověka, který se staví vůči relativně samostatnému, vnějšímu světu věcí a druhých lidí, se přinejmenším zárodečně odehrává již v mytickém vědomí. Již v něm se projevuje toto vnitřní rozdělení, tato krize.

III.

Pozadí, na kterém Cassirer psal svůj výklad konstituování protikladu „Já“ a svět v mýtu, je nesporně a přiznaně hegelovské, nicméně dosti nápadně vystupují motivy, ve kterých se Cassirer s touto folií nepřekrývá. Oběť, klíčový motiv pro Cassirera i pro Hegela, souvisí druhému jmenovanému přece s velmi konkrétní kategorií sjednocení:

„V čele útvarů tohoto vědomého sjednocení stojí náboženství. V něm si existující, světský duch uvědomuje absolutního ducha a v tomto vědomí o sobě a pro sebe jsoucí podstaty se vůle člověka vzdává svého zvláštního zájmu; ... Oběť člověk vyjadřuje, že si czizuje své vlastnictví, svou vůli.“²⁰

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion – Teil 2. Die bestimmte Religion*, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1985, s. 437; srov. PsF II, s. 255

²⁰ Hegel, *Filosofie dějin*, o.c., s. 39

A ono sjednocení, o němž zde Hegel mluví, má svoji „objektivní existenci“ ve státu, v něm se uskutečňuje společný život lidí a jen jako bytosti žijící ve státu lidé dosahují k rozvinutým formám svého sebevědomí. U Cassirera ovšem musí být konstituována a zachována etická autonomie lidské bytosti vůči státu, její mravnost se nemůže rozpustit v mravnosti obce, jak tomu je v Hegelově pojetí polis.

Příležitostně v souvislosti se Schelerovými antropologickými úvahami poznamenal Cassirer, že při podrobnější analýze pojmu moci u Hegela, – tedy v tomto případě v první řadě u Schelera, jehož hegelíánskou inspiraci ohledně vztahu ‚život a duch‘ Cassirer při své interpretaci Místa člověka v kosmu zdůraznil – vidíme, že se musíme vyrovnat s určitou dvojsmyslností slova moc, již Hegel pomíjí. Nerozlišuje „*mezi energií působení a onou energií, jež by se mohla nazvat energií tvoření, čistého utváření (Gestalten)*“.²¹

Moc působení je energií, která je zaměřena na okolí, buď aby se ho zmocnila a přivlastnila či aby mu vnutila svůj záměr, své směřování. A okolí člověka jsou ovšem i druzí lidé. Oproti tomu moc tvoření se nevztahuje takto bezprostředně k okolí, zůstává uzavřena sama v sobě, „*pohybuje se v dimenzi čistých ‚obrazů‘, nikoliv těch, které jsou ‚skutečností‘*“.²²

Sotva si lze představit, jak by bylo možné imputovat takové rozlišení moci, takový ohled k dvojznačnosti tohoto pojmu, do hegelovského rozvrhu. Moc je pro Hegela vždy působením, vždy mocí k uskutečňování a analýza zrodu sebevědomí, které je svobodné a které proti sobě nechává svobodně vystoupit vnější svět jako svět věcí a lidí, je v Hegelových textech vždy spojena s dialektikou pána a raba, se vztahem moci a panství – ať už je to analýza v Cassirerem odkazovaných Přednáškách z filosofie náboženství či její slavnější varianta z Fenomenologie ducha.

Cassirer naopak rozvíjel svoji analýzu ve směru moci k utváření, moci ke tvoření. Lidé objevují vnější svět, svět, který stojí samostatně proti nim, svět jiných lidí a přírodních věcí zprostředkovaně díky nástroji, ale zároveň si tak vytvářejí nástroje utváření tohoto světa, totiž souhrn výrazových forem. Ty ovšem nejsou nástroji ovládnutí, ale nástroji kladení smyslu. „*Rozmanitost pouhého působení se ... stává jednotou tvoření, v kterém se stále určitěji zviditelňuje jednota tvořivého principu.*“ (PsF II,

²¹ Ernst Cassirer, ‚*Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, o.c., s. 45;

²² tamtéž

259 n.)

Symbolické formy vznikají v čase a jsou vytvářeny lidskou aktivitou, člověk stojí vůči nim jako jejich tvůrce. V do češtiny bohužel nepřeložitelných odkazech slovní hry ‚Werk‘ a ‚Werkzeug‘ (dílo a nástroj) a ‚ergon‘ a ‚energeia‘ (dílo a činnost), odkazuje Cassirer opakovaně k tomu, že všechny formy jsou vytvořené a zároveň tvořící (forma formata a forma formans), jsou výtvoři i nástroje tvoření lidského ducha. Stvořenost symbolických forem a vznikání v čase nás vrací k již zmíněnému odlišnému pojetí ducha u Hegela a u Cassirera. Abychom učinili zcela zřetelné dilemma, které Cassirer řešil, musíme ovšem exponovat ještě další typickou variantu ‚filosofie ducha‘, tu, kterou v její nejrozvinutější podobě označoval Cassirer jako organologickou.

Organologii vymezoval Cassirer polemicky vůči aktuálním filosofiím života jako postoj, který *„řeší a smiřuje protiklad obecného a zvláštního ... v rovině samotného živoucího dění: neboť je nakonec jeden a týž proces, z něhož vzcházejí organické a kulturní formy, z něhož vznikají jak čistě vitální formy, tak formy řeči a náboženství, vědy a umění“*. (ECN, 101)

Aby toho organologie dosáhla, posunuje pojem života či životního centra do univerzálnější či obsažnější roviny, než je pouhé biologické vymezení. Organologie je v tomto rozšířeném pojetí²³ jedním z určujících

²³ Označení ‚organologická‘ se pro určité pojetí filosofie kultury a dějin prosadilo v německém prostředí v období po první světové válce. Nejvýrazněji zřejmě zásluhou Ericha Rothackera (Erich Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920) a Ernsta Troeltsche (Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922). Cassirer se při práci s tímto pojmem výslovně odvolával na Littu (Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig – Berlin 1924², srov. zvl. 189–193). Theodor Litt náleží k autorům, jejichž inspirativnost Cassirer opakovaně zdůrazňoval, k organologii srov. ECN 1 (MsF), s. 108 pozn. a ECN 3, s. 80 a 268. V citované Littově knize nalezneme pojem „symbolické formy“, „výrazové formy“, aktualizaci pojmu monády v souvislosti s pojmem života atd. K nesporně litteovským motivům pojetí organologie u Cassirera náleží uplatnění tohoto pojmu při kritice Spenglerova Zániku západu a popis Spenglerovy morfologie kultury a dějin jako posledního konsekventního stupně rozvoje organologie.

Věcně má ovšem Cassirerovo pojetí organologie nejbližší k onomu, které rozpracovává Ernst Troeltsch. Troeltsch rezervuje pojem ‚organologie‘ v užším smyslu pro německou historickou školu, resp. pro její část; tu, v centru jejichž zájmů spočívala *„idea národního ducha a jeho organického účinku“*. Jednalo se tedy o německou historickou školu bez Leopolda Ranka a bez Niebuhra, kritériem přiřazení nemohl být pro Troeltscha politický postoj: *„Protirevoluční, historicko-konservativní názory můžeme mít i beze vši romantiky a organologie, jak se ukazuje u Niebuhrova obdivovaného mistra Eduarda Burkeho, kterého museli romantizovat teprve romantici, kterého ale Niebuhr pojímal*

proudů moderního filosofického myšlení: „*Základní ideje organologické filosofie dějin odjakživa tvořily vlastní hybné síly kulturní filosofie, jak se tato vytvářela počínaje Vicem a jak nalezla svoji pevnou formu v romantice.*“ (ECN 1, 101) V jistém smyslu to byl právě tento proud moderního myšlení, ve kterém se poprvé skutečně nalezla idea moderní ‚filosofie ducha‘.

Přes tento nesporný význam v historii moderního myšlení organologie nutně naráží na principiální mez. Pokud postupuje důsledně, musí organologické stanovisko vždy dojít k pokusu, aby se problematika ‚čistého významu‘ změnila, aby se přeložila do problematiky dějů a aby se ‚nadčasový smysl‘ sám vytvářel z časového vývoje. Pak máme ale podle Cassirera jen dvě možnosti: „*Buď se musí předpokládat s Hegelem říše smyslu, říše ‚ideje‘ jako něco, co existuje pro sebe, jako vlastní substance ducha ... anebo se všechny duchovní obsah přeloží čistě do dějinného procesu samotného; nebudeme ho hledat nikde jinde než ve sledu a rytmu historických útvarů.*“ (ECN 1, 102)

První, hegelovskou alternativu Cassirer již odmítl, nicméně i v druhé nachází nepřijatelný rozpor. Jestliže by byl význam takto radikálně situován v samotném historickém dění, pak by sama otázka po nějaké jeho nadčasové platnosti byla protismyslná. Jeho existence v nějakém určitém a nezaměnitelném „nyní“ by přeci potom netvořila nějakou hranici, která by byla určena k překonání, ale stávala by se sama formujícím prvkem, jedinou možnou formou aktuality tohoto významu.

Z tohoto pohledu čte Cassirer Oswalda Spenglera jako pouze důsledné domyšlení organologického východiska. Přijmeme-li toto východisko, pak opravdu neexistuje žádná matematika, ale pouze ‚matematiky‘: antická, persko-arabská, indická atd. Můžeme sice konstruovat jakousi souvislost, avšak tím jen vnějškově spojujeme to, co je vždy ve svém vyjádření odlišné, co sledovalo jiný cíl, kladlo si jiné otázky, obracelo se k jinému publiku. A tak jako neexistuje jedna matematika, neexistuje ani jedna fyzika, jedno malířství či jedno sochařství.²⁴

velmi prakticky a politicky.“ Z úhlu pohledu, který akcentuje význam ideje oproti životu a konstruktivního dění oproti intuitivnímu názoru, byl Ranke blíže Hegelovi než organologii. Určujícím filosofem romantické organologie je Schelling (srov. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Aalen 1977², s. 277–313); Zvláště důraz na vnitřní rozdělení německé historické školy a vyčlenění Ranka i Niebuhra z organologické souvislosti a důraz na vztah organologie a národního ducha náleží u Cassirera k frekventovaným motivům.

²⁴ srov. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1919, I. s. 81 nn.

Toto Spenglerovo tvrzení dává, pokud si odmyslíme veškerou psychologizující omáčku a další přísady, kterými okořenil autor Zániku západu své dílo, dobrý smysl, připouští Cassirer. Srovnání dvou historicky určených útvarů náležejících různým dobám, povede opravdu nutně k závěru o jejich radikální odlišnosti. Ovšem abychom mohli přijmout onen Spenglerův aforismus o tom, že neexistuje matematika, ale pouze matematiky, musíme disponovat paradoxně pojmem matematiky, jak jinak určíme onu skandální pluralitu?

„Tak zůstává nakonec genus proximus matematiky přeci jen jediným prostředkem, abychom mohli vidět specifické difference mezi jednotlivými ,matematikami“.“ (ECN 1, 101)

Struktura vztahu ideálního a historického, která zakládá tuto argumentaci, odpovídá Cassirerovu pojetí transcendentální metody. Z faktu existující matematiky se odvozuje její ‚ideální typ‘, ‚eidos matematického‘, který nám umožňuje uchopit její rozličné časové podoby a uskutečnění *„v totalitě jejích historických manifestací – ale celá hromada těchto manifestací by nám nijak nepomohla, abychom uchopili a pochopili tuto bytnost (matematiky – pozn. M.P), kdybychom ji již předtím nebyli s to postihnout na jednom jediném případě uskutečnění.“* (ECN 1, 101)

Funkcionalizace ducha, funkcionalizace vztahu subjektu a objektu dosáhla zjevně v tomto Cassirerovu stanovisku svoji krajní mez. Jednota ducha se ve filosofii symbolických forem stává stále znovu naplňovaným úkolem, její soustavná nehotovost a nezajištěnost je ovšem vykupována neobyčejnou otevřeností vůči jedinečnosti jednotlivých historických a kulturních událostí, jevů a děl.

Spona, která drží pohromadě nejen totalitu historických manifestací jednotlivých duchovních útvarů, ale i totalitu ducha, totalitu lidské kultury včetně totality jejího rozvoje a historických manifestací, není ovšem ve srovnání s absolutním duchem Hegelova systému a s jeho stálou přítomností, s jeho věčností, nijak masivní; naopak, onen ‚jeden, jediný případ uskutečnění‘, z něhož jsem s to postihnout bytnost, ideální typ, může působit dosti neproblémově, pokud je řeč o matematice, hůře se o evidenci tohoto případu již opřeme v souvislosti s dalším oblíbeným Cassirerovým příkladem, totiž s výtvarným uměním, ale v případě kultury jako celku narazíme na obtíže na první pohled téměř nepřekonatelné. To, co přesto dodává cassirerovské sponě její pevnost, je Cassirerovo pojetí času, spojení času přítomnosti s oběma ostatními mody času a orientace přítomnosti prostřednictvím budoucnosti.

Historický čas

Kapitola o čase v PsF III předznamenává posun, který prodělalo Cassire-rovo pojetí jednoty kulturních forem na zlomu dvacátých a třicátých let. Východiskem je zde analýza časového prožitku ‚Já‘. Prostřednictvím interpretace slavné pasáže o čase z jedenácté knihy Augustinových Vyznání exponuje neoddělitelnost ‚Já‘ a sjednocování, a tedy také zároveň rozlišování minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Neměli bychom přeci mluvit o třech časech, ale o třech aspektech přítomnosti, parafrázuje Cassirer Vyznání: *„Je přítomnost minulého, přítomnost přítomného a přítomnost budoucího. ‚Přítomnost minulého znamená paměť, přítomnost přítomného názor, přítomnost budoucího očekávání.‘ ... vlastní vědomí ‚nyní‘ obepíná tyto tři rozličná základní směřování a konstituuje se teprve v této trojitosti.“* (PsF III, 195)¹

Toto rozdělování a sjednocování času vystupuje ve vědomí jako původní fenomén, který může být objasněn a doložen jen ze sebe sama. V působivé historické zkratce využívá Cassirer Augustinovu úvahu o časoměrnosti veršů, aby ukázal, jak se míra času vytváří ve vědomí, v ‚Já‘.

Jen uchovávám-li v duchu předešlé slabiky, které již zazněly – tedy to, co minulo, co již není –, mohu je zpřítomnit, abych je poměřoval s těmi, které přicházejí – tedy s tím, co ještě není. Jen tak mohu rozeznávat a poměřovat je, která z nich, těchto slabik, je dlouhá a která krátká. Přítomnost mého vědomí mi poskytuje přítomnost minulého i budoucího, to, co už není, to zpřítomňuji ve vzpomínání; to, co ještě není, nahlížím v očekávání.

¹ citát z Vyznání odkázán jako Aurelius Augustinus, *Confessiones*, Lib. XI, cap. 26; ve skutečnosti Lib. XI, cap. 20

„Nikoliv tedy budoucnost je dlouhá, neboť ona není vůbec, spíše není dlouhá budoucnost nic než očekávání budoucnosti jako dlouhé; právě tak není nějaká dlouhá minulost, nýbrž dlouhá minulost je jen vzpomínání na minulé jako dlouhé.“² V tomto pojetí je proveden „ostrý řez mezi věčným časem a čistým časem zážitku – mezi časem, který uvažujeme jako řečiště pro objektivní děje a časem vědomí, který nám ze své bytnosti nemůže být dán jinak než jako ‚přítomný čas‘“ (PsF III, s. 197)

Vědecké poznání reflektovalo nejprve onen věčný čas, čas objektivních dějů. „... toto je čas, to počítané na pohybu vystupujícím v horizontu ‚dříve‘ a ‚později‘“, uvádí na slavném místě Fysiky Aristoteles. A Cassirer souhlasně cituje Heideggerův výrok o tom, že takové vymezení času je zcela nedostatečná expozice problému.³ Jakkoliv ovšem zdůraznil význam Augustinových úvah, „v nichž byla poprvé v dějinách západního filosofického myšlení exponována a přehlédnuta problematika času v jejím celém rozsahu“ (PsF III, 194), uvědomoval si zároveň, že ostrý řez mezi oběma časy ovšem aktualizoval vážné riziko.

Nově ustanovená trhlina mezi časem ‚Já‘ a objektivním časem pokouší k tomu, aby byla překlenuta mostem redukce zážitkového vědomí času k objektivnímu času bytí. Aby to, co je původní a co nedokážeme myslet jinak, než jako původní, tedy sebevědomí ‚Já‘ – jak bych mohl mít vědomí jiného nemaje v něm vědomí sebe sama? –, aby toto původní bylo podřízeno něčemu jinému. Ať již redukováno k času boha či času objektivní zkušenosti podléhající přírodním zákonům. Dějiny metafysiky i dějiny teorie poznání jsou pokladnicí dokladů o nemožnosti této cesty.

Akt rozlišování trojitosti a sjednocování času je původní, neredukovatelný, ale také nedělitelný fenomén. Je to akt, ve kterém je neoddělitelně spojen čas a ‚Já‘: ‚Já‘ se nachází a ví o sobě jen v trojitě formě vědomí času, nemohu si být přeci vědom sebe sama bez vzpomínání na to, kým jsem, a nebyl bych plně ‚Já‘, osobou, kdybych nerozvrhoval do budoucna to, co chci. A zároveň jsme již na příkladu časoměry viděli, že se tři fáze času svírají dohromady jen v ‚Já‘ a skrze ‚Já‘. A jen v těchto aktech mého vědomí se to, co již není a co musím zpřítomňovat svým vzpomínáním, setkává s tím, co ještě není a co jen tuším ve svých očekáváních.

Analogie s Husserlovým postupem fenomenologického zkoumání času

² Aurelius Augustinus, *Confessiones*, Lib.11, cap. 28., citováno podle PsF III, s. 196 n.

³ Aristotelés, *Fys.*, *Delta* 11, 219b 1 n., citováno podle Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986¹⁶, s. 421; Heidegger ovšem přiřazuje vulgárnímu pojetí času i Augustinova Vyznání, srov. tamtéž, s. 427

je zcela nabíledni, ostatně Cassirer ji vědomě akcentoval, když zdůraznil, že ona ‚longa memoria‘ a ono ‚longa expectatio‘ Augustinova zkoumání času prostřednictvím časomíry nemohou být myšleny jako něco, co by mělo vypovídat o reálném trvání, zážitku jako psychologickém aktu, ale že vypovídají o vzpomínání, resp. očekávání v zaměření na to, co rozlišují, určují jako ‚dlouhé‘ či ‚krátké‘, že se tedy týkají „intencionálního objektu“.

Husserl ovšem zůstává u ‚Já‘ jakožto přítomnosti, která v sobě svírá oba ostatní mody času, v záření přítomnosti. Stává se tak vrcholným představitelem oné formy filosofie, která je založena na první ze tří ‚základních fenoménů‘, na čistém ‚Já‘. *„Všechny intence – intence na ‚ty‘ stejně jako na ‚ono‘, na skutečnost ‚jiných subjektů‘ jako na svět – na empirické předměty přírody jako na ideální předměty matematiky ... to vše spočívá uzavřeno v ‚Noesen‘, v svazování smyslu, v směřování smyslu čistého ‚Já‘ a musí to být k němu opět odvoditelné, z něho srozumitelné“* (ECN 3, 179), popsal později autor filosofie symbolických forem Husserlův transcendentální idealismus.

Cassirer ovšem hledá, při respektu a vstřícnosti vůči Husserlově přístupu, jiný způsob odpovědi na otázku, jak překročit od času ‚Já‘ k objektivnímu časovému řádu, jak přesáhnout k ‚předmětu zkušenosti‘.

Při zkoumání času nezbyvá než vycházet z vědomí času, ze zážitkového času ‚Já‘. V určitém směru ovšem nedojdu nikdy daleko, protože akt sjednocení trojitého času a ‚Já‘ je ‚původní fenomén‘ (Urphänomen), který nelze redukovat.

Právě při výkladu úlohy času ve výstavbě názorného světa použil Cassirer pojem, ‚původní fenomén‘ poprvé v onom plném významu, který nalezneme propracovaný v pracích z třicátých let. Původní fenomén není možné podříditi ani metafysickému času boha, fyzikálnímu času vědy, pokud bychom tento čas chápali jako Newton a z faktu jeho měřitelnosti soudili na jeho reálnou existenci.⁴ Nicméně otevřená zůstává cesta „od ideálního k reálnému, od intence k předmětu... Co platí jako poznatelné, to je přechod od původních časových struktur k onomu časovému řádu, ve kterém se nám představují empirické věci a události, ve kterém se nám dává ‚předmět zkušenosti‘.“ (PsF III, 198)

Tuto kantovskou pozici ovšem obohacuje silný akcent na skutečnost, že

⁴ Nezapomínejme, že Cassirer začal svoji akademickou dráhu monografií o Leibnizovi a tuto výhradu – jejíž oprávnění je historicky diskutabilní – nemohl z Leibnizovy polemiky se Samuelem Clarkem nepřevzít.

„Já“ je sice původní fenomén, ale fenomén, který není věčný, který vznikl a rozvíjel se v bohatství kulturních forem a výrazů. Struktura času je nám tak sice vždy přístupná jen z našeho vědomí času, jen ze zážitkového času „Já“, ale toto „Já“ – a tudíž i akt rozlišování času – nelze myslet jinak než ve vztahu „Já“ a „ty“, „Já“ a svět (jakožto společný svět lidí a jejich zkušenosti). Subjektivita se vždy konstituuje jako intersubjektivita.

Čas v trojitosti minulého, přítomného a budoucího se vyděluje a kondenzuje v chtění, ve vůli a v činech, vlastně se ocitáme z jiné strany u fenomenologie oběti a vědomí nástroje, jak o nich byla řeč v předchozí kapitole. Člověk přetváří předlidskou, zvířecí bezprostřednost reakce v jednání, to však nutně vychází z náhledu času, který umožňuje člověku, aby „rozlišoval, volil a soudil“, aby stanoval cíle, prostředky a postupy svého jednání. *„Tato časová diferenciací a integrace dává teprve jednání jeho duchovní rážbu, která zároveň vyžaduje svobodný pohyb a zároveň pevné a nezměnitelné zaměření tohoto pohybu na jednotu jednoho cíle.“* (PsF III, 214)

Ve sféře jednání, sféře vůle a činu se tak kondenzuje vědomí času, ve kterém je klíčová tato zaměřenost, orientace prostřednictvím budoucností. Ta v aktu jednání určuje, jak bude zpřítomňována minulost: vzpomínáme na to, co potřebujeme k uskutečnění našeho cíle anebo také třeba na to, co jej může ohrožovat, vždy ale vztažené k cíli jednání, tedy k očekávání, ke zpřítomněné budoucnosti.

Takové zpřítomnění budoucnosti v cíli jednání ovšem zároveň představuje rozlišení mezi pouhým přáním na jedné straně a mezi vůlí, záměrem na straně druhé. Čas budoucnosti není pro jednajícího rozpuštěn v pouhé možnosti, snové vidině splněného přání, ale je časem tvorby, časem uskutečňování, tedy onoho „*nezměnitelné zaměření ... na jednotu cíle*“.

V zážitkovém vědomí času jednajícího „Já“ tak Cassirer nalézá určující motivy, které určují pojetí „*historického času, času kultury a času dějin*“.

(PsF III, 211)

Čas dějin a čas kultury nemůžeme ovšem redukovat na takový zážitkový čas jednajícího „Já“. Avšak zážitkový čas představuje ovšem rozhodující podmínku tohoto času dějin: „*Jen chtějící a jednající bytost, která přesahuje do budoucnosti a která skrze svoji vůli určuje budoucnost, může mít dějiny; může vědět o dějinách, protože a pokud je soustavně vytváří.*“ (PsF III, 211)

Onen důraz, který v PsF rozevírá rozdíl mezi zážitkovým a historickým časem, leží na dvojici: „mít“ a „vědět“. Čas dějin není pouhý čas dějů, „...“

jeho specifické vědomí nevyzařuje méně z ohniska uvažování než z ohniska chtění a uskutečňování (Vollbringung).“ (PsF III, 211 n.) Člověk si v dějinném jednání vytváří obrazy, aby si nakonec byl s to vytvářet si a představovat si obraz budoucnosti a aby veškeré jednotlivé činy orientoval k úběžníku tohoto obrazu. Odstup, který tak získává od pouhé „*vůle k životu*“, od uspokojování okamžitých potřeb, ukazuje sílu symbolické „*reprezentace*“: „... *neboť je to symbol, který zde skutečnost takřkajíc žene vpřed, který ji ukazuje cestu a uvolňuje ji její dráhu ... Čím větší je síla takového přehledu a svobodného rozhledu (získaného odstupem od bezprostředních potřeb, symbolickým vyjádřením – pozn. M.P.), tím bohatší dynamiku a čistější formu získává samotný čin. Jeho význam nespočítvá již více prostě jen v jeho přínosu, nýbrž v samotném procesu působení a utváření, který jako takový v sobě nese zároveň podmínku pro nový směr rozumění světa.*“ (PsF III, 212)

Historický čas je tak v silném slova smyslu čas dějin a čas kultury, ale je zároveň časem etiky, jednání svobodné a v kultuře svoji svobodu uskutečňující bytosti.

I.

Myšlenka o člověku, který má a může mít dějiny a který hlavně může porozumět svým dějinám, protože je vytváří, náleží bohaté tradici, založené G. Vicem a rozvinuté v německé filosofii dějin i v romantickém dějepisectví devatenáctého století, tedy tradici, kterou Cassirer opakovane se zájmem popisoval a interpretoval. Přes Leibnize a Kusánského k Augustinovým Vyznáním exponoval pak Cassirer zpětně tradici myšlenky, že jen proto, že sám je konečná bytost, jež má vědomí sama sebe nevyhnutelně utvářené v časovém vědomí, zážitkovém vědomí, Já‘, může člověk vůbec tvořit a poznávat dějiny.

Takové odhalování, nalézání a vynalézání tradice problému ovšem nijak nezpochybňuje naléhavost a aktuálnost tematizace historického času v meziválečném období, naopak ji – dokládajíc otevřenost doby k této tradici – stvrzuje.

Zatímco představa o historickém čase jakožto čase orientovaném prostřednictvím budoucností byla dosti široce sdílená – a v poprvoválečném období považovaná někdy spíše za obecný statek a zcela jistě za tradiční charakteristický znak novokantovského pojetí historických a kulturních

věd –⁵ vazba tohoto času a časovosti individua byla nově objevována a její tradice konstruována či rekonstruována až ve filosofických výkonech dvacátých a třicátých let.

Cassirer akcentuje z pohledu vztahu budoucnostní orientace historického času a rozvrhu zážitkového času individua dvě díla, s neobyčejnou vstřícností Littovo dnes polozapomenuté Individuum und Gemeinschaft⁶, a pak ovšem Heideggerovo Bytí a čas.⁷

Ačkoli Heidegger vychází podle Cassirera z ‚bytostně jiných základních předpokladů‘ než filosofie symbolických forem a než jsou ty, které nalezneme u Theodora Litta, přesto dochází ke shodnému výsledku, „*k stejnému založení náhledu motivu budoucnosti, který bytuje v ‚historickém čase‘: ‚Jen jsoucí, které je bytostně ve svém bytí budoucí... tj. jen jsoucí, které je jako budoucí stejně původně pomíjející může ... okamžitě být pro ‚svůj čas‘. Jen vlastní časovost, která je zároveň konečná, tak umožňuje něco jako osud, tj. vlastní dějinnost.‘*“⁸

Ony ‚bytostně jiné základní předpoklady‘ byly hnacím motorem a leitmotivem střetnutí mezi Heideggerem a Cassirerem, jež začalo v davoském přednáškovém cyklu na jaře roku 1929 a přes Heideggerovu recenzi PsF II a Cassirerovu recenzi Kant und das Problem der Metaphysik trvalo až do roku 1933, ve kterém definitivně zanikla aréna, společná půda, na níž byl možný alespoň střet. Ale o střetu musíme mluvit od počátku, již v Davosu byla konstatována nemožnost vzájemné diskuse ve smyslu dialogu, jehož regulativním směřováním je budoucí konsensus. Cassirer této nemožnosti a jejímu projasnění jako extrémní, ale korektní

⁵ srov. k tomu Ernst Troeltsch, *Historismus und seine Probleme*, Aalen 1977², s. 68 n.

⁶ srov. PsF III, s. 220, pozn.; Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig – Berlin³ 1926, s. 307; .

⁷ Srov. PsF III, s. 220, pozn.; Cassirer ke své kapitole o časovém názoru v PsF III předeslal poznámku: „*Následující kapitola byla napsána předtím, než vyšla poslední, v mnoha ohledech zcela nové cesty ukazující analýza ‚času‘ a ‚časovosti‘ od Martina Heideggera. Nepokoušel jsem se dodatečně vstoupit do důkladné kritické diskuse s výsledky této analýzy. To bude možné a plodné teprve až bude Heideggerova kniha vydána jako celek*“ (s. 190).

Kroisova přesvědčivá rekonstrukce chronologického průběhu vzniku PsF III – založená na rukopisu PsF a na Cassirerově korespondenci – ukazuje, že rukopis vydaného svazku byl opravdu dokončen v roce 1927 (srov. ECN 1, 298), ani slova v Předmluvě PsF III, ani údaje citované poznámky se tedy nesluší vykládat jako rétorické vyjádření, ale představují věcný chronologický údaj.

⁸ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Phenom. Jahrb. 1927, § 74, s. 385; (ve zde odkazovaném 16. vydání *Sein und Zeit* tamtéž)

formy filosofické diskuse věnoval část své recenze Heideggerovy kantovské knihy.

V centru, kolem kterého se neshoda obou točila, spočívala dvě pojetí konečnosti lidské bytosti. Řečeno přibližně – protože se zde co do výrazových prostředků ocitáme ve stejné nouzi jako tehdejší účastníci sporu – Cassirer hovoří o konečném subjektu, Heidegger o ‚Dasein‘.⁹ Významová pole obou výrazů se v diskusi částečně překrývají, ale nejsou vzájemně souměřitelná nějakým překladem. Poměrně přesně vyjádřil problém vztahu obou filosofí Heidegger, když rozehrál Cassirerův odkaz k dvojici ‚terminus a quo‘ a ‚terminus ad quem‘: *„Mohlo by se říci, že terminus ad quem je u Cassirera celek filosofie kultury ve smyslu projasnění celistvosti forem utvářejícího vědomí. Terminus a quo je u Cassirera zcela problematický. Moje pozice je obrácená: Terminus a quo je moje centrální problematika ... je u mě tak jasný terminus ad quem? U mě nespočívá v celku kulturní filosofie, ale v otázce... Co znamená bytí vůbec?“* (DD, 228)

Cassirer ovšem odpověděl poukazem k transcendentální metodě. Východisko, terminus a quo je pro něj faktum forem utváření k světu, tedy symbolických forem. Ovšem přes tuto povinnou odpověď je zřejmé, že zde mříí Heidegger přesně. Analýza jednotlivých symbolických forem se ukazovala jako nedostatečné východisko pro uchopení totality duchovní kultury, dnes víme, že již v době davoské diskuse hledal Cassirer intenzivně způsob, jak posílit koncept filosofie symbolických forem, a že již v textu ‚Zur Metaphysik der symbolischen Formen‘ (MsF) dokončeném přibližně rok před Davosem rozvíjí vztah ducha, kultury a původního fenoménu života, v němž se soustavně rozehrává rozdvajování a sjednocování, pohyb od nového k sobě samému, „bytí dvojího v jednom“. (srov. MsF, 32)

Tento rozvinutější vztažný rámec filosofie symbolických forem, formulovaný v MsF v téměř hegelovských pojmech, ostatně vidíme v přinejmen-

⁹ V celém textu překládám ‚Dasein‘ slovo situačně, v Cassirerových textech nejčastěji jako ‚existenci‘, tedy v souladu s jazykovým významem, který platil od té doby, kdy Christian Wolff začal v 18. století tímto slovem překládat latinské ‚existentia‘ a kdy se toto slovo dostalo do oběhu v německé filosofické literatuře. V textech Heideggerových či k heideggerovské inspiraci se hlásících pak v českých překladech textů této provenience zavedeným slovem ‚pobyt‘ resp. s ohledem na potřeby češtiny jako ‚pobývání‘. To však není možné, když referuji spor, ve kterém oba soupeři střídají podle polemické potřeby významovou orientaci a vztažný rámec dotyčného slova. Proto ponechávám německé slovo ‚Dasein‘ psané v jednoduchých uvozovkách.

ším zárodečné podobě právě v pojetí zážitkového vědomí času ‚Já‘ a času dějin a kultury ve výše citované pasáži PsF

II.

Podle Cassirerova přesvědčení – které ostatně Heidegger stvrzuje důrazem, s nímž v davoské disputaci hájí konečný horizont transcendence – určuje Heideggerův terminus a quo radikálně uzavřenost jeho filosofie, z konečnosti ‚Dasein‘ není cesty ke skutečné otevřenosti bytí.

Prostor pro vzájemný dialog neposkytují ani dílčí shody. Jestliže Heidegger např. zdůrazňoval, že „... *v bytnosti času spočívá vnitřní transcendence, že čas není jen to, co transcendenci umožňuje, nýbrž že čas sám má horizontální charakter, že já mám vůbec v budoucnostním rozpomínajícím se postoji vždy zároveň horizont přítomnosti, budoucnosti a minulosti, že zde nalézám transcendentální ontologické časové určení, uvnitř kterého poprvé konstituuje něco jako trvalost substance. – Z této strany je třeba rozumět celé mé interpretaci časovosti. A abych mohl tuto vnitřní strukturu časovosti vykázat a ukázat, že čas není jen rámeček, ve kterém se odehrávají zážitky, abych ozřejmil tento nejvnitřnější charakter časovosti v pobytu samotném...*“ (DD, 282), pak zde popisoval strukturu časovosti, která je Cassirerovu postoji ještě bližší než pasáž ze Sein und Zeit, již citoval v PsF III.

Ovšem zatímco Heidegger z tohoto pojetí časovosti vzápětí vyvodí podmíněnost jakékoliv transcendence, její vevázanost v ‚Dasein‘, pro Cassirera je tato ‚vnitřní transcendence‘ otevřením se konečného subjektu transcendenci k nekonečnu. Místa doteků obou filosofí tak jen zdůrazňují vzdálenost a vzájemnou nepřeložitelnost.

Význam a původnost Heideggerova založení historického času v budoucnostním času ‚Dasein‘ Cassirer nikdy nepopřel. Oproti poznámce v PsF III ovšem vymezuje také hranice tohoto výkonu. Heideggerův důraz na autentičnost vede k podezření vůči ‚obecnému‘, k pojetí ‚obecného‘ jako ‚upadlosti‘, jako odhlédnutí od vlastního ‚Dasein‘. „*Ovšem ontologické se nemůže oddělovat od ontického, individuální od obecného tím způsobem, jak to Heidegger zkouší – nýbrž jedno se nachází teprve v druhém. My chápeme obecné nikoliv jako pouhé ‚se‘, nýbrž jako objektivního ducha a objektivní kulturu.*“ (ECN 1, 220)

Ponechme stranou, do jaké míry je toto čtení Heideggera v detailu jednostranné, ozřejmuje však Cassirerovu pozici. Objektivní duch, útvary

kultury a zvláště objev forem utváření této kultury, neustálé rozdvajování a sjednocování v těchto formách a v produktivitě a jednání „Já“, to je to, co poskytuje „Já“ a jeho zážitkovému času jednání otevřenost kulturního času. „*Ale pro nás není jen ‚Dasein‘, nýbrž smysl – idea – původně dějinná.*“ (ECN 1, 222)

Heideggerovi se dějinný čas uzavírá v nábožensky individualistickém pojetí dějin, oproti dějinám z pohledu filosofie symbolických forem, tedy dějinám „*jako kulturním dějinám, dějinám smyslu, jako životu ‚objektivního ducha‘.*“ (ECN 1, 220)

Implicitní odkaz k Hegelovi, který zaznívá v těchto formulacích, je plně příznán v závěrečné pointě textu, v níž se proti Heideggerovým dějinám jako „*souhrnu nábožensko individuálních osudů*“ staví čas lidstva, čas humanity. (ECN 1, 222)

Ovšem idea humanity není pouhým pojmem a není ji možné odbýt jako něco, co je přisuzováno lidstvu v rovině jakési společné, nejmenšímu jmenovateli odpovídající duše. Idea humanity je to, co určuje směřování dějin, ať již v hegelovském pojetí vztahu absolutního a objektivního ducha či v rovině ideálu lidství jako regulativní ideji.

Autor filosofie symbolických forem zachycuje přesně problematické motivy v Heideggerově filosofii. Zároveň zde však ukazuje, jak jeho vlastní filosofie postrádala orgán, abychom použili oblíbený Cassirerův obrat, pro konkrétní situovanost člověka. Respektive byl tento orgán velmi nerozvinutý.

A to pro konkrétní situovanost nejen ve smyslu Heideggerova ‚Dasein‘ s jeho radikálně původní, a proto nepřekročitelnou konečností, ale pro rozlišnost jakéhokoli pojatého lidského pobytu, situovanosti vůči jednající bytosti, jež přijetím příkazu rozumu překračuje svět jevů do nekonečna inteligibilního světa. Pokud tuto rozlišnost vůbec reflektuje, pak spíše jako shovívavou omluvu pro selhání, odpadnutí od pravého lidského určení u těch, kterým byla tato svoboda příliš těžká a nepřístupná.

Cassirer se přitom tomuto problému nevyhýbal, nejdůrazněji se mu věnoval ve svých stálých návratech k Simmelově Tragédii kultury.¹⁰ Jestliže ve vztahu Heidegger–Cassirer nezbyvá než konstatovat vzájemné nepřekročitelné vyhranění pozic ve sporu, vůči Simmelovi byl Cassirer vždy myslitelsky otevřený a vstřícný, přijímal jako východisko věcné diskuse

¹⁰ srov. dobu svého vzniku davoské disputaci nejbližší rukopisy v ECN 1, 8–18 (MSF), 214–219 (Symbolische Formen. Zu Band IV), dále pátou esej (Die „Tragödie der Kultur“) v LK, s. 103–126, EoM, s. 222 nn.

nad nezpochybnitelně diagnostikovanou situací doby Simmelovu diagnózu moderní kultury, jejíž výtvoři vystupují často vůči určitému individuu v konkrétní situaci jako mrtvá, strnulá a ve své nepřehlednosti zcela nepřístupná masa; jako něco, co je sice produkt lidského ducha, ale je mu odcizeno.

Ovšem léčbu, smíření tragédie kultury nacházel v prokázání, že sebeodcizenější kulturní útvar náleží od počátku lidské tvorbě, že „*přece zdánlivá úzkost, v níž se zde poskytuje život jako život, ‚Já‘ jako ‚Já‘, je nutnou podmínkou jeho seberochovy a seberošíření – i ten vůbec nejosobnější, nejindividuálnější ‚výraz‘ odkazuje k takové vazbě na nadindividuální.*“ (ECN 1, 218)

Aktentuje pozitivní smysl takového odcizení kulturní tvorby jako určujícího předpokladu intersubjektivní: vytvořením nějakého díla, dosažením cíle vědomého, tvořivého jednání, se ukončuje, „ničí se“, neguje působení jednatelů „Já“ a cíl tohoto jednání se zpředměťuje a mezi něj a tvořivé „Já“ se klade odstup, od-dálení, „jistě, v určitém smyslu také od-cizení, ale bylo ... mylné do tohoto výrazu ‚cizoty‘ ... vkládat jen negativní smysl. Je to spíše počátek zcela nové pozice – pozice, která nás teprve dovádí k vlastnímu vědomí skutečnosti.“ (ECN 1, 136)

Cassirer v tomto pohledu nabízí strukturu vztahu individua a kultury, která je, pokud ji porovnáme s příslušným horizontem Simmelových úvah, sevřenější než ta Simmelova. Jenže tato sevřenost mívá neaktuálnější horizont Simmelova díla. Ten se týká Simmelem soustavně tematizované pozice individua v přístupu k již hotové a ve své hotovosti proti němu stojící kultuře, nikoliv situace individua, jež je způsobitelná k vytvoření díla, útvaru této „objektivní kultury“:

„*Kultura je jedinečnou syntézou subjektivního a objektivního ducha, jejíž konečný smysl nemůže spočívat než ve zdokonalování individuí. Poněvadž v takovém procesu zdokonalování se ovšem musí obsahy objektivního ducha postavit jako samostatné vůči tomu, kdo je tvoří i kdo je jejich příjemcem, aby pak byly do tohoto procesu vtaženy jako jeho prostředek či stanoviště, mohou se tedy tyto obsahy, všechno to vyslovené a zformované, ideálně ono jsoucí a reálně působící, tento komplex kulturního vlastnictví určité doby označit jako objektivní kultura... V jaké míře se na těchto obsazích – co do rozsahu a intenzity – podílejí jednotlivci, to je problém ‚subjektivní kultury‘.*

Z vysoce rozvinuté objektivní kultury může být vyloučena velká masa těch osobností, kterých se týká; zatímco opačně na relativně primitivní

*kultuře se může podílet právě tato masa, takže subjektivní kultura dosáhne relativně mimořádné výše.*¹¹

Pokud už Cassirer v diskusi se Simmelovu ‚tragédií kultury‘ vůbec někdy tento rys kultury v moderní komplexní společnosti vážněji tematizoval, pak to bylo v jeho pojetí úlohy vzdělání: v nádherné, přitažlivé a zcela nereálné vizi, nastíněné v příležitostné přednášce.

Ovšem i tato vize podtrhuje, jak humanistické a osvícenecké dědictví důvěry ve schopnost každého člověka podílet se na rozumu, dostupném každému jako slunce, jež svítí všem, se v Cassirerově koncepci změnilo v důvěru ve schopnost každého podílet se na nejrozvinutějším stavu lidské kultury.

Jenže tato důvěra se zároveň ironicky obrací proti svému smyslu, poskytuje alibi pro nevšímavost vůči utrpení a ponížení těch, kdo této participace z jakýchkoli důvodů – založených však vždy v jejich zvláštním způsobu ‚pobytu‘ - nedosáhnou.

Jedná se o trhlinu v Cassirerově postoji, která se nikdy neaktualizovala, která však zjevně ztěžovala již dobovou recepci jeho filosofie. Byla tato trhlinu v postoji filosofa zároveň trhlinou, která spočívala ve vlastní architektuře jeho filosofie? Mohla by filosofie symbolických forem být otevřená pro dimensi rozevřenou mezi konkrétností situace individua a jeho naplněním jako svobodné, rozumné bytosti?

Podle mého přesvědčení určitě mohla. Způsob, kterým byla ve filosofii symbolických forem vypracována struktura sjednocování, a tudíž také struktura diferenciací ‚Já‘ a ‚ty‘, ‚Já‘ a ‚ono‘, jí poskytoval aparát k uchopení této dimense. Přesněji, nikoliv pouze poskytoval, ale poskytuje jí tento aparát, protože uchopení této dimense je rozhodující otázkou možnosti humanistické filosofie v globalizovaném světě, ve kterém se jednota lidství vytváří vůči odlišnosti kulturních oblastí, či přesněji vůči odlišnosti a sjednocování těchto oblastí.

Cassirer sám ovšem tuto dimensi odmítal připustit, interpretoval ji v rovině pouze ‚zdanlivé úzkosti‘. V tomto smyslu měl Heidegger pravdu, když mluvil o nejasnosti jeho terminu a quo,¹² ovšem nejasnosti,

¹¹ srov. Georg Simmel, *Weibliche Kultur*, in: týž, *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919, s. 255–294, s. 255

¹² Ostatně zde se opět objevuje nepřeložitelnost Heideggerovy a Cassirerovy filosofie, Cassirer zavedl v diskusi ‚terminus a quo‘ s ‚terminus ad quem‘, dvojici, kterou s oblibou a dosti volně používal, zřetelně s odkazem k leibnizovské tradici této dvojice, v té je ovšem ‚terminus a quo‘ neprojasněný jaksi z definice, Heidegger v určitém smyslu tvrzením o

kteřá byla dána pojetím tohoto termínu jako něčeho, co je pouze určeno k překonání a co má být ve výsledném díle (terminus ad quem) přítomno pouze jako ‚zrušený moment‘.

Jestliže meritum svého pojetí svobody bere Cassirer od Kanta, pak její pathos čerpá z Goetheho olympského rozletu: A tam není příliš pochopení pro omezenost možností konkrétní lidské bytosti: *„Když se nakonec spokojím s původním fenoménem, tak je to přece také jen resignace; ale je velký rozdíl, zda resignuji na hranicích lidství nebo uvnitř nějakých hypotetických hranic svého omezeného individua.“*¹³

III.

Cassirer opakovaně zdůrazňoval náboženskou inspiraci Heideggerovy metafysiky ‚Dasein‘. Ovšem on sám, když vyjasňuje svoji pozici vůči Heideggerovu pojetí času, používá kategoriální výzbroj ze dvou významných filosofie náboženství, Hegelovy a Cohenovy. Hegelovská inspirace je přiznaná a akcentovaná, ovšem zároveň slouží k vyjádření originálního konceptu. Ani Cassirerův pojem života, ani pojem rozdělení a sjednocování nejsou přes vědomě užívaný odkaz použitých pojmů redukovatelné na pouhou hegelovskou inspiraci.

Jinak tomu ovšem je s pojetím času ve filosofii náboženství Hermana Cohena. Zde se nejedná jen o inspiraci k vyjádření vlastní originální pozice, ale o genetickou souvislost, o rozvíjení jednoho základního výcho-

jasnosti ‚terminus a quo‘ vlastní filosofie jako by v této tradici říkal, že jeho filosofie je určena prohlubováním tohoto východiska, že toto východisko nejenže určuje ‚terminus ad quem‘, ono ho spíše vtahuje do sebe. K dvojici terminus a quo a ad quem v tradici od Mikuláše Kusánského k Leibnizovi a německé klasice srov. EP I, s. 42, EP III, s. 322, FF 63 n. Srov. též *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, ECW 1, s. 354: *„Pokud si však máme metafysické očekávání a povýšení poznání někdy zajistit, tak se nám pojem osoby (Selbst), který původně znamenal jen jednotlivé faktum (Tatsache) arci rozroste do všeobecného a kosmického významu. Vnitřní zkušenost ‚Já‘, která byla pro založení sama sebe shledána nedostačující, zůstala přesto uznávána jako konečný, cílový bod, ke kterému musí každé objasňování světa dováděno. V neschopnosti uchopit tento původní fenomén se ukazuje nejhlubší pochybení principů spinozismu.“* Terminus ad quem (konečný, cílový bod) jakožto součást soustavného pohybu mezi ‚a quo‘ a ‚ad quem‘ jakožto pohyb ve struktuře původního fenoménu ‚Já‘, která se tak rozevírá ‚všeobecnému a kosmickému významu‘ odpovídá nejspíše použití obou Leibnizových výrazů v systematické souvislosti v PsF III.

¹³ Johann Wolfgang von Goethe, *Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, einzelne Betrachtungen und Aphorismen*, in: *Werke*, 2. Abt., Bd. XI, s. 103–163: S. 131; citováno podle KL, s. 379;

diska. Pojetí historického času jakožto mesianistického času patří ironií osudu k jednomu z mála motivů H. Cohenaova díla, jež si uchovaly silný vliv i v druhé polovině dvacátého století.

Na počátku této působnosti byla věta v úvodu neobyčejně vlivné knihy Karla Löwitha: „*Moderní historici ... se zabývali budoucností Evropy, když se ohlíželi zpět a zkoumali její dějiny ... Základ této moderní starosti o budoucnost jsou židovský profétismus a křesťanská eschatologie, jež jeden i druhá převrátily klasický pojem ‚historien‘ futuristicky.*“

Löwith k tomuto tvrzení citoval obsáhlou pasáž z Cohenaova ve filosofických kruzích – tehdy v roce 1949 i dnes – málo čteného díla: „*Pojem dějin je výtvor profétismu ... Co nemohl vytvořit řecký intelektualismus, toho je zde dosaženo. ‚Historie‘ má v řeckém myšlení význam shodný s věděním vůbec. Tak pro Řeky je a zůstává historie zaměřena prostě na minulost. Prorok je oproti tomu visionář ... jeho zření vytváří pojem dějin jako bytí budoucnosti ... Čas se stal budoucností ... a budoucnost je především obsahem této myšlenky dějin ... Stvořitel nebes a země s nimi nevystačí pro toto bytí budoucnosti. Musí stvořit ‚nová nebesa a novou zemi‘ ... Na místo zlatého věku v mytologické minulosti nastupuje skrze eschatologickou budoucnost pravá historická existence na zemi.*“¹⁴

Moderní historie sdílí tedy s bohatou humanistickou tradicí pojem etického a historického času, který je orientován k budoucnosti, k ideálu lidství. Tento nový čas je objevem židovského profétismu, prorockého náboženství, ovšem objevem, který se stal v moderní době obecně sdíleným statkem. Cohen by měl sice určité potíže se souřadným postavením prorockého náboženství a křesťanské eschatologie v Löwithově interpretaci,¹⁵ avšak přes tuto odlišnost je stanovisko obou myslitelů v zásadě

¹⁴ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979⁷, s. 25; Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig 1919, s. 307 nn., 393 nn.; citát je značně kompozitní, nicméně věcně zcela korektní.

¹⁵ srov. rozlišení mesianismu a eschatologie: Hermann Cohen, *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978, 360 n.; pro Cohena přináší mesianismus mnohem složitější vztah budoucnosti a reality než eschatologie. Mesianismus rozlišuje ‚čas budoucnosti‘ a ‚budoucí svět‘, provazuje ‚historickou existenci‘ a aktuální politickou činnost i politické cíle s konečným ideálem. Celkově je pojetí vztahu mesianismu a eschatologie zcela ve znamení Cohenaova pojetí ‚rovnosti‘ monoteistických náboženství: „*Netvrdím, že by pouze a jedině židovství bylo náboženstvím rozumu. Snažím se, abych pochopil, jak také ostatní monoteistická náboženství mají svůj plodný podíl na náboženství rozumu, třeba se nemohou co do původnosti se židovstvím měřit. Tato původnost vytváří přednost židovství ... neboť původnost je puncem tvořivého rozumu,*

shodné: Řeč je o funkci historického času, orientovaného k budoucnosti, který charakterizuje moderní historii a moderní duchovní vědy vůbec, a o původu tohoto času v určitém horizontu rozvoje náboženství.

V samotném textu knihy se ovšem Löwith pohybuje na hraně takového pojetí času dějin. Právě to se projevilo při jeho často popisované a vulgarizované interpretaci Marxovy filosofie dějin. „*Komunistický manifest je v první řadě prorocký dokument, soud a výzva k akci, nikdy však čistě vědecká, na empirických danostech založená analýza ... skutečná hnací síla v pozadí této koncepce je zjevný mesianismus, který, aniž by si ho byl Marx vědom, vyrůstá z jeho vlastního bytí, z jeho rasy ... starý židovský mesianismus a profétismus, který nemohli nijak změnit dva tisícovky let ekonomických dějin od rukodělného řemesla k velkému průmyslu, a židovské trvání na bezpodmínečné spravedlnosti, to objasňuje idealistickou základnu historického materialismu.*“¹⁶

Rétorika Komunistického manifestu a Marxův původ z rodiny spřízněné s rabínskou ovšem Löwithův názor podporují, zároveň ho však činí podezřelý. Nalézal by Löwith totéž zakořenění Marxovy koncepce, kdyby dopředu nevěděl o jeho „vlastním bytí, o jeho rase“, spojil by pak tak snadno s profétistickou inspirací např. Marxovo pojetí třídního protikladu, o němž tvrdí, že „*tento antagonismus spočívá spíše v tom, že jedna třída jsou děti temnoty a druhá děti světla*“¹⁷

Historickému prorockému náboženství není přeci podobný manicheismus příliš vlastní, a už vůbec ne historickému Marxovi, který si přeci nikdy neidealizoval proletáře a právě tak nedémonizoval kapitalisty.¹⁸ Z pohledu Cohenova výkladu objevu nového času v náboženství proroků, času budoucnosti jakožto času dějin, není ale věcně historická nepřiléhavost Löwithovy interpretace ta hlavní obtíž, takový způsob vyvození

jenž vytvářeje jen čistý tvar se oprostil ode všech ostatních kouzel vědomí.“ 39 n.

¹⁶ Karl Löwith, tamtéž, s. 46 n. a 48

¹⁷ tamtéž, s. 47

¹⁸ srov. např. Karel Marx, *Kapitál I*, č.p. Praha 1978⁶, s. 19: „*Postavy kapitalisty a pozemkového vlastníka tu rozhodně nelicím v růžovém světle. Ale o osoby tu jde, jen pokud jsou personifikací ekonomických kategorií ... moje stanovisko ... je takové, že lze jednotlivce nejméně činit odpovědným za vztahy, jejichž výtvorem v sociálním smyslu zůstává...*“ O zmračené a odpudivé formě lidství dělníka již pasáže o odcizení v Ekonomicko-filosofických rukopisech. Manichejství třídního boje v rovině příslušnosti k třídě jako etického provinění a důvodu k věčnému zatracení vnesla do marxismu až ideologická interpretace a vulgarizace pro potřeby vznikajících dělnických stran, ale skutečně kodifikována v něm byla až Stalinovými Otázkami leninismu a praxí komunistického teroru.

historického materialismu z profétismu by musel odmítnout z jiných důvodů.

V kontextu Löwithovy interpretace získává totiž výrok o Marxově mesianismu ironický nádech, bojovný ateista je usvědčen z náboženské inspirace, vědeckost převedena na eschatologii. Z Cohenova pohledu by však toto souznění vědy a náboženství nebylo kompromitující, ale při práci na Marxově tématu naopak nezbytné.

A ironická pozice, v níž by se Marx ocitl, není nic, co by mělo přivést skutečného myslitele do rozpaků. Prorocký čas budoucnosti je časem dějin, časem historie, tedy pozemského dění a pozemského jednání. „*Budoucnost se stává skutečností dějin.*“¹⁹ Cohen proto výslovně tvrdí, že toto pojetí času je „*osvobozeno od utopismu*“, budoucnost se v něm nemůže odtrhnout od přítomnosti.

Prorok ale není věstec, zří sice směřování budoucnosti, ale nemůže ji předvídat, pokud má budoucnost zůstat budoucností. Předvídatelná budoucnost by byla jen do budoucna roztáženou přítomností. Vědeckou formou dokládaná nevyhnutelnosti revolučního zániku třídní společnosti kompromituje možnou náboženskou či idealistickou základnu historického materialismu, nikoliv opačně.²⁰ Nekompromituje ji to, že je vědecká, ale že věří v nevyhnutelnou platnost historických zákonů, nepřijatelnou ani v empirickém vědeckém poznání, ani ve vyspělém náboženství. Budoucnost by se tak měnila v osud, vědeckost by upadala z rozumové pozice dosažené náboženstvím zpět do mýtu. Stanovení historických zákonů ruší historický čas, ať již čas proroků či moderní historie, protože ruší otevřenou budoucnost, a tudíž plnou svobodu lidské bytosti, její bezpodmínečnou morální odpovědnost.

Marx se v tomto ohledu dopouští stejné ‚chyby‘ jako Hegel, i pro něj platí, že zaměnil větu „*co je rozumné, má být (sollen) i skutečné*“ za chybné „*co je rozumné, je i skutečné*“,²¹ ve smyslu ‚jistě se uskuteční, protože to zaručují zákony historického vývoje‘. Tato kritika Marxe by ovšem byla inverzní k vůči té, která nasadila v Löwithově interpreta-

¹⁹ Hermann Cohen, o.c., s. 294

²⁰ Cohen ovšem tuto kritiku nevyslovil na adresu Marxe, směřovala vůči historickému pozitivismu. V roce 1940 napsal Walter Benjamin své téze *O pojmu dějin*, které bychom mohli číst jako předčasný komentář Löwithovy marxovské kapitoly ve *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Hájí v nich mesianistický (Cohen by přidal ‚idealistický‘) motiv Marxova díla proti nechápavosti ‚sociálně demokratické interpretaci dějin‘, tedy proti teoretikům druhé marxistické generace (Dietzen, Kautský, Plechanov atd.).

²¹ srov. Hermann Cohen, *Ethik der reinen Willens*, Berlin 1904, s. 314

ci Marxe jako dědice mesianismu. Zde by se naopak jednalo o to, že Marxovo filosofické dílo není výkonu mesianismu přiměřené.

Přesto se právě toto Löwithovo převyprávění Cohenova pojetí historického času jako mesianistického času stalo neobyčejně úspěšným, naplnilo pojem mesianismus negativními souvislostmi a posunulo ho do pozice synonyma se slovem „utopický“.²²

Cohenova filosofie náboženství sdílí s velkými moderními filosofiemi náboženství, Kantovou, Fichtovou či Hegelovou, ten rys, že se obejde bez toho, aby požadovala na svém čtenáři víru. Cohen, věrný kantovské tradici, nikdy neodkazuje při její výstavbě k ničemu, co by vyžadovalo jiné založení než založení v rozumu a empirické zkušenosti. Ovšem bez čeho se ani tato filosofie náboženství neobejde, je bůh. Cohenův čas budoucnosti nelze sekularizovat, již proto ne, že je od počátku nikoliv posvátným, ale světským časem, časem jednajícího člověka, který má naději, protože má boží víru. Čas člověka, který je osobností, individuem, protože svoji jedinečnost odvozuje z jedinečnosti a jedinství svého boha.

Jak pojímat čas budoucnosti bez jistoty spočívající v této naději, bez boha? To je otázka, před kterou stojí Cassirer. Nejedná se přitom o loajalitu ke cohenovskému dědictví, jakkoliv Cassirer zjevně pociťoval závazek této loajality velmi naléhavě. Jedná se o sjednocovací funkci náboženství, motiv, k němuž se filosofie symbolických forem stále vrací.

V hořkém textu z roku 1939 nechává Cassirer plně rozeznít skeptické otázky E. Renana: „*Neselže věda, když ji budeme chtít používat nikoliv jen jako prostý nástroj poznání, ale jako pravý organon utváření života?*“ A protože toto selhání musíme očekávat, zbývá otázka z Renanova deníku:

²² Dvacet let po vydání své knihy o světových dějinách a dějích spásy (1949), věnoval Karl Löwith Cohenovu pojetí času budoucnosti větší část své přednášky na Universitě Marburg u příležitosti padesátého výročí Cohenovy smrti (21. 1. 1918), v rozšířené podobě později vydanou: Karl Löwith, *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, in: týž, *Aufsätze und Vorträge 1930–1970*, Stuttgart 1972, s. 124–156. V silně motivovaném textu autor Cohenovo téma vztahu německví a židovství nechal rozeznít vlastní zkušeností a vlastním vnitřním sporem a sleduje expozici tématu budoucnosti od Cohenovy *Ethik des reinen Willens* a *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* až po *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Löwithův text přesvědčivě pracuje s vřazením „Náboženství rozumu“ do kontinuální souvislosti Cohenova díla, dodnes představuje účinný korektiv vůči čtení této práce jako zásadního zlomu, a právě tak nepodléhá doslovné interpretaci výroku o rozpuštění náboženství v etice. Z hlediska našeho tématu je zvláště důležitý výklad prorockého času dějin jako „idealizace dějin“ a přesvědčivé spojení času dějin, času náboženství a času etiky kategoriemi příkazu a dobra.

„Náboženský člověk žil ve stínu jednoho. My žijeme ve stínu tohoto stínu jednoho. V čem budou žít ti po nás?“²³

Cassirerova odpověď není nijak přímočaře optimistická. Věda jistě nedostačuje, potřebujeme celek kultury, který je sjednocovaný ideou myšlenou jakožto kantovská ‚nekonečná úloha‘; mezi tuto ‚nekonečnou úlohu‘ a profétismus položil svého času Cohen rovnítko učiniv z ní ideu lidskosti (universalismu, humanismu).²⁴

Kultura se v Cassirerově přístupu projevuje ve dvou stránkách téhož vztahu ke svobodě: člověk se v ní a skrze ní osvobozuje, zároveň není dána jinak než v soustavné činnosti člověka, člověk vytváří všechny útvary kultury a jakékoliv dílo kultury trvá jen tak dlouho, pokud je naplňováno smyslem prostřednictvím aktivity člověka. A svoboda člověka jako svoboda k přijetí odpovědnosti v sobě také vždy nese možnost rezignace na svobodu, a tedy i na kulturu.

„Jednání má opět volnou cestu, aby se z vlastní síly a na vlastní odpovědnost rozhodlo, a ví, že na způsobu tohoto rozhodnutí závisí směr a budoucnost kultury.“²⁵ Věta, která by u myslitele 18. století působila jako výraz humanistického a osvíceneckého optimismu, má v souvislosti předchozího textu a v ústech židovského exulanta v roce 1939 temné podbarvení. Vždyť k reálné možným způsobům tohoto rozhodnutí náleží nejen Cassirerem výslovně zmíněný fatalistický pesimismus autora Zániku západu či uzavření lidské svobody do konečnosti osudu a vrženosti Martina Heideggera, ale hlavně podřízení kulturních říší vládě totalitního režimu.

Cohen měl víru, jež dávala naději v boha, ale v kulturu se nedá věřit, pro je třeba se rozhodnout a toto rozhodnutí neposkytuje stejnou naději jako víra boha. A víru v člověka jakožto rozumnou, a proto svobodnou bytost, tu je třeba v temných dobách přivolávat z velké dálky, když nám přitom pocit marnosti trhá slova od úst.²⁶

Jednající člověk představuje jak pro Cassirera, tak pro Cohena to původní, onen původní fenomén, z něhož se otevírá historický čas. Člověk,

²³ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, ECW 22, 140–166, s. 161

²⁴ srov. Hermann Cohen, *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, in *Jüdische Schriften*, Berlin 1924, Bd. I, s. 284–305, zvl. 304 n.

²⁵ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung*, o.c., s.166;

²⁶ Citovaná Cassirerova věta stojí v přímé kontrapozici vůči konstatování o beznadějně nemožnosti restituovat předpoklady Hegelova historického optimismu. K pokusu vzdát se svobody srov. též MS, 376.

který se svým jednáním sjednocuje s bohem, s druhým (s ‚ty‘ Cassirera a s ‚bližním‘ Cohena), a tak v intersubjektivitě přetváří okolí ve svět. Bůh, jehož jednota teprve umožňuje jednotu individua a jednotu světa, jak opakovaně Cohen vymezoval základní motiv monoteismu, je přítomen i v Cassirerově pojetí a plní zde stejnou funkci. Akt sebevědomí člověka zprostředkovaného vědomím osoby a jedinečnosti boha, náleží k rozvoji myticko-náboženské symbolické formy, tedy ke ‚zrušeným‘ obsahům ducha, avšak funkce sjednocení, která byla v tomto vztahu ustanovena a vytvořena, zůstává účinná.

Cassirer tak v určitém smyslu pracuje se sekularizovanou filosofií náboženství. Radikální rozdíl, kdy nemůže následovat Cohena, spočívá v dědictví novověkého pojetí náboženské tolerance, v pochopení každého zjeveného náboženství sice nikoliv jako odkazu k přirozenému náboženství, ale k rozumově poznatelné a uznatelné funkci náboženství v utváření lidského světa. A tato funkce se v nejrozvinutějších náboženstvích naplňuje jako konstituování čistě etického ‚Já‘. Cassirer by snad mohl přiznat judaismu historický primát v plném a sebevědomém vypracování tohoto postoje, avšak nikoliv primát obsahový. V tom jsou si jednotlivá náboženství rovnocenná a dosažení dialektického procesu, který od vnějškového chápání osoby v mýtu dochází k etickému ‚Já‘, je v Cassirerově podání možné nejen v abrahámovských náboženstvích, ale i v nemonoteistických náboženstvích (parsismus, buddhismus) – určující pro něj byla nalezená jedinečnost boha jako osoby, nikoliv jedinstvo Boha. (srov. PsF II, 129 nn., 238 nn.)

Historický čas je tak svojí funkcí a svým ideálním původem vždy zároveň časem etickým a časem lidské kultury (sjednocování), a tak také časem duchovních věd. A zároveň časem, který je orientován radikálně k budoucnosti, ovšem ke společné budoucnosti lidí, nikoliv k budoucnosti nalézané v osudu a ve svobodě ke smrti, budoucnosti k lidství a k jednomu lidstvu, k ideálu, jenž tvoří úběžník této časové perspektivy.

Na okraj Cassirerovy recenze své kantovské knihy si Heidegger napsal mezi jinými poznámku: „... *Místo Bytí a čas Bytí a povinování (Sollen)*“, aby vzápětí doplnil další: „Bytí v modalitě ‚des Sollseins‘.“²⁷ To druhé vyjádření je přesnější, pokud se může vůbec v souvislosti s Cassirerovou filosofií mluvit o bytí, pak se jedná o jeho funkční pojetí, v modalitě ‚das

²⁷ Martin Heidegger, *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik*, in: KuPM, Anhang V., 297–303, s. 302

Sollseins'. Přitom budoucnost, do níž je toto ‚bytí v povinování‘ zaměřeno, není pouhým prázdným ‚ještě ne‘, do kterého lze vkládat jakákoliv přání a očekávání, nýbrž je časem rozvrhu a uskutečňování, jen v této modalitě má svůj orientující a určující význam pro celou triádu časovosti a jen v této modalitě může budoucnost sjednocovat tuto triádu, sjednocovat a vymezovat sebevědomí ‚Já‘ a tudíž také vědomí druhého, může být prostorem pro utváření k světu.

IV.

V průběhu práce na PsF a v dalších desetiletích konkretizoval Cassirer poměrně intenzivně pojetí času. V rozvrhu PsF, jak byl představen v předmluvě a úvodu prvního dílu (1923) (PsF I, 29 nn.), vystupuje zřetelně představa svérázných modalit času, příslušných jednotlivým symbolickým formám. Ale již v kapitolách o čase v mytickém myšlení v druhém dílu PsF (1924) se ukazuje, že rozevřenost takových modalit času je velmi – a zřejmě až příliš – široká a proměnlivá, jak v rozvoji samotné formy, tak v jejich jednotlivých útvarech či okruzích útvarů. Nejzřetelněji ovšem tato rozrůzněnost času uvnitř jednotlivých symbolických forem vystupuje v teoretickém poznání (Cassirer ovšem nikdy netematizoval čas v druhé z ‚vyšších‘ symbolických forem, v umění).

V textu z období dokončení PsF rozlišuje s odkazem na Heysovu knihu, ale se zcela originálním založením Cassirer čtyři typické řády času (Zeitordnung), z nichž tři náležejí regionům teoretického poznání: zážitkový čas, matematicko-fyzikální čas, biologicko-organický čas a historický (etický) čas. (ECN 1, 226)²⁸

Tyto časy jsou ovšem co do své funkce charakterizovány prakticky stejně jako tomu bylo v původním rozvrhu PsF s modalitou času v jednotlivých symbolických formách. V jistém smyslu se tak pohybujeme na hraně rozpadu ‚teoretického poznání‘ na tři samostatné symbolické formy. Každý jmenovaný čas v sobě nese svůj způsob jak spojuje jednotlivé okamžiky do celku času, jak je ‚reprezentuje‘:

Matematicko-fyzikální čas „je čistě řád míst“, homogenní medium, ve kterém jdou okamžiky, momenty, za sebou tak, jako jsou věci v prostoru

²⁸ odkaz k: Hans Heyse, *Der Begriff der Ganzheit und Kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre*. München 1927. Následující rekapitulace typů řádů času vychází z tohoto Cassirerova rukopisu, s. 226–229.

vedle sebe. Neliší se od sebe kvalitou či obsahem, ale právě jen místem, pořadím.

Biologicko-organický je časem rozvoje, evoluce, v něm nejdoslovněji platí, že „*přítomnost je obtěžkána minulostí a těhotná budoucností*“,²⁹ každý okamžik, každé „nyní“ je kvalitativně odlišné od toho dřívějšího, „*protože v sobě to předchozí skrývá jako ,zrušený moment‘*.“ V organickém čase jsou dány „*fáze a každá fáze je nutný průchozí moment pro naplnění, rozvinutí formy, moment aktualizace*“. Metafora s těhotenstvím zde má silný význam. Biologicko-organický čas je časem opakování, jež je předurčeno rodu formou, fáze této formy se v zásadě pouze aktualizují. Vývoj rodu, mutace, přizpůsobení prostředí, evoluce nemůže překročit tento čas opakování, aktualizace stále stejných fází naplňování stejné rodové formy, rod existuje jen v takto se aktualizujících jedincích.

Historický čas je také časem opakování, avšak dědičnost rodu definovaná kontinuitou genomu je nahrazena tradováním kultury, fyzické opakování příslušníků druhu vzpomínáním.³⁰ Určující je zde však plná otevřenost budoucnosti a původnosti individua, „Já“ vůči rodu.

Pochopitelně, typizace časů (řádů času) je schématická, v jednotlivých oblastech nemá příslušný čas nějaké zcela exklusivní postavení, vždy dochází k ingerenci dalších časů. Mimoto matematicko-fyzikální čas tohoto schématu představuje ideální typ času klasické, galileovsko-newtonovské matematické přírodovědy, ve dvacátém století je stále zřetelněji rozvojem moderní fyziky vtahován do souvislosti historického času. (ECN 3, 88–89)

Historický čas je v takto pojatém schématu nejkomplexnější a intervence ostatních časů si do značné míry přivlastňuje a přetváří. Dějiny se odehrávají ve světě, jehož čas je objektivně měřitelný, je to v tomto smyslu fyzikální čas. Jenže dějiny ani ve smyslu své chronologie nejsou v tomto měřitelném, homogenním čase, vtahují tento čas do sebe a přetvářejí si ho, urychlují a zpomalují, zřetelují a kondenzují ho podle svých potřeb – v knize dějin, dokonce ani v kronikách a letopisech nejsou vlože-

²⁹ Cassirerův oblíbený citát Leibnize, srov.: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux Essais*, in: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hg. C. J. Gerhard, Berlin 1875–90, Bd. 5, s. 35–509, s. 48

³⁰ srov. Ernst Cassirer, *Geschichte*, ECN 3, 1–174, s. 1–5, a týž, *Form*, ECN 3, s. 202–236, s. 202 nn., Cassirer ovšem místo genom používá v souladu s dobovým rozvojem biologie pojem „plazma (buněčného) jádra“.

ny prázdné listy pro okamžiky, o nichž se nic v dějinách nevypráví. A to, které listy budou popsány, určuje jen v menší míře dostupnost pramenů, ve větší ten, kdo dějiny píše, kdo z rozvrhu trojitě jednoty času volí, nač vzpomínat a co zapomenout. Akt vzpomínání spočívá v samotném centru Cassirerova pojetí historie a od něj se také odvíjí Cassirerovo svébytné pojetí ‚objektivitý‘ či ‚pravdivostí‘ historického poznání.

Cassirerova diskuse o Windelbandově a Rickertově pojetí historického poznání

V roce 1999 Aron J. Gurevič, nestor ruské historické vědy, světově uznávaný pro metodologickou přínosnost svých prací, vzpomínal, jak osvobozující byl pro něj v padesátých letech dvacátého století objev novokantovského pojetí historie. Slavnostní řeč štrasburského rektora Wilhelma Windelbanda *Dějiny a přírodní věda* zazněla v roce 1894, ale v Gurevičových promluvách na moskevské universitě ožívala po sto letech většina jejích témat, s charakteristickou výjimkou Windelbandovy kritiky dobových klasifikací věd.

Ilustrativní je Gurevičova anekdota o přednášce, kterou měl v roce 1991 u Le Goffa v Paříži „na téma shod a rozdílů mezi učením Maxe Webera a jiných německých novokantovců a názory Febvra a Blocha“. Auditorium, zahrnovalo většinu tehdejší redakční rady *Annales*, rozpačitě mlčelo a nakonec kdosi Gureviče zdvořile upozornil: „... měli jsme i jiné učitele – například Durkheima.“¹ To vystihuje stav věcí poměrně přesně. Metodologie a sebereflexe historického poznání dvacátého století je zásadním způsobem zavázána impulsu německého novokantovství, resp. jeho jiho-německé čili bádenské větve. Windelbandovo rozdělení věd na nomothetické a ideografické, a zvláště Rickertova představa o utváření historické skutečnosti vztažením „smyslových dat“ minulosti ke kulturním hodnotám a ovšem také výklad historického faktu jako toho, co je významné ve

¹ Aron Jakovlevič Gurevič, *Historikova historie*, Praha 2007, s. 114; Gurevič se zadostiučiněním poznamenává, že v knize: Olivier Dumoulin, *Marc Bloch*, Paris 2000, byly publikovány úryvky z v roce 1991 nedostupného Blochova archivu, které úvahu o výraznějším vztahu Blocha k německému novokantovství podporují.

smyslu nadále, nejlépe doposud působícího, to vše dodnes přežívá, často v kuriózní podobě, v úvahách historiků a společenskovědních badatelů. Nejčastěji ovšem díky zprostředkování Maxe Webera. Zároveň zůstává povědomí o této zavázanosti zapomenuto anebo zamlženo, a to z různých důvodů, ať již pro zdůraznění svébytné národní tradice, jako byl odkaz na Durkheima v Gurevičově historice, anebo pro navyklé odmítavé stanovisko k novokantovství či pro odmítání kompetence filosofů říci cokoliv k rozvoji metodologie historického poznání.

Cassirer pocházel ovšem z jiné větve novokantovských škol a začínal svoji tvůrčí dráhu v době, ve které zdálo, jako by bádenským novokantovcům připadl ‚historismus‘, zatímco marburským by náležela oblast přírodní vědy (‚naturalismus‘). Ještě ve dvacátých letech píše Ernst Troeltsch, že Cassirer obětovav „*monismus metody a jednostrannou matematickou racionalizaci zkušenosti ovlivněnou Kantovým učením o apercepci a vědomí, silně se přiblížil jihoněmecké škole*.“²

Opravdu se v ledačems bádenským přiblížil. V prvé řadě zde je interpretace díla I. Kanta v KL, která akcentovala význam Kritiky soudnosti, dále otázka po možnosti filosofie kultury v rámci transcendentální filosofie a v neposlední řadě ho s jihoněmeckou větví novokantovství spojuje důraz kladený na vztah obecného a zvláštního. Nad těmito tématy se Cassirer potkával s Windelbandem, Baeumlerem, později s Hönigswaldem.³ Zvláště inspiraci Windelbandovým dílem nalezneme v Cassireových textech častěji, než by se dalo soudit podle sporadických citací. Zůstal však věrný marburské větvi v motivu, který byl zcela rozhodující jak pro něj, tak pro Hermanna Cohena. Ve striktním rozlišení teoretického poznání, kterému přísluší přírodověda, a praktického, kterému přísluší spolu s etikou a právem právě historie.

Pres neochotu přeceňovat spory škol a otevřenost bádenským podnětům, se Cassirer nejméně od roku 1905 ostře vyhraňuje vůči Heinrichovi Rickertovi. Tón polemiky s Rickertem je přitom neobvykle ostrý, alespoň

² Ernst Troeltsch, *Historismus und seine Probleme*, Aalen 1977², s. 546; Troeltsch znal dobře marburské novokantovství a jeho kritika Cohenova ‚mesiášského matematismu‘ nebyla prosta rezerv a uznání. Právě proto je tak nápadný vliv samozřejmého povědomí o dominantním postavení jihoněmecké větve v této oblasti. Ostatně Cassirer sám v úvodu EP IV s odstupem času zmínil příliš silné tendence marburské a jihoněmecké školy orientovat se téměř jednostranně na přírodovědné u jedné či historické vědy u druhé z novokantovských škol.

³ srov. k tomu Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biographie*, o.c., s. 75 nn.

v kontextu Cassirerovy obvyklé smířlivosti. Ponecháme-li stranou osobní motivy, můžeme nalézt dosti dobré důvody Cassirerovy nechuti vůči Rickertovi ve dvojím neduhu, na který podle Cassirerova přesvědčení stůně Rickertova teorie historického poznání: v úpadku, který v porovnání s Windelbandovou filosofií představuje Rickertův „positivismus“ a „abstraktní formalismus“. (viz ECN 3, 92 a 93)

I.

Ve svém výkladu bádanského pojetí historického poznání odděluje Cassirer velmi zřetelně Windelbandovy ‚Dějiny a přírodní vědu‘ (dále GN)⁴ a pozdější Rickertovy práce na totéž téma. Taková interpretace je dosti ojedinělá, ale zdá se, že toto rozlišení má dobré důvody. Pokud dnes působí překvapivě, pak to spíše než proti Cassirerovu přístupu svědčí o Rickertově obratnosti, s níž se zmocnil pozice výsadního Windelbandova interpreta. Bude proto vhodné věnovat chvíli pozornost původnímu textu.

Řeč rektora štrasburské university z roku 1894 není – jak to již plyne z jejího poslání – příliš rozsáhlá a Windelband napsal svůj text šťastným perem, je to malý, elegantní esej dosti vzdálený představě únavného profesorského stylu. Nezbyvá prostor pro nějaké systematické přehledy, ty by slavnostní publikum pravděpodobně nestihlo sledovat, a co hůře – určitě by se při nich nudilo.

Stručná a značně ironická rekapitulace dobových pokusů o kvalifikaci věd, založených ovšem pochybně, protože na věcném, a nikoliv formálním kritériu – míří se tu zjevně na autory typu Milla či Buckleho – dovede výklad nejprve k rozpakům nad rozdělením na přírodní a duchovní vědy. Protiklad ducha a přírody přece není po pádu novější metafysiky – od Descarta a Spinozy po Schellinga a Hegela – už to, co býval. A předpoklad, že bychom z karteziánského dualismu mohli s Lockem vyvozovat ‚vnější a vnitřní vněmy‘, se Windelbandovi zdá z pohledu současné kritiky poznání přeci jen příliš sporný. Kdybychom něco podobného přijali, co s psychologii? Ta sama sebe chápe jako přírodní vědu, říkali bychom tedy, že je to „*přírodověda vnitřních vněmů*“? (GN, 142 a 143)

Později odstraní z této pasáže Rickert Windelbandův pokojně usměvavý nadhled a věren své hagueovské nátuře bude důsledně razit pojem

⁴ Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft*, in: týž, *Präludien I/II*, Tübingen 1924⁹, II, s. 136–160

„kulturní vědy“, jen se přitom ztratí vlastní důvod, proč mezi výrazy duchovní vědy a kulturními vědy rozlišovat.

Je notoricky známo, že Windelband pokusy o rozlišení věd podle předmětu či oboru, jímž se zabývají (věcné rozlišení) nahradil formálním rozlišením na vědy nomothetické a ideografické, z nichž první usilují o poznání zákonitostí, druhé o poznání události („*ty nás učí, co je vždy, ony, co bylo jednou*“ GN, 145). Oproti obecnému povědomí není ovšem toto rozdělení dichotomické, ale trojité. Autor GN nejprve připomene tradiční rozdělení věd na racionální, tedy filosofii a matematiku, které nemají bezprostřední vztah ke smyslové zkušenosti, a na empirické vědy.

Empirické vědy, ať přírodní či historické, vycházejí nutně ze stejného principu zkušenosti, „*který spočívá ve všeobecné bezrozporné shodě na prvcích představ, jež se vztahují na stejný předmět*“ (GN 149). Nelíšíce se proto obsahově, často mohou dokonce pojednávat též předmět, odlišují se přírodní a historické vědy až v jiné úrovni, totiž ve způsobu pojednávání tohoto předmětu. A skutečný rozdíl začíná „*teprve tam, kde se jedná o ocenění faktů, jež je poznání přiměřené... jedny hledají zákony, druhé tvary. Jedny se ženou od zjištění zvláštního k pojetí obecných vztahů, druhé zůstanou u láskyplného vyjádření zvláštního.*“ (GN, 149)

Ono ‚láskyplné‘ ve Windelbandově řeči určité nebylo, jak bude ukázáno, jen plevelná rétorická vycpávka. Vědecká zkušenost, ať již přírodovědná, tak historická, „*se mohou stejně málo spokojit s tím, co obvykle naivní člověk míní zkušeností*“. Obojí, přírodní vědy i historie, „*potřebují ke svému založení vědecky očištěnou, kriticky školenou a v pojmové práci osvědčenou zkušenost... V téže míře, jako se musí smysly starostlivě rozvíjet, aby rozeznaly jemné rozdíly v tvaru nocí se potulujících živočichů,... aby s jistotou určily současnost úderu kyvadla a nastavení rafie ... stejně se musí usilovně učit, jak určit svéráz rukopisu, prozkoumávat styl určitého spisovatele či jak uchopit duchovní horizont a okruh zájmů určitého historického pramene.*“ (GN, 148)

Pouze ‚od přírody‘ bychom nedokázali ani jedno, ani druhé. Vědecký dorost si jak při studiu přírodních, tak historických věd proto osvojuje spoustu „*stále jemnějších a jemnějších dovedností a technik,*⁵ *které si vytvořila vědecká práce v obou zaměřeních* (vědeckého bádání, tj. přírodovědného i historického – M.P.).“ (GN, 148)

⁵ ‚Kunstgriffe‘; bez tohoto slovo ztrácí Windelbandově věta značně na svém původu, ale vhodnější překlad mne nenapadl.

Rozličné nástroje neznamenaají ale nějakou dvojí logiku vědeckého poznání. Rozevívá se zde nepřekonatelná trhlina, ale ta spočívá v zaměření, nástrojích a postupech, a také ve zvláštních vědeckých komunitách a způsobech, kterými vzdělávají svůj dorost ve specificky školené dovednosti, jak získávat vědeckou zkušenost. Rozdílný je ale i způsob pojednání: jednou abstraktní výklad usilující o to, aby vyjádřil pokud možno vše funkcemi, schématy, poučkami; podruhé úsilí znovuoživit útvary minulosti v ideálním zpřítomnění, úloha, v níž tkví příbuznost tvorby historika a umělce, v níž tkví blízkost historických disciplín a ‚belles lettres‘ – to vše vytváří či prohlubuje trhlinu mezi oběma směry empirického poznání.

Tato průrva je neodstranitelná, nějaké redukce jednoho zaměření vědeckého poznání na druhé je z principu absurdní:

„Vidíme to tam, kde se specificky moderním způsobem zkouší, kterak udělat z dějin přírodní vědu“, jak to navrhovala takzvaná filosofie dějin pozitivismu. Co nakonec zbude z takové indukce o zákonech života národa (Volksleben)? Vynajde se pár triviálních všeobecností, které se mohou vzít na milost až poté, co se pečlivě rozpítávají jejich nescetné výjimky.“ (GN, 155)

Každý podobný pokus je předem odsouzen k nezdaru; nezbývá, než abychom se smířili s tím, že *„v souhrnném poznání, ve kterém by se nakonec měla sjednotit vědecká práce, zůstávají tyto dva momenty ve svých metodický zvláštních postaveních vedle sebe: pevný rám našeho obrazu světa poskytuje onu obecnou zákonitost věcí, jež povznesena nad vši změnu vyjadřuje věčně stejnou bytnost skutečného; a uvnitř tohoto rámu se rozvíjí živoucí souvislost jednotlivých útvarů, jeho rodového vzpomínání.“* (GN, 157)

Pochopitelně, jestliže ideografické poznání nepracuje s induktivním všeobecněním, neznamená to, že by každá jednotlivost měla pro vědu smysl sama o sobě: *„Jednotlivé zůstává objektem plané kuriosnosti, jestliže není způsobilé, aby se stalo stavebním kamenem v obecnější konstrukci. Tak je ve vědeckém smyslu již ‚faktum‘ teleologickým pojmem.“* (GN, 153) Zvláštnost historie ovšem spočívá v tom, že nikdy dopředu nevíme, co se vlastně může stát takovým faktem a co zůstane zanedbatelnou nicotností. Nezbývá než pečlivě shromažďovat a opatrovat každý doklad, který by se jednou mohl stát součástí nějakého ‚teleologického celku‘.

Hodnota jednotlivého ovšem nespočívá jen v takovém vtažení do teleologického celku, spíše v jedinečnosti a osobitosti jedinečného a neopako-

vatelného. Patristika vítězně prosadila proti helénismu toto povědomí, když pochopila spásu jako jedinečnou událost. (GN, 156)

Osobnost a událost, ani jedno není možné podříditi obecnosti zákonů, logickému vyvozování. Sylogismus obecné premisy, speciální premisy a závěru nemůžeme nikdy s prospěchem použít na událost. Aby to ukázal, používá Windelband příklad explose: *„Příčinou explose je v jednom, nomothetickém významu přirozenost explosivní látky, o níž vypovídáme jako o chemicko-fyzikálních zákonech, v jiném, ideografickém významu je to nějaký jednotlivý pohyb, jiskra, otřes či něco podobného. Teprve obojí dohromady zapříčiní a objasní událost, ale ani jedno z obojího není následek druhého; jejich spojení není založeno v nich samotných.“* (GN, 158)

Právě v této nespojitosti, v nemožnosti vytvořit řadu, v níž by se událost v konečném počtu kroků redukovala na nějakou obecnou, zákonitostí danou příčinu, se zakládá to, co dává osobnosti onu nenahraditelnou hodnotu: *„Tak odporuje poslední a nejvnitřnější bytnost osobnosti rozpitvávání prostřednictvím všeobecných kategorií, a tato neuchopitelnost se našemu vědomí vyjevuje jako nepodmíněnost (Ursachlosigkeit) naší bytnosti, t.j. jako individuální svoboda.“* (GN, 159)

To, co Windelbanda a Cassirera spojuje, je nejen soustavná starost o tuto svobodu, ale také starost o právo zvláštního, o takové uchopení jedinečného, které je pouze nepřítelství na míru potřebám abstraktního zevšeobecnění.

Podobnosti pojetí historického poznání u obou autorů jsou zřetelné. Windelband, podobně jako později Cassirer, klade důraz na osobnost historika, oproti Cassirerovi má přitom navíc jeden pozoruhodný motiv, totiž význam sdílených, školením získávaných postupů a metod, které osvědčují příslušnost badatele k určité vědecké komunitě – a které vytvářejí specifickou historickou (či přírodovědnou) zkušenost.⁶

Setkává se ovšem s Cassirerem v důrazu na podobnost umělecké a historické tvorby, v odkazu k ‚belles lettres‘, krásné literatuře humanistické tradice.

⁶ Tento motiv nebyl později v bádenském zkoumání rozvíjen, aktuální se v teorii vědy stal znovu až v padesátých letech 20. století. Z hlediska této práce se sluší poznamenat, že se zde předvádí otevřenost novokantovského kriticismu k postojům, jež později rozpracoval K. A. Apel a jež se pokouší Paetzold porovnávat s filosofií symbolických forem (srov. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie*, in *Materialien*)

V Cassirerově rukopisu o dějinách nalezneme výraznou variaci Windelbandova odmítnutí snahy, aby byla „*z dějin udělána přírodní věda*“. Cassirer ovšem cituje doslovně toho, koho Windelband jen parafrázoval: Karla Lamprechta, v době vzniku GN vlivného historika, který byl přesvědčen o možnosti využít obecné zákonitosti, jak je podle něj měla ustanovovat psychologie, „*aby byla historie pozdvižena na úroveň vědy*.“ (ECN 3, 162 n.)⁷

Windelband je o poznání skeptičtější k uskutečnitelnosti ideálu novověké vědy, referuje s jistou nostalgií Spinozu, v jehož učení mělo být „*pohnutí překonáváno poznáním; neboť pro něj je poznání vnořením zvláštního v obecné, toho, co bylo jen jednou, do věčného*.“ (GN,159)

Oproti tomu Cassirer je přesvědčen o zaměření přírodovědného poznání, které poskytuje vtažením jednotlivého do řad obecných souvislostí možnost uchopit toto jednotlivé úplněji a konkrétněji. Nicméně oba, Cassirer i Windelband, se shodnou v pojetí vytváření lidské zkušenosti prostřednictvím transcendentálního subjektu, oba se pohybují na poli stejné kritické tradice, ani jednoho z nich by nenapadlo uvažovat o nějaké ‚logice historického poznání‘ či ‚konstrukci historické logiky‘, která by se zásadně odlišovala od logiky přírodovědné. Vymezují zajisté svébytné pojetí ‚historického faktu‘ či různé formy vztahu obecného a zvláštního v historii a přírodovědě, ale ani jeden to nečiní s přesvědčením, že by tato odlišnost znamenala nějaký rozlom ideální úlohy lidského poznání.

Jestliže opakovaně hovořil o neudržitelnosti pokusu vystavět rozdíl mezi historií a přírodními vědami na rozlišování mezi nomothetickými a ideografickými postupy poznání,⁸ pak přesto Cassirer nikdy nepopřel význam tohoto rozlišení a ani konstitutivní význam zájmu o individuální v moderní historické vědě.

S tímž nepříznáním odkazem ke Goethemu jako Windelband uvažo-

⁷ Kouzlem nechtěného neurčili vydavatelé ECN 3 správně citát z Lamprechta a svedeni zřejmě Cassirerovou zálibou v citacích německé klasiky, odvozovali Cassirerův výrok z narážky na větu v Schillerových Loupežníku: „*Míchání jedů se ovšem pozvedlo bezmála na úroveň regulérní vědy*.“ (srov. ECN 3, s. 320, pozn. 464, resp. s. 304, pozn. 183). Konečně, psychologie či míchání jedů, následky historického redukcionismu jsou v obou případech pro historické dílo stejně zhoubné.

⁸ srov. např. LK, s. 36; zde nalezneme také zcela výslovné přihlášení se k Windelbandovu filosofickému výkonu: „*Kritická filosofie zůstala v tomto střetu věrná obecné úloze tak, jak byla postavena Kantem... chtěla se vymknout jurisdikci metafysiky a zkoumat sub specie teorie poznání. Zde spočívá nejdůležitější výkon, který vytvořil Windelband ve své řeči ‚Dějiny a přírodní věda‘*“

val i Cassirer o zvláštní formě, jak můžeme „*zřít věčné v přechodném*“ a odmítnuv Hegelovo řešení, které přeci jen příliš podřizovalo individuální universálnímu a ponechávalo je jen jako příklad – jako ‚paradigma pojmu‘ –, oceňoval výkon romantické historiografie, která dokázala toto sjednocování individuálního a zvláštního zcela „*prodehnout ,individuálním způsobem myšlení*““. I tady se ovšem objevuje rozdíl v akcentu, Cassirer výrazněji zdůraznil etický význam individuálního, personálního, ten je – jak jsme viděli výše – ve Windelbandově textu spíše posledním důvodem neredukovatelnosti rozdílu obou zaměření empirických věd, pro Cassirera, věrného v tom marburské tradici, je zároveň či spíše prvořadě základem historického poznání a poznání v duchovních vědách vůbec.⁹

To vše jsou ovšem shody, které nalezneme sice mezi Cassirerem a Windelbandem, nikoliv však již mezi Cassirerem a Rickertem.

II.

Pokud bychom měli charakterizovat posun mezi Windelbandem a Rickertem v pojetí historického poznání, dalo by se v drastické zkratce říci, že druhý jmenovaný se rozhodl učinit z Windelbandova filosofického eseje vědu. A začal faktickým, jakkoliv vždy popíraným škrtem toho, co na přelomu 19. a 20. století působilo zastarale, totiž škrtem zásadního rozlišení mezi racionálními vědami a vědami empirickými. Způsobil si tak značné komplikace, když se pokoušel totéž pojetí pojmu roztáhnout na empirickou přírodovědu i na matematické poznání, a ještě podivněji vyzněl pokus pojmut filosofii spíše než jako teorii poznání jako deskriptivní disciplínu, popisující, typizující a třídící postupy vědeckého poznávání. Z živého Windelbandova výkladu o vědách, z nichž jedny nás učí, co vždy je, a druhé, co jednou bylo, se proto musela stát tabulka.¹⁰

⁹ K celému odstavci srov.: „*Svět dění nemůžeme nechat za sebou; nemůžeme ,uniknout‘ do ,čistého‘ logu, neboť je to náš svět ... svět, na který jsme eticky odkázáni (nikoliv jen, že bychom na něm byli vitálně závislí). – V něm se tedy musíme zachytit – a proniknout ho světlem poznání – to je ta ,cesta k pravdě‘, která nám je, jako konečným bytostem, dána.*“ (ECN 3, 161)

¹⁰ Např. Herbert Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg u. München 1974, 140, uvádí tuto tabulku s odkazem na GN (údajně strana 144 námi odkazovaného vydání); tam ovšem není a pochybuji, že by mohla být kdekoli jinde ve Windelbandových textech. Jedná se o Rickertův výtah odkazované pasáže GN.

obecný apodiktický soud	singulární – asertorický soud
všeobecné	zvláštní
stálá forma skutečného	jednorázový, v sobě určitý obsah skutečného
idea – v moderně nahrazena přírodním zákonem	jednotlivá bytost, jednotlivá věc, událost
cíl poznání: zákony	cíl poznání: tvary
abstrakce	názor
nomothetické	ideografické
věda o zákonech	věda o událostech
přírodní vědy	historické vědy

Cassirer, jak již bylo řečeno, poprvé výrazně polemizoval s Rickertem v roce 1905. Soustředil se tehdy na Rickertovo pojetí přírodovědného pojmu, tak jak je Rickert představil v *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Rickert zde rozvíjí motiv, který byl v zárodku přítomný již u Windelbanda.

Nomothetické poznání se vedle ideografického jeví jako abstraktní a bezživotné. Ostatně i Cassirer, který měl mnohem větší zalíbení v přírodních vědách než oba jihoněmečtí novokantovci, připouští určitou neuspokojivost přírodovědné zkušenosti v porovnání se zkušeností uměleckou, o tom již byla řeč výše v souvislosti s Cassirerovým výkladem Kritiky soudnosti.

Oproti Windelbandovi a Cassirerovi jde ovšem Rickert mnohem dál: „Individuální v přísném smyslu mizí již při nejprimitivnějším tvoření pojmu a nakonec dospívá přírodní věda k tomu, že všechna skutečnost je v základě brána stále a vůbec jako táž, tedy že neobsahuje nic individuálního... pokud jen pomyslíme na to, že se každý kousek skutečnosti ve svém názorném tvaru odlišuje od jiného, a že dále jednotlivé, názorné a individuální tvoří jedinou skutečnost, kterou známe, pak si také musíme uvědomit dosah faktu, že veškerá tvorba pojmů ničí individualitu skutečnosti. Když totiž nevstupuje nic individuálního a názorného do obsahu přírodovědného pojmu, vyplývá z toho, že do něj nevstupuje nic skutečného. Propast mezi pojmy a individuálním, kterou musí přírodověda vytvářet, je tedy propast mezi pojmy a skutečností vůbec.“¹¹

¹¹ Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen/ Leipzig 1902, s. 235 nn.

Cassirer nejprve pečlivě vyvrací Rickertova východiska, pojmotvorbu není možné redukovat jen na induktivní zevšeobecnění, které nakonec vytváří každý předmět jen z těch znaků, které potřebuje pro potvrzení své obecné platnosti. Jistě, každé přírodovědné poznání vychází z identity forem řad, do jejichž souvislosti jsou vtahovány ‚identické‘ objekty.

Ale tato identita formy „*je prokazatelná jen díky rozdílnosti, rozmanitosti členů řad, kteří musí být v této rozmanitosti zachováni. Mezi obecnou platností principů a zvláštní existencí věcí neexistuje žádný rozpor, protože mezi nimi není v posledku žádná konkurence. Příslušejí rozdílným logickým dimensím a ani jeden z nich se nemůže pokoušet bezprostředně zaujmout místo druhého.*“¹² Přírodovědné poznání je poznáváním obojího, jak obecného, tak zvláštního, správné vřazení zvláštního do kauzální či rodové souvislosti či rozšíření této řady, v níž je individuální vřazeno, to obojí nám přece dává konkrétnější, vyjádřenější přístup k jednotlivému.

Podobně vyvíňuje z bezkrevné abstraktnosti, která končí v obecné bezobsažnosti, také obecný soud. Takový neživotný schematismus by hrozil nikoliv v případě logického soudu, ale v případě představy. Pokud bychom totiž přes míru rozšiřovali působnost představy, pokud bychom tuto představu zbavovali dalších a dalších názorných určení, abychom pod ní mohli zahrnout co nejvíce případů – pak by zbývala silueta postavy, která by mohla patřit téměř každému člověku a která by zároveň nepřipomínala nikoho.

Ale logický soud, a v tom se od představy zásadně liší, je vždy vztahem k určitému individuálnímu, o kterém se vypovídá. A tuto konkrétnost nemůže zamlžit, zmatnit či zastínit sebevětší počet dalších individualit, na které se může týž soud uplatnit. Skutečnost, že jsem člověk a jako člověk jsem smrtelný, nijak nepozbude na své naléhavosti, pokud si uvědomím, že týž individuální soud lze vyslovit o miliardách dalších bytostí.

Cassirerova kritika Rickerta z roku 1910 předznamenává jeho pozdější pozici v PsF. Nechce a nemůže rezignovat na jednotu poznání a jednotu logiky, při rekonstrukci a obhajobě této jednoty je velmi důrazný, působivý a přesvědčivý. Ovšem tato jednotka je jednotka funkční, nikoliv jednotka nějakého monolitního vypracování, jež by oktrojovalo historii a přírodním vědám stejné postupy a metody. Naopak, právě správně pochopená

¹² Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ECW VI, s. 250

jednota dává podle Cassirera možnost rozlišovat.

Na pozadí tohoto setrvalého postoje se stává srozumitelnou i asi nejprovokativnější pasáž Cassirerovy polemiky s Rickertem:

„Pokud užijeme ideu nutnosti na zvláštní časový děj, pokud tedy tvrdíme, že toto individuální A nutně vyžaduje toto individuální B a má je za následek, pak je právě tímto konstatováním jednorázového skutkového stavu zároveň kladen moment obecného. Neboť v tomto soudu je sice vyloučen případ, že by se souhrnný komplex A někdy opakoval za přesně týchž okolností, zároveň je v něm ale řečeno, že, pokud by se A tímto způsobem opakovalo, bylo by tím vyžadováno B a pouze B jako skutečné. Kdo tedy v dějinách vidí více než prosté pozitivistické popsání následností rozličných událostí, kdo i jim přiznává zvláštní druh kauzality, ten již v nich přiznal tuto formu obecného. Obecnost tkví nikoliv v kategorické, ale v hypotetické části výpovědi: Forma souvislosti A a B byla ideálně projektována do obecného, jakkoliv jednotlivé prvky mohly dosáhnout jen jednorázové skutečnosti. Historický pojem, který se tuto skutečnost pokouší uchopit, se zprostředkovaně vztahuje na universální formu nutnosti, jako na druhé straně exaktní přírodovědný pojem, který chce nejprve být výrazem obecně platné souvislosti vztahu, hledá své potvrzení a využití v časově určených jednotlivých případech.“¹³

Tato pasáž hřeší tím, co později Cassirer vyčte Rickertovi: historický pojem je zde pojednáván jako zbytkový, jako to, co nalezneme na hranici přírodovědné pojmotvorby. Hypotetická výpověď tu nestojí ve skutečnosti samostatně, ale jen jako situace, když ne ad absurdum, tedy alespoň in extremis, jako nejzazší okraj použití kategorického soudu. Celá konstrukce je ospravedlnitelná jen polemickým účelem.

Cesta k uchopení zvláštností pojmotvorby v historickém poznání nevedla ovšem u Cassirera přes takovou polemickou konstrukci hypotetické kauzality. Klíčový význam má ‚teleologický celek‘, do jehož kontextu se individuální a neopakovatelné A a B výše uvedeného příkladu vřazují a mohou být vřazena, jen ten totiž vůbec odůvodňuje, proč uvažovat o jejich hypoteticky nutné kausální vazbě.¹⁴

¹³ tamtéž, s. 247, pozn. 232

¹⁴ Kupříkladu tvrzení, že nábožensky motivovaná emigrace z českých zemí po Bílé hoře vedla k poklesu vzdělanosti a technologické kapacity země, můžeme přepsat jako vyjádření takové hypotetické kauzality, tedy říci, že pokud by nastala stejná situace, tj. kdyby se ocitla stejná aktivní a vzdělaná část české společnosti ve stejné situaci náboženského pronásledování, opět by odešla ze země, pak by opět klesla vzdělanost-

Na přelomu třicátých a čtyřicátých let se Cassirer k dávné polemice vrátil, ovšem nyní mu byla podnětem jeho vlastní práce na problematice historického poznání a úvahy o logice kulturních věd. V LK sleduje v krátkém, hutném přehledu rozvoj pojetí historie v bádenském novokantovství, aby nakonec dospěl v této rekonstrukci k bezvýhodnému bodu, v němž se ocitl Rickert ve snaze udržet názorný svéráz historického-individuálního: „... podle Rickertovy teorie v sobě svírá každé poznání historicko-individuálního vztah k obecnému. Ale na místo obecného v přírodovědných rodových pojmech a pojmech zákonů vstupuje v historickém poznání jiný vztahový systém: systém hodnotových pojmů. Rozumět nějaké danosti a historické plnosti, do níž se začleňuje, to znamená ji vzdáhnout k obecným hodnotám. Jen skrze takový vztah se docílí historického poznání, které není nikdy uchopitelné v nedozírném (procesu – M.P.), jenž by procházel určité řady a skrze tyto procesy by je členil...“ Rickert se přitom upřímně hlásí ke Kantovu transcendentálnímu kladení otázek, historické poznání je pro něj faktum, které by mělo být zkoumáno podle podmínek své možnosti. Jenomže pokud tyto podmínky nejsou hledány v samotném faktu historického poznání, v díle a činnosti historiků, ale mělo by „*tyto podmínky dává vlastnictví obecného systému hodnot, pak vyvstává otázka, jak se k němu historik dostane a jak založí jeho objektivní platnost*“: (LK, 36 n.)

Poslední věta citátu si rozhodně zaslouží zvýšenou pozornost. V Cassirerově výkladu – jak bude ještě vysvětleno – je historik sice je sice zavázán ‚objektivitě‘ vědecké akribie, ale přitom suverénně vytváří aktem roz-vzpomínání teleologický celek, do jehož souvislosti vtažuje individuální, osobnost či událost, a toto individuální je přitom pojaté jako idea

ní a technologická kapacita země. Jenomže tato tvrzení získávají smysl jen v kontextu určitého teleologického celku, který nám vůbec dává důvod, proč vymezit u pohybu nějaké skupiny to, že šlo o nábožensky pronásledovanou a národnostně charakteristickou skupinu či proč uvažovat o proměnách vzdělanostní a technologické kapacity nějakého území jak v současnosti, tak v dávno minulé době. Takový teleologický celek nakonec dává hypotetické kauzalitě silný význam, a to nejen v oblasti samotného historického poznání: analogie českých zemí v pobělohorském období s důsledky odlivu hugenotů z Francie po pádu La Rochelle a později po Ediktu z Fontainebleau či s vyhnáním Židů ze Španělska může poskytovat argumentaci pro rozumnou nábožensky tolerantní politiku vlády, analogie pobělohorské situace s důsledky emigrace po roce 1968 představovala v osmdesátých letech ostrý nástroj politické kritiky normalizačního režimu apod. Ukotvení v teleologickém celku zároveň zmírňuje nebezpečí záměny hypotetické kauzality (stalo se to jen jednou a mohlo by se to zopakovat jen za zcela stejných podmínek, tudíž nemůže se to zopakovat) s nějakou zákonitostí dějin.

či jako obraz. Platnost onoho teleologického celku, toho, co se jeví jako nejbližší analogie Rickertova obecného systému hodnot, je zakládána zcela subjektivním výkonem. Nevyčítá tedy Rickertovi, že neposkytuje něco, co se on sám ani nepokusil dát?

Nikoliv, či abychom to řekli úplně přesně, vyčítá mu, že se pokusil dát něco, co z principu dát nelze. V současnosti nemůžeme totiž nalézt nějaký pevný, nehybný obecný systém hodnot, a to z dvojího důvodu. Ten méně důležitý je, že nemáme ani prostředek, orgán pro jeho hledání, tuto úlohu nemůže přijmout ani sociologie, ani žádná z kulturních věd. Onen vážnější důvod spočívá v bytostném perspektivismu historického poznání. „Teď“ není nějaký mimo plynutí času do zdi věčnosti zaražený hřebík, na který bychom mohli uvázat jednotlivé vlasce, s nimiž vylovujeme z minulosti historické fakty.¹⁵

Také v tomto momentě se rozpor mezi Cassirerem a Rickertem lokalizuje na místě, kde vidíme i zřejmý rozpor mezi Rickertem a Windelbandem. Vztáženost historického poznání k hodnotovému systému, rozdělení bytí a hodnot, dokonce i úvahu o systému hodnot nalezneme už Windelbanda. Aby zachoval pozici systému hodnot jako apriori pro historické poznání, Windelband zhistorizuje apriori, resp. zhistorizuje samotný proces poznání. Kantova Kritice čistého rozumu není zkoumáním poznání jako takového, ale úsilím „o kritické pochopení a logické založení určitého kulturního výtvoru, totiž vědy a speciálně přírodních věd v newtonovské formě...“¹⁶ Ovšem to, že je tento kulturní produkt historicky jedinečný, neznamená, že je nahodilý, historický vývoj lidstva a apriori se nutně sjednocují: „*Neboť vlastním domovem našeho vědění o kulturních hodnotách jsou dějiny, ve kterých jsou – zároveň s přetavováním národů v lidstvo – tyto hodnoty nabývány prostřednictvím okruhu*

¹⁵ Jak již bylo řečeno, Cassirer nebyl obvykle vůči Rickertovi při výkladu příliš velkorysý, ale Rickertovo pojetí hodnot snad ani není možné poškodit nevstřícnou interpretací. srov. „...nikdy není dána platnost hodnot pro dějiny jako problém, nýbrž hodnoty pro ně přicházejí v úvahu, až když jsou fakticky od subjektů zhodnoceny a tím jsou nahlíženy jako určité faktické objekty, jako statky ... Vztáženost k hodnotám zůstává v oblasti konstatování faktů, hodnocení nikoliv. Je faktem, že kulturní lidé určité hodnoty uznávají jako hodnoty ...“ Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910², s. 90. Jakkoliv lze pochopit Rickertovo úsilí, aby zbavil vztáženost k hodnotám zdání jakési moralizující libovůle, výsledkem je opravdu pozitivisticky pojatá fakticita hodnot, jejíž intersubjektivní platnost není nijak založena, ale pouze deklarována.

¹⁶ Wilhelm Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in: *Präludien I/II*, Tübingen 1924⁹, I, s. 273–289, s. 281

*celku: vědy, morálky a práva právě tak jako umění a náboženství. Člověk není psychologická danost (gegeben), ale historické poslání (aufgegeben). Jen jako historické bytosti, jako ve vývoji pojatý druh, máme podíl na světovém rozumu.*¹⁷

Badenské novokantovství se zde setkává s marburským na společné půdě. Pro Cohena – a lhostejno, zda pro Cohena písčího Etiku čisté vůle či Náboženství rozumu z pramenů židovstva – zůstává kantovský ideál jednotného lidstva stejně nezpochybnitelný jako pro Windelbanda. Souvislost pojmu kultury u Windelbanda a Cassirera je tuším zcela očividná. Avšak Cassirer oproti Kantovi i oběma jmenovaným novokantovcům ideál světové občanské společnosti lidí žijících v ústavních republikách formalizuje a rozpustí v procesu sebeosvobozování lidstva. Podobně jako Max Weber, který převzal Windelbandův pojem teleologického celku do pojmu ideálního typu, i Cassirer ponechá zřetelně širší prostor pro zprostředkování svobodné volby poznávajícího individua a kulturní podmíněnosti, objektivního ducha, vůči kterému se volba jednotlivce musí osvědčit.

Člověk je bytost tří časů a historik je – podle Cassirerem opakovaně citovaného Schlegelova výroku – ‚do minulosti obrácený prorok‘. Jen svým vztahem k budoucnosti, svojí vizí budoucího se ukotvuje k návratům do minulosti, jen z pohybu ve všech třech časech čerpá pozici, která mu umožňuje zaujímat postoj k minulosti. Předpoklad nějakého objektivně daného, odhalovaného obecného systému hodnot se v takovém postoji ocitá v příkrém rozporu s lidskou svobodou, s pojetím člověka jako odpovědné bytosti.

Ani pokus o uplatnění principu výběru, který by umožňoval rozlišení mezi podstatným a nepodstatným, nijak nevylepší šanci získat přijatelnou odpověď na otázku, jak že se historik dostane k platnému systému hodnot.

Rickert navazuje na Windelbanda v úvaze o hodnotě jedinečného. Ale tam, kde starší novokantovec směřoval k nedisponovatelné jedinečnosti a hodnotě osobnosti, k dějinám jako uskutečňování individuální svobody, nabízí Rickert opět bludný kruh.

Na počátku je vždy už nějak dané, hotové datum individuálního. V Rickertově pojetí přitom splývá jedinnost a jedinečnost, v Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung čteme zcela instruktivní případ

¹⁷ tamtéž, 283

této neschopnosti obojí rozlišovat. Hodnota, cennost diamantu, tvrdí se tu, je dána jeho jedinečností, tedy tím, že je pojmenován a je nezaměnitelný. Tak se odlišuje od vzájemně zaměnitelných kusů uhlí. A zároveň zde platí původní význam slova individuální, totiž ‚nedělitelný‘. Nikoliv proto, že by diamant nebylo možné, podobně jako kus uhlí, rozřezat, ale proto, že by tak ztratil svoji osobitost, to, co určuje jeho nezaměnitelnost.

Takový diamant je tedy, jak neopomenul Cassirer s ironií citovat, „*kus skutečnosti*“¹⁸ vztažený k určité hodnotě.¹⁹ Zatímco jinakost, ojedinělost přísluší již této skutečnosti, teprve vztažení k hodnotě umožňuje, aby se vynořil její historický význam a smysl, aby se takový ‚kus minulé skutečnosti‘ konstituoval jako předmět historického poznání, jako historický fakt. Svůj jedinečný smysl, který ji z jedinečnosti jako pouhé jinakosti vyzvedá na historickou událost, získává Francouzská revoluce jen tehdy, když je vztažena k hodnotě politické svobody.

Dokonce i když ponecháme stranou, že sotva nalezneme nějakou ‚danost‘ Francouzské revoluce, kterou bychom rozeznávali v její pouhé jinakosti, tedy ono ‚původní‘, ‚individuální‘, které bychom mohli vztažením k hodnotě ‚politické svobody‘ povznést k historické události – že naopak každou komplexnější událost utváříme, vyjadřujeme teprve prostřednictvím aktivního užití historicky vzdělané zkušenosti, jak by řekl Windelband –, právě příklad vztahu Francouzské revoluce a politické svobody ukazuje neuskutečnitelnost požadavku, aby historik vycházel z hodnot jako faktu. Jinými slovy, aby hodnotu politické svobody získával z konstatování: *„Je faktem, že kulturní lidé uznávají hodnotu politické svobody jako hodnotu.“*

Politická svoboda není něco, co by mělo neměnný obsah, je utvářena ve střetávání různých názorů, které určují její rozsah, tvar, působnost. A pokud je již vůbec chápána jako ‚hodnota‘, pak jako ‚hodnota‘, která je zakotvena v tradici, jež se rozvíjí právě ze zakladatelského aktu Francouzské revoluce. Historické dílo pojednávající Francouzskou revoluci musí nutně zároveň pojednávat smysl a formu politické svobody, nemůže ji jen konstatovat jako fakt.

Cassirer proti tomuto pojetí historického faktu staví jiné, i to se ovšem

¹⁸ srov. např. ECN 3, s. 20: Historik nemůže vylupovat kousky skutečnosti z plné konkrétní skutečnosti života, aby je pak přičezával a pospojoval z ‚částí celek‘. *„Každé skutečné ‚zviditelnění‘ (Vision) ... před nás staví neustále celek, nikoliv ‚kus z kousků‘.“*

¹⁹ K referovanému příkladu srov. Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, o.c. s. 308 nn.

shoduje s jihoněmeckými novokantovci ve dvou rozhodujících určeních. Vychází od jedinečného, neopakovatelného a opírá se o výběr, o určování toho, co je a co není významné.

Cassirer může souhlasit s Windelbandem, že jednotlivé zůstává jen kuriozitou, jestliže není způsobilé, aby se stalo stavebním kamenem v obecnější konstrukci. Zatímco Windelband ovšem klade důraz na osvědčení této způsobilosti, na zařazení do souvislosti, pro Cassirera je na historickém faktu důležitější sama taková zařaditelnost; to, že se nějaké „znamení ke vzpomínání“, nějaký dokument či jiný artefakt, může stát takovým stavebním kamenem.

„Když řeknu: Zde odpočíval Mohamed při hidžře – tak může tento odpočinek znamenat nekonečně mnoho, pro Mohamedovo vnitřní rozhodnutí, pro obnovení jeho rozhodnosti ,krátce: pro celé jeho poslání a pro islám – ale to se nedá vyčíst z jednotlivého faktu – musím vysledovat souhrnnou posloupnost faktů a v tomto vysledování je musím uchopit v souvislosti v jediném duchovním ,pohledu:“ (ECN 3, 25)

A tento duchovní pohled je vždy nový, ať by byla tradice o prorokově spočinutí na útěku do Mediny sebestarší. Jen historický pohled, který se této tradice zmocní, učiní – či může učinit – z kuriozity, již vypráví průvodce návštěvníkům Arabského poloostrova, či z legendy, kterou vypráví šejch dětem ve škole při mešitě, historické faktum významné pro pochopení rozvoje celého náboženského hnutí v jeho mnohasetletém trvání a světové působnosti.

Historické faktum není něco, co by bylo jednou objeveno a je stvrzováno stále stejným opakováním, tak jako je v případě faktu přírodovědného, ale historickým faktem je to, „v čem můžeme ještě stále vzpomínáním odhalovat nové rysy, co může být vzpomínáním utvářeno a přetvářeno... co není takto tvárné, to se vyděluje z okruhu historického poznání ... nejsou to živé dějiny (,pro nás‘), postrádá to pro nás dějinný smysl a dějinnou zajímavost.“ (ECN 3, 26)

„Živé dějiny“ zde mají pojmově silný význam. Historické roz-vzpomínání je vytváření obrazů minulého, omlazených, znovuoživených obrazů, které se tímto aktem „oživení“ stávají součástí naší přítomnosti.

Historické poznání a základní fenomény

Byl to pochopitelně Goethe, od koho si Cassirer koncem třicátých let vzal šťastnou metaforu, kterou nově vyjádřil vztah subjektivního a objektivního ducha, tvůrce díla a objektivní kultury. Teprve v tomto novém rozvrhu došlo plného vyjádření slovo, kolem kterého, jak jsme již viděli, kroužily, více či méně příležitostně, Cassirerovy úvahy od desátých let dvacátého století – ‚původní fenomén‘ (Urphänomen).

Vymezuje jej opět prostřednictvím citací z Goetheho: „*Pravdivé, identické s božským, se od nás nenechává nikdy poznat přímo, zříme ho jen v odlescích, v příkladu, symbolu, v jednotlivých a spřízněných jevech; pozorujeme je jako nepochopitelný život a přesto se nedokážeme zřící přání, abychom je pochopili.*“ – „*To nejvyšší, k čemu může člověk dosáhnout, ... je údiv. A když v údivu shledá původní fenomén, mohl by se tím spokojit; nemůže nahlížet nikam výše a neměl by se pokoušet jít dále: zde je hranice. Ale člověku obvykle pohled na původní fenomén není dost, myslí si, že musí jít ještě dále, a je podoben dítěti, jež nahlédnuv do zrcadla ho ihned obrací, aby vidělo, co je na druhé straně.*“¹

‚Původní fenomény‘ jsou tedy takové fenomény, které „*se pouze vyjevují a jsou, na nichž se ale nic dalšího nedá objasňovat.*“ (Über Basisphänomene, ECN 1, 126) ‚Objasňovat‘ zde v Cassirerově pojetí znamená, že původní fenomény nemůžeme redukovat k něčemu jinému, to je ovšem pojetí zřetelně odlišné od Goetheho, pro kterého představuje ‚původní fenomén‘ hranici, na níž zůstává poznání stát. Jestliže nemůžeme původ-

¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Versuch einer Witterungslehre*, in: WA, Abt. 2, Bd. 12, s. 74 a týž, *Gespräche*. Gesamtausgabe. Begründet von Woldemar Frhr. von Biedermann. 2., durchges. und stark verm. Aufl. 5. Bde. Leipzig 1909–1911, Bd. 4, Nr. 2661, s. 72 (obojí citováno podle ECN 1, s. 337 n.)

ní fenomény objasňovat, pak je ale podle Cassirera můžeme a musíme prohlížet, promýšlet a „prosvětlovat“. Neredukovatelnost a nerozložitelnost původních fenoménů také neznamená, že bychom v nich nemohli rozpoznat poměrně složitou strukturu a relativně samostatné, vyhraněné motivy. Naopak, původní fenomén může být velmi komplexní povahy, vždyť mezi původní fenomény náleží i samotné symbolické formy.

Z těchto původních fenoménů vybírá nyní Cassirer tři, o které se opírá ve svém pojetí objektivace a objektivit, vycházejí přitom ze svérázné interpretace Goetheho Maxim (291–293)²

1. fenomén „Já“ – monáda „Já“, která existuje jen v pohybu, soustředěném v sama sobě, pohybu, „který nezná ani oddechu, ani spočinutí“,
2. fenomén působení – „Já“, které přesahuje jednáním, činem, působením do prostředí vnějšího světa, zakouší své vnější hranice a omezení, vytváří vztahem k druhému „sociální svět“,
3. fenomén díla – „Jak se stáváme poznatelní pro druhé? Nikoliv skrze sebe sama, nikoliv skrze to, jak žijeme či co jsme, ale jen skrze objektivizaci, skrze dílo, jež vytváříme.“ (Über Basisphänomene, ECN 1, 125)

Tyto tři původní fenomény označuje jako základní fenomény (Basisphänomene). Návaznost na systematiku v PsF, zvláště na třetí díl, je zřetelná. Zásadní posun je v tom, že přechod mezi původním fenoménem „Já“, a mezi sférou „objektivního ducha“, tedy sférou kulturních utváření a útvarů v tom nejširším slova smyslu, se nyní klade jako samostatný moment mezi obojím. Tento přechod spočívá v původním fenoménu jednání a činů. Tedy toho, co v kapitole o čase v PsF III Cassirer považoval za součást původního fenoménu aktu sebevědomí „Já“. Tento rozlom opět nemá oporu v Goetheho Maximách, které představují spíše výkladový prostředek než inspiraci samotného Cassirerova rozvrhu.³ Tak či onak všechny tři základní fenomény tvoří momenty celku kultury.

² Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hrsg. von Max Hecker. Weimar 1907, s. 76 n.

³ Oswald Schwemmer věnoval ve své knize zatím snad jako jediný větší pozornost koncepci trojitého konceptu základních fenoménů. Schwemmer je jeden z vydavatelů řady ECN, znal tedy předmětné rukopisy před jejich edicí a jeho práce má nesporně průkopnický charakter. Nicméně Schwemmer zřetelně přeceňuje a navíc posouvá význam Goethe-

ho pro formulaci pojetí původních a základních fenoménů. V Goetheho Maximách, a pokud vím ani jinde, nenalezneme vydělení ‚zažívaného‘, ‚zachovávacího‘, ‚toho, co vede k přesahu do vnějšího světa‘, prostě ‚milosti, již nám poskytla vyšší bytost‘ podle maximy 392 jako samostatného momentu, postaveného vůči monadickému ‚Já‘.

Zkratky typu „Goethe, nikoliv Kant a novokantovství“, „Goethe, nikoliv Hegel“ (srov. Oswald Schwemmer, Ernst Cassirer. *Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997, s. 199 a 200) jsou proto nezdůvodněné a upřílišněné.

Frapantní situace nastává, když Schwemmer pro zdůvodnění podobných zkratk popisuje odstup Cassirera vůči novokantovství s důrazem na zrušení asymetrie subjektivního a objektivního ve prospěch soustavného dialektického pohybu mezi oběma. Nesáhl totiž ani k PsF I či k PsF III, kde je akcentována nerozlomitelnost a soustavná, ustavičná podmíněnost obou momentu subjekt-objektového vztahu, jejich funkční jednota, ale k textu z pozůstalosti: „*Toto určení (předmětu – pozn. M.P.) je vždy a nutně dvojstranné; je to z vnitřku vně, z vně dovnitř postupující vyjevování*“ (MsF, ECN 1, 77), aby přitom úspěšně přehlédl, že tato formulace, kterou tento posun vůči novokantovství dokládá, zčásti formulačně a zcela věcně koresponduje s PsF 3: „*Snad ale je to smysluplná úloha, abychom k procesu objektivizace, který je jako takový nevyrovnaný, dosáhli z nové strany a v novém smyslu, aby byl procházen v dvojitým směru: od terminum a quod k termino ad quem, a od tohoto zpět z prvému*.“ Ona dvojstrannost je zde ovšem popsána jako sice pro PsF přijatelný a přijatý úkol, nicméně projasnění a založení tohoto nového přístupu je jednoznačně – ovšem také zcela doložené – označeno jako vynikající výkon Natorpův (srov. PsF 3, s. 65). Podobně bychom přinejmenším pojmy ‚Urnativ‘ a ‚Urwort‘ našli u Cohena, a to ve smyslu blízkém Cassirerovu pojetí ‚původních fenoménů‘ (srov. např. *Die Religion d. Vernunft*, o.c., s. 42 n.) Ke své goethovské inspiraci učinil nejpřesnější komentář sám Cassirer: „*Goethe není žádný filosofický systematik; nechtěl odhalovat a rozluštit absolutno – Ale měl neporovnatelný cit pro opravdové původní fenomény... – Takže ho můžeme využívat jako opravdovou virguli, která nás zavede ke skrytému pokladu těchto původních fenoménů*.“ (ECN 1, 126).

Zde je proti Schwemmerovi zjevně v právu Lasson se svým Cassirerem, který ho pokouší „*abychom jeho způsob myšlení charakterizovali podle známého mustru, ale bylo by to příliš, kdyby se řeklo: hlavou kantovec, srdcem fichtovec, když ne přímo hegelovec. Ale že jeho srdce patří Goethemu a že v Goethem jsou nejen Leibniz a Spinoza, nýbrž také Kant se Schellingem a Hegelem sloučené ve zcela podivuhodné integraci, to snad směje tvrdit a vyvozovat*.“ (Georg Lasson, *Kritischer und spekulativer Idealismus, Kant-Studien* XXVII/1922, s. 1–58, s. 8;). Lassonova studie sice reagovala na práce z druhého desetiletí 20. století, ale citovaná pasáž v třicátých letech spíše získala na aktuálnosti, než by ji pozbyvala. Cassirer soustavně vyjadřoval své myšlenky prostřednictvím suverénní interpretace německé klasické filosofie i literatury, nicméně jeho vlastní ‚podivuhodná integrace‘ byla vždy strukturována úsilím o rozvoj rozšířené ‚transcendentální filosofie‘. Pokud by platila Schwemmerova myšlenka o „*rozpuštění samotného transcendentálního subjektu a jeho nahrazení skrze odkaz k historicky se vytvářejícímu vědomí*“ jako kritérium vztahu k transcendentální filosofii, resp. jako doklad odpadnutí od ní, pak by ovšem tradici této filosofie neopustil až Cassirer, ale již Hermann Cohen nejpozději v roce 1883 (Hermann Cohen, *Das Prinzip der Infinitesimal – Methode und seine Geschichte*, Berlin 1983), pokud ne již o několik let dříve – odkaz k tomu, že se vě-

První základní fenomén ‚Já‘ otevírá časovost, ‚sebe‘ sama (své ‚Já‘) zažívám jako přítomné, minulé a stávající se (sein-werden), v této trojitosti se vytváří totalita života, nicméně v celé této totalitě je toto ‚Já‘ vždy obráceno do sebe sama, do nekonečného vesmíru sebe sama, který však trvá jen potud, pokud trvá tento dostředivý pohyb monády ‚Já‘.

Druhý fenomén, základní fenomén působení přesahuje k ‚ty‘, k druhému, dává nám sociální život, ovšem toto ‚dávání‘ Cassirer okamžitě upřesňuje: „... *tato forma ‚bytí s spolu‘ (Mit-Einander-Sein) ve formě ‚působení na sebe navzájem‘ (Auf-Einander-Wirken) je pravý základní fenomén – není odvoditelný z ničeho jiného, nýbrž původně ustanovující – nacházíme ‚se‘ (=sebe, pozn. M.P.) vždy již v této určenosti – nikoliv jen jako ‚živoucí‘, t.z. přecházející z jednoho stavu do druhého, nýbrž jako působící a trpící, jako svázání a spojení s druhými skrze působení a utrpení. Toto ‚pouto‘ (v působení a utrpení) je tedy originální fenomén, bez kterého by nebylo dáno žádné ‚vědomí objektivit‘.“ (Über Basisphänomene, ECN 1, 135)*

Jestliže ovšem druhý základní fenomén otevírá prostor pro vědomí objektivit, teprve ve sféře třetího základního fenoménu, sféře díla se k této objektivitě dosahuje. V dílech v nejširším slova smyslu, od nástrojů, technologií (vždy stejným způsobem použitelným nástrojem) po kulturní útvary, včetně výrazových, symbolických forem a jejich rozvoje až k dílům v nejužším slova smyslu, k produktům rozvinuté lidské tvořivosti, tedy vědeckým a uměleckým dílům vytváří člověk něco, co vůči němu stojí samostatně, co ho v určitém smyslu přesahuje a je více než on. Působení, jednání člověka, je zaměřeno k cíli, ale tento cíl znamená také ukončení, zánik tohoto působení, vytvoření díla je zároveň jeho odcizením se svému tvůrci. Právě toto odcizení ovšem představuje nezbytnou podmínku ‚vědomí skutečností‘.

domí historicky vytváří není ani pro něj v protikladu k transcendentálnímu, naopak uvažuje o historicitě transcendence. srov. Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Station einer philosophischen Biographie*, o.c., s. 8 nn.

Trojici základních fenoménů tak odpovídají další dvě trojice:

„Já“ – fenomén	fenomén působení	fenomén díla
fenomén „Já“	fenomén „Ty“	fenomén „Ono“
fenomén osoby (Jáství – Selbst)	fenomén „druhého“	fenomén světa („předmět“ objektivní skutečnosti)

Vyčlenění fenoménu působení ze zážitkového sebevědomí „Já“, ve kterém bylo sevřeno ve výše referované kapitole o čase v PsF III, do samostatného momentu může na první pohled působit jako pouze formální záležitost. Stále zde přeci zůstává určující napětí mezi prvními dvěma fenomény a třetí sférou, sférou „objektivního ducha“, „objektivní kultury“. A navíc, skutečnost se otevírá jen tehdy, pokud všechny tři základní fenomény uchopíme jako momenty jedné totality.

I.

Právě v oblasti historického poznání ovšem vidíme, jak je v architektuře filosofie symbolických forem takový posun produktivní. Otevřenost lidí k historii je založena již v prvním momentu, ve fenoménu „Já“. A dokonce je již v tomto původní fenoménu založeno o něco více, totiž nezbytnost, aby člověk byl bytostí tří časů, přítomnosti, minulosti a budoucnosti. Mimo tuto trojitost nemůže vůbec být jakožto sebevědomá bytost, jakožto „Já“. Neodpovím si na otázku, „Kdo jsem?“, aniž bych si přitom kladl otázky: „Kdo jsem byl a kým budu?“

Z této analogie času „Já“ a historického času vyvozuje Cassirer značně překvapivý, byť zcela konsekventní závěr. Založení historického času na času „Já“ určuje formu historického uvažování jako formu autobiografie. Přitom to nemusí být „*vždy individuum, kdo reflektuje sama sebe tímto způsobem – totéž vystupuje, když se tímto způsobem „monadicky“ nahlíží a „monadicky“ sebe sama interpretuje nějaká forma „vyššího řádu“ – když se kupříkladu prezentují dějiny nějakého národa*“ (ECN 3, 15)

Ovšem národ nemyslí, a dokonce bychom mohli psát dějiny národa, který již zanikl. Jak by tedy mohl mít národ autobiografii? Protože národ je v takových dějinách pojednán, jakoby byl „nějaké já“, a protože „*historik se zasazuje do jeho „byl“, aby tak zakusil, čím národ je.*“ (ECN 3, 15) Opravdový historik proto vždy vypráví dějiny – ať by bylo téma jeho díla sebeodlehlejší – také jako svůj příběh.

Vypráví ovšem tento příběh určitým způsobem, určitým způsobem ho

ztvárněje. Protože nikoliv každé vyprávění o minulosti je historické, jakoliv v něm přesto může být spojeno ‚Já‘ národa či jiné kolektivity s ‚Já‘ vyprávěče. Ve fenoménu ‚Já‘ zůstávají různá ztvárnění nerozlišitelně spletena dohromady, ztvárnění minulosti nalezneme také – k potěšení čtenářů a smutku historiků – v dobře napsaných memoárech nebo v klasických historických románech.

Walter Scott, Alessandro Manzoni či Alois Jirásek se přeci také přesazovali do toho, co ‚byl‘ skotský, italský, český národ, aby tak nejen ‚zakusili, čím národ je‘, ale aby vyprávěli, čím by měl být.⁴

Abychom mohli rozlišovat jednotlivé způsoby ztvárnění, abychom mohli říci, co charakterizuje historikovo osobní vyprávění oproti jiným, musíme přejít ke třetímu momentu, k ‚fenoménu díla‘. Vždyť nikdy nemůžeme rozlišovat samotný akt ‚přesazování se‘ na místo národa, zda je v jednom případě ‚umělecký‘ a v druhém ‚historiografický‘. Protože tento akt nám zůstává nepřístupný, je nevyjádřený a i sám aktér takového ‚přesazování se‘ se k plnému projasnění toho, co vlastně dělal, dostává teprve tehdy,

⁴ V roce 1961 vyšla z Feuchtwangerovy pozůstalosti rozsáhlá nedokončená esej o historickém románu, která v určitém smyslu představuje kongeniální pandán k Cassirerově ‚filosofické úvaze‘ o ‚autobiografickém‘ charakteru historického poznání z ‚uměleckého pohledu‘. Uvozovky jsou zde plně na místě, oba autoři vzešli z téže kulturní tradice, v níž byl podobný rozdíel relativizován, ba namnoze stírán.

Feuchtwanger v této esejí působivě hájí tezi o bytostném propojení velkých moderních historických románů a národního vědomí. „... bez zbytečných řečí zpodobuje současný osud své země v osudu minulém jako věčné téma italských dějin, násilnou nadvládu cizích dobyvatelů.“ (Lion Feuchtwanger, *Desdemonin dům*. č.p. Praha 1968, s. 274). Tato slova napsal o Manzoni, ale v různých variacích u něj zaznívají o Scottovi, Melvillovi, Marku Twainovi, Tolstém či dokonce o autorech částí Starého zákona (tamtéž, s. 281).

A z dobrých důvodů by do stejné řady patřil i Feuchtwangerovi jazykově nedostupný Jirásek či Durych. Na první pohled působí trochu překvapivě, když čteme u muže s dlouhodobou zkušeností exilu vášnivý výpad proti Voltairově Panně, když čteme o jako rozhodujícím motivu umělecké nevýraznosti Henriady, že se Voltairova zloba soustředila pouze na akt náboženského fanatismu, jenž se vybijí v krvavém masakru a nevidí „že zde Francouzi zabíjejí Francouze, že je převrátno pouto, které svazuje vrahy a zavražděné“, že vidí pouze Jindřichovu tolerantnost a neví, že „bez francouzského národa si není možné Jindřicha představit.“ (tamtéž, s. 284). Při podrobnějším pohledu vidíme ovšem, že Feuchtwangerovo pojetí národa v historickém románu je vzdáleno ‚velkému šílenství nacionalismu‘ podobně jako Cassirerovo pojetí národa v historickém poznání. Oba nalézají ve ztvárnění národní myšlenky, v jejím formování, jež klade odstup mezi vyprávěče a samotné dílo – odstup, jenž u opravdu velkých autorů může dokonce způsobit, že jejich dílo mluví proti jejich osobním omezením – šanci, jak učinit z národního záležitosti lidského, řečeno slovy Cassirerova čtení Fichtova pojetí německého národa.

když jeho dělání zaniklo v hotovém díle, když proti němu stojí toto dílo jako zformované a samostatné a umožňuje mu tak odstup a perspektivu.

Jenomže toto zanikání lidského působení v díle, tento odstup od nás jakožto tvůrců díla, má pro historii oproti všem ostatním regionům lidské kultury jeden rozměr navíc. Nemohli bychom přeci vůbec vzpomínat na minulost, kdyby nebyla nějak vyjádřená: „*Neboť nemůžeme na základě jakéhokoliv ‚vzpomínání‘ vyvolat to, co již není, pokud ono samo nevytvořilo čistě objektivní, trvající přítomnost – pokud ono samo neponechalo pro vzpomínání taková znamení, která by přežila jeho prchavou existenci – jen tam, kde jsou taková znamení pro vzpomínání, kde jsou ‚monumenty‘, je historické znovu-vzpomínání možné.*“ (ECN 3, 17)

V tom, jak se dílo stává pro historické poznání *conditio sine qua non*, se nabízí struktura historického faktu a historické kritiky pramenů ve vztahu celku historického poznání, v tomto momentu se nasazuje i Cassirerova odpověď v rámci dobové diskuse o vztahu politických dějin a dějin kulturních, hospodářských atd. A právě tak je fenomén díla jakožto fenomén ‚monumentů‘ určující pro Cassirerovo pojetí hermeneutiky jakožto ‚symbolické reprezentace‘.

Dříve než přejdeme k těmto tématům, se ale musíme zastavit u onoho momentu celku lidské kultury, lidského duchovního života, který jsme zatím přeskočili, tedy u druhého základního fenoménu, u původního fenoménu působení. Fenomén působení je ovšem nejvlastnější dimenze dějin, ty jsou přeci vždy ‚*res gestae*‘. Jestliže Cassirer konstatoval v prvním fenoménu, v dimensi ‚Já‘, nemožnost rozlišit umění a dějiny, právě v této druhé dimensi nacházíme bytostný rozdíl. Umění je jakýmsi zastíněním, zastřením této druhé dimense, umění jistým způsobem staví „*bezprostředně most od ‚monadického‘ světa, světa čistého pocitu k objektivní říši forem,*“ (ECN 3, 51) – tedy od prvního k třetímu základnímu fenoménu. Oproti tomu dějiny rozvrhují oba tyto fenomény, jak svět ‚Já‘, tak svět objektivní kultury, svět děl „*na pozadí vlastní dějinné existence (‚Dasein‘) – chtění, působení, res gestae.*“ (ECN 3, 58) Nejsou v tomto smyslu jen autobiografií, ale i biografií. Svírají v sobě na jedné straně ‚vnitřní‘ (monadický) život historické osobnosti, individuality v nejširším slova smyslu; vnitřní život, který v neohrazeném, a proto neurčitelném světě jakéhokoliv ‚Já‘ nemůže nikdy historik plně pochopit, vyčerpát, ale bez kterého bychom zároveň nikdy nemohli porozumět působivosti a působení této individuality, jejímu zasahování a přesahování do dimense chtění a působení, její aktivitě ve světě, který sdílí s druhými. Osobnost,

historická individualita je nám srozumitelná, je pro nás pochopitelná jen zvnějšku, jen skrze toto své působení. Skrze svědectví o tomto působení, skrze znamení ke vzpomínání, jež vyvolala či vytvořila.

Ale právě tak jsou nám i dějiny těch nejduchovnějších útvarů kultury – dějin umění, dějin filosofie, dějin vědy – přístupny jen potud, jak jejich systematický vývoj, bytostné fáze, kterými musí procházet umění či věda, dokážeme uchopit jen na pozadí vlastní historické existence, situovanosti („Dasein“), v níž se rozvíjeli.

V dějinách vědy či umění se ovšem vždy tážeme po nutných krocích, stupních rozvoje, který vedl k jejich současnému, rozvinutému tvaru, a vždy se tážeme z pohledu současné dosažené úrovně, dokonce z pohledu, který se obrací do budoucnosti, do „stávání se“ vědy či umění, a to neméně než do minulosti. Ale tyto z pohledu rozvinuté a rozvíjející se systematiky vědy či formální rozvinutosti současného umění „nutné“ stupně předchozího rozvoje nacházíme v dějinách vždy v jedinečně ztvárněné podobě, jež pokaždé nese pečeť tvůrčí osobnosti.

II.

Výklad historického poznání prostřednictvím tří momentů lidské kultury vyostruje – a proto také projasňuje – doposud pomíjené motivy Cassirerových vydaných textů, jako dosti nejasný výklad o vztahu přírodovědného a historického poznání v EoM je pointován metaforicky prezentovaným výrazem „objektivní antropomorfismus“ (EoM, 191)

V předchozím výkladu jsme se ale přece také setkali s určitým vypjatým antropomorfickým přístupem. Vždyť historik v Cassirerově výkladu rozumí tomu, co je národ či jiná „forma vyššího řádu“ jen tak, že přesazuje svoji osobnost na místo tohoto národa v minulosti, aby tak mohl psát jeho (auto)biografii, aby mohl pojmout národ jako živé individuum. Jak ovšem vysvětlit tento Cassirerův „antropomorfismus“ na pozadí jeho ostře, promyšleně a přesvědčivě formulovaných výhrad proti pokusům chápat velké formy typu národ, stát, lidstvo jako individua vyššího řádu, ať již kupříkladu v romantické organologii národa a národního ducha, tak ve Spenglerově morfologickém pojetí kultury?

Odpověď nabízí výklad jak se vytváří taková jednota i jedinečnost určité „formy vyššího řádu“ historické práci. Cassirer to předvedl na textu vycházejícím z interpretace Rankova pojetí idejí. (ECN 3, 53 nn)

„*Co to znamená, když píše (historik – M.P.) „dějiny města Říma“ ane-*

bo dějiny ,německého národa‘??“ (ECN 3, 54) Takové dějiny nám přeci nejsou dány v empirické zkušenosti, která by se mohla alespoň v analogii srovnávat s empiricky fyzickou ,věcí‘, s něčím, co je tady a teď. Dokonce nemusíme mít k dispozici ani nějaký aktuální, ,přítomný‘ fakt onoho útvaru, oné formy, jejíž dějiny píšeme.⁵ Tím méně se můžeme spoléhat na nějakou nadzkušenostní, metafysickou jednotu, na národního ducha, ať již v hegelovském či romantickém smyslu, či na nějakou národní mentalitu, národní či kmenovou, kupříkladu slovanskou duši.

„Město Řím‘ jistě není jménem bez významu, ale „tomuto významu se neporozumí, pokud se bude považovat za nějakou historickou esenci, za působící sílu, která stojí jaksí za kulisami a odtamtud vede jako režisér hru, která se nám převádí v dějích města Říma“. (ECN 3, 54)

Skutečný historik nehledá tuto jednotu za dějinami, za kulisami, ale v dějinách samotných. Ranke nalézal v běhu politických dějin ,ideje‘. Ovšem tyto ,ideje‘ nejsou nic zázračného, transcendentního, mají své fyzické tělo.

A takovým tělem je také každý stát, resp. rozdílné a ve své jedinečnosti sotva pod jeden pojem zahrnutelné státy, Rankovy velmoci (doslovně a zde významně ,velké moci‘), které proti sobě stojí v určité historické epoše. Jsou, tyto státy/velmoci, „*reprezentovány určitou ,ideou‘, jsou ztělesněny v určitém zaměření vládnoucí vůle – toto zaměření spočívá v základu všech jejích jednotlivých akcí – a je uměním historika, aby je učinil viditelným* – (toto zaměření – pozn. M.P.) *je opět k rozpoznání v jednotlivých, v empirickém ohledu sebahodilejších rozhodnutích a akcích ,velké moci‘ jako vlastní a základní motiv, který tyto akce oduševňuje, to, co v jednotlivých akcích osvědčuje předtím, než se ony samy vytratí, co je svírá v (teleologické) jednotě. – Tato ,teleologie‘ nepoužívá ,individuum‘ (byť třebaš vůdčího státníka) jako své ,předvedení‘ (Vors-tellung), a aby se ve formě takového ,předvedení‘ stala vědomou – ale přesto je v něm působící a je dokonce vlastní pákou historických dějů, které historický ,pohled‘ jako takové zachycuje – Richelieu jako ,idea‘, jak*

⁵ Nejenom v případě, kdy tento fakt zanikl jako v případě antického Říma, který jakožto obec, jež se ve své historii rozvinula ve světovou velmoc, zmizel ze světa téměř jeden a půl tisíce let před tím, než vznikly Niebuhrovy dějiny, na které zřejmě Cassirer naráží. Ale nezapomínejme, že Cassirer s láskou a souhlasem citoval Fichtova slova o německém národě, který může být jen národem budoucnosti, protože jako politická skutečnost ještě neexistuje – slova, která Fichte napsal v době, kdy vznikala slavná historická díla věnovaná tématu dějin ,německého národa‘. Tím spíše to platí o mladých národech, kde jejich vznikání prostřednictvím vynalézání vlastních dějin vystupuje obzvláště nápadně.

ho vylíčil Ranke, je proto něco jiného, než Richelieu jako individuum, osoba, charakter...” (ECN 3, 55)

Vydeme-li z toho, že co chtěl Richelieu jako osoba, zjistíme záhy, že jeho pohnutky a motivy nám neumožňují nikdy vyložit celek jeho historického působení, zatímco naopak, pokud sledujeme, „co znamenal Richelieu v celku moderních dějin států a národů – jak se jeho vůle včleňuje do chodu historických dějů – jak ztělesňoval a zastupoval určité směřování určité ‚velké moci‘ (Francie) v určitém zlomovém bodu jejich dějin (tendenci a tlak k centralizaci, k sdružení všech sil) –“ (ECN 3, 56), pak se otevírá možnost uchopit tento historický zjev a porozumět mu, třebaže v jeho osobních pohnutkách, v jeho osobnosti pro nás zůstane mnohé neznámé či nejasné.

To neznamená, že by proti ‚empirickému‘ stál, existoval nějaký ‚inteligibilní‘ Richelieu – znamená to, že historik nemůže rozumět individuu jinak, než že je vtáhne do určité teleologické souvislosti a že si je odmyká teprve v retrospektivě (zpětném pohledu takového vtažení: ‚rückt – rückschauend‘ – pozn. M.P.) a rekonstruuje z celku ‚res gestae‘–“ (ECN 3, 56)

Tento výkon porozumění, vlastní a svébytný výkon, který charakterizuje historické poznání, není svévolný, naopak, ono zasazení do souvislosti musí být opřeno o prameny, každý historikův krok musí tuto oporu vykazovat, jeho interpretace musí „být beze zbytku ospravedlněna dokumenty“ – „Historik nabývá z těchto dokumentů ‚ideu‘ jako takovou jednotu smyslu, která překonává jejich empirické třibení – neptá se, co individuum ‚chtělo‘ v tom či onom okamžiku v tomto rozhodnutí vůle či jednotlivém aktu vůle – bere pohromadě ‚celek chťení‘, se prezentuje, ztělesňuje, reprezentuje v Richelieuově Francii, Bismarckově Německu atd.“ (ECN 3, 56)

Cassirer se k Rankovu pojetí ‚idejí‘ opakovaně vracel, v EP IV a v EoM,⁶ však výše referovaná pasáž z pozůstalosti je nejsevěřenější a nejzřetelněji ukazuje, v čem Cassirer viděl Ranka jako mistra, v čem viděl samotného Ranka jako ‚ideu‘, jako reprezentaci a ztělesnění vůle k historickému

⁶ srov. EP IV, 244 nn. (o Rankově a Humboltově nauce o idejích) a EoM, 187 nn. Pouze v EoM nalezneme ovšem nezbytnou výhradu, která by měla uvádět všechny výše zmíněné interpretace Ranka; po odkazu k Rankově výroku o tom, jak touží vyřadit, rozpustit svojí osobnost do té míry, „aby se stal čirým zrcadlem, v němž by se události viděly tak, jak se skutečně udály“, poznamenává, že „asi nenalezneme nejlepší řešení v Rankových slovech, ale v jeho dílech“. (EoM, 187)

poznání. Proto ji referuji tak obšírně.

Objektivita historického poznání přitom nespočívá a nemůže spočívat v tom, že by takový ‚Richelieu jako idea‘ byl odhalen beze zbytku a v neměnnosti. Jeho obraz může změnit každý nový objevený pramen. A co víc, nekonečný význam každého takového nového pramene spočívá v tom, že nejen posouvá a prohlubuje naše poznání, ale může také vést k celkové změně, protože každý historický fakt získává svůj význam jen vztažen do celkové souvislosti a může tedy také tuto souvislost jako celek změnit, přinést nový obraz, nové tvarování, jiného ‚Richelieu‘.

Ovšem tuto změnu nemusí přinášet ani objev či přesněji rozpoznání významu nového pramene, nového historického faktu. Každá velká filosofická epocha, ba téměř každá velká osobnost filosofie nám zanechala ‚svého Platona‘ a obraz tohoto myslitele se měnil a mění i tehdy, když nenacházíme žádné nové prameny k osobě a dílu tohoto filosofa. A totéž, co snad jen v dějinách myšlení vidíme o něco výrazněji a bezprostředněji, platí i o politických dějinách. Máme desítky Caesarů (srov. EoM, 181) či Karlů Velikých. Tato pohyblivost obrazů historie náleží samotné podstatě historického poznání a Cassirer ji zřejmě nejkonkrétněji rozebírá ve své úvaze o úloze dějin filosofie.

„Stanoviště“ historika

8.1. *Tři etapy a ta další*

Cassirerovo působení se od počátku rozdělovalo do tří relativně odlišitelných proudů. Byl historik filosofie, jeho díla o Leibnizovi, problému poznání v novověku, kantovské studie a edice, to vše patřilo mezi standardní díla, používaná po celé dvacáté století, i v době, kdy se při jejich doporučení předesílal omluvně Cassirerův novokantovský původ (zvláště EP se dosti často četlo a dokonce citovalo i tehdy, když vadil také jeho původ třídní či rasový). Byl uznávaný filosof, který se zabýval teorií vědeckého poznání. A byl autor svébytné filosofické koncepce, filosofie symbolických forem. Jakkoliv při četbě jednotlivých děl vidíme, jak osobnost a pohled autora stírá rozdíly zaměření všech tří výše vyjmenovaných proudů, teprve okruh prací z konce dvacátých a ze třicátých let nabízí i silnější formální sjednocení. V PA hovoří o cíli, ke kterému směřuje jeho soustavná práce nad dějinami novověkého myšlení, mluvící zde o úsilí vytvořit „*fenomenologie filosofického ducha*“ novověku (PA, VIII n.)

Cassirer v souladu s německou vzdělaneckou „gymnasiální“ tradicí miloval antické Řecko a odchyloval se od Cohena, který přivlastnil kořeny moderní historické vědy židovskému monoteismu. Právě proto ale kladl větší důraz na novost události vzniku moderní historie. A vytváření a pozdější plný výraz historické vědy pro něj představuje jeden z konstitutivních momentů onoho filosofického ducha novověku, jehož fenomenologii píše.

Odkaz k fenomenologii ducha rozehrává vztah jedinečného a obecného.

Vývoj evropské historické vědy se odehrál právě jednou a tisíce nahodilostí mu vtisklo právě ten průběh a ten výsledný tvar, který je před námi. Tyto nahodilosti by snad bylo možné odečítat, pokud by se jednalo o něco vnějškového, ale každá tvorba, jak umělecká, tak vědecká, nese vždy neodstranitelné (a neodčitelné, nekorigovatelné) znamení osobnosti svého tvůrce. Cassirer usiluje, aby v těchto jedinečných výkonech našel směřování novověkého ducha, novověké evropské kultury, postupné rozvíjení a uchopování vlastních témat.

Moderní historická věda rozvíjela takto podle Cassirerova přesvědčení stále zprostředkovanější vztah osobnosti historika a objektivitu historického poznání. Tato téze o rozvíjení načrtává teleologický celek, v jehož rámci čte náš historik vědění události a díla dějin moderní historické vědy. Historická, kulturní a prostorová situovanost tvořícího historika se stává jednak východiskem pro výklad tohoto rozvíjení tématu, jednak je zároveň určujícím prvkem toho, co je rozvíjeno. A aby svoje čtení vložil, zvolil si nejprovokativnější možný, a proto také nejnázornější příklad. Předvádí rozvíjení řečeného tématu na historii novověkých dějin filosofie. A ty přitom považuje za legitimní pars pro toto dějin vůbec.

Pohyb ‚stanoviště‘ historika dějin filosofie vyznačují v tomto výkladu tři typické osobnosti a jejich díla, přitom poslední z těch tří je Cassirer sám.

1) Na počátku novověkého zkoumání dějin filosofie stojí Pierre Bayle. Vychází z humanistické kritiky pramenů a virtuózním způsobem zkoumá, „že to vůbec bylo někdy někým nějak myšleno, a že tato myšlenka byla dokumentována a tradována“, aby prozkoumal všechna riskantní místa tohoto tradování, která myšlenku mohla překroutit a pozměnit výchozí myšlenku, aby se tříbením a proséváním tradice získalo zpět ryzí ‚faktum‘, původní mínění, které tedy není: „již jako prostě dané, ale je historicky ‚podané‘ ... a je-li ale této rekonstrukce dosaženo – je-li faktum, pramen obnoveno, pak je cíl dosažen; neboť naši starosti je, aby se nepřimísila nová látka, aby faktum, tak jak ‚je‘ bylo tradováno přes staletí.“ (ECN 3, 98)

Filologickou, bayleovskou kritiku pramenů dějin filosofie nelze vůbec přecenit, bez ní by byly jakékoliv dějiny filosofie nemožné. Ovšem právě Bayle zcela zřetelně vyhranil i limity jejích možností. Tato kritika rekonstruuje, obnovuje fakta, její ctností je dosažení ryzosti těchto fakt, nikoliv posuzováním jejich obsahu.

Nikoliv náhodou zvolil Bayle pro své hlavní dílo formu slovníku, říká

Cassirer. Umožnila mu klást fakta vedle sebe, aniž by bylo třeba nějakého hodnotového úhlu pohledu jako principu jejich výběru. (srov. PA, 270)

Objektivitu poznání zde zajišťuje přesnost a přesnost metody, minulost a současnost jsou spojeny osobou autora, jeho zálibami.¹

2) Hegel ladí úvodní řeč svých přednášek o dějinách filosofie v ostře konfrontačním tónu vůči „učeným dějinám filosofie“, tj. bayleovskému přístupu: „*Autory takových dějin lze přirovnat ke zvířatům, jež by slyšela všechny tóny hudby, avšak nepochopila jedno – harmonii těchto tónů.*“²

Podobně ovšem odmítl i reflektující dějiny filosofie, které by s určitými, přítomnosti náležejícími kategoriemi soudily minulost a rozlišovaly v ní to pravé či pravdivé od falešného.

Dějiny filosofie musíme pojímat jako jednotný a kontinuální pohyb. Předchozí „filosofie“ v něm nemají „*nějaké izolované, substanční bytí, a nějaký izolovaný, substanční význam, nýbrž se v něm* (tj. jednotném pohybu – pozn. M.P.) *mohou chápat jen jako ‚moment‘. A každý z těchto momentů může být nahlížen a interpretován jen z celku.*“ (ECN 3, 99)

Přítomný systém filosofie představuje vztažný bod tohoto nahlížení a interpretace, cíl celého pohybu. Dějiny filosofie a filosofie sama jsou sjednoceny v pevné syntéze, ze současné filosofie se chápou a historicky posuzují předchozí momenty v jejich dějinnosti. Přítomnost a minulost tu tak nejsou vedle sebe, spojovány obsahově jen prostřednictvím a svévolí učené záliby autora. Nestojí ani proti sobě; přítomnost a minulost spojuje navzájem jeden rozvíjející se celek filosofie.

Hegel ovšem zakládá jednotu filosofie a dějin filosofie, minulosti a přítomnosti na soustavné přítomnosti, přítomnosti jakožto věčnosti ideje: „*Záleží pak na tom, poznat ve zdání toho, co je časové, a v pomíjivosti substanci, která je imanentní, a věčné, jež je přítomné.*“ Hegel ovšem zakládá jednotu filosofie a dějin filosofie, minulosti a přítomnosti na soustavné přítomnosti, přítomnosti jakožto věčnosti ideje: „*Záleží pak na tom, poznat ve zdání toho, co je časové, a v pomíjivosti substanci, která*

¹ „...nejednal vůbec podle nějakého pevného metodického plánu, který by vykazoval jednotlivým obsahům jejich hranice, který by odděloval důležité od nedůležitého, podstatné od vedlejšího... Rozhodovala nikoliv vlastní váha věcí, nýbrž nahodilé, individuální zalíbení a subjektivní zájem, který měl Bayle jako učenec přímo na tom nejodtažitějším, na antikvárních jednotlivostech a historických kuriozitách.“ (PA, 271)

² G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie I*, č.p. Praha 1961, s. 42; srov. tamtéž 51: „*Neboť učenost záleží ve znalosti spousty neužitečných věcí, to je věcí, které nemají žádnou jinou hodnotu a žádný jiný význam než ten, že se o nich ví.*“

je imanentní, a věčné, jež je přítomné.“³

Filosofie přítomnosti, Hegelova filosofie samotná není proto součástí pohybu dějin filosofie, ale jeho závěrem, filosofickým systémem, který „*uchopuje a pojímá všechny momenty sebepohybu ideje a z této celistvosti vykazuje každému jednotlivému jeho místo v dějinách... místo, které každý jednotlivý systém obdrží ve všeobecném plánu a skrze nějž bude ‚vyčerpávajícím způsobem‘ pochopen – toto ‚vyčerpání‘ všech tohoto myšlenkového tvoření je možné a vyžadované, protože jeho telos... se stal zcela zjevný v Hegelově filosofii.*“ (ECN 3, 101)

3) Svoji vlastní pozici historika filosofie exponoval Ernst Cassirer vůči té Hegelově.

Co zbývá, pokud se zbavíme předpokladu, že stojíme na konci dialektického pohybu, a tudíž přijdeme o přehlednost celku, který nám tento vrchol cesty poskytoval? Rozhodně se proto nesmíme vzdát myšlenky celku, celistvosti filosofie a filosofie dějin. Jenže tento celek, protože není završen, pro nás už nebude setrvalým, uskutečněným celkem, ale celkem, který vzniká, který se uskutečňuje:

„*Přesahuje – nezadržitelně – do budoucnosti, jako se rozprostírá zpět do minulosti a jen toto rozprostření (projekce) v budoucnosti nám dovoluje a umožňuje pohled zpět do minulosti – ‚zábor‘ (Besitznahme) minulosti samotné je nekonečná úloha budoucnosti. S každým krokem, který činíme kupředu /– jen skrze toto ‚kupředu‘ pro nás existuje filosofie a věda – se nám otevírá nová perspektiva minulosti.*“ (ECN 3, 101)

Perspektiva budoucnosti, vytvářená ovšem nikoliv planým sněním, ale přísnou a přesnou prací, postupem rozvoje systematiky filosofie, tak odevmyká a určuje perspektivu minulosti, představuje nám minulost jakožto dějiny. Ani jedna z těchto perspektiv není a nemůže být hotově daná, ani teď, ani kdykoliv v budoucnu, obě se musejí stále novu vytvářet, dobývat „– a toto dobývání je postupující úlohou systematických dějin filosofie“. (ECN 3, 101)

Z pohledu Hegelova pojetí, jež má být u Cassirera ‚zrušeno a uchováno‘, je podobné zaklesnutí perspektiv ošidné. Řeší sice problém, který představují pouze ‚učené dějiny filosofie‘: údaje – tóny, jež byly získány antikvární akribií, se učeným zvířatům bádajícím podle tohoto klíče skládají do melodie jednoty filosofie a dějin filosofie. A právě tak cassirevské pojetí dějin filosofie překračuje i pouhou představu pohybu, který

³ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, o.c., s. 30

by spočíval ve vyvrácení jednoho filosofického systému druhým, aniž by ony předchozí tvořily nějakou vývojovou souvislost,⁴ tedy stavem, kdy by se sice tyto systémy neřadily nahodile či podle vnějších a jejich obsahu nepřiměřených kritérií vedle sebe, ale skládaly by se jeden za druhým, jak nahodile vyvstaly a zanikly v čase.

Přesto je ovšem námitka, která – uvažujeme-li o Cassirerovi z hegelovské pozice – zůstává plně platná: „*Překračuje-li jeho teorie vskutku hranice své doby, buduje-li si svět, jaký má být, pak snad tento svět existuje, ale jen v jeho mínění – v měkkém elementu, do něhož lze vtisknout cokoli.*“⁵

Skutečně, v Cassirerově pojetí získává mínění hodně odlišnou pozici v porovnání s despektem, který vůči němu měl Hegel. I Cassirer by souhlasil s větou „*Meinung ist mein*“,⁶ ovšem vkládal by do ní jiný význam. Filosof stojí za svým míněním s plným nasazením své osobnosti, rozhodně nemůže svoji osobnost při zkoumání dějin filosofie nějak rozpustit či zprůhlednit, aby svojí subjektivitou neposouval, nekřivil pravdivý, objektivní obraz dějin filosofie.

Naopak, „*v dějinách filosofie se poměřuje jednotlivý myslitel s problematikou celého minulého času – pokouší se ukázat, že k ní „dorostl.“*“ (ECN 3, 102) Bude ještě příležitost probrat, jak z tohoto osobnostního nasazení a z díla, které je jeho jediným adekvátním výrazem, čerpá Cassirer své osobité pojetí objektivní historické poznání.

To, oč jde nyní, je zásadní odlišnost vůči hegelovskému pojetí v představě jednoty filosofie. Ta se sice stejně jako u Hegela i v Cassirerově pojetí vytváří pochopením dějinně filosofických útvarů jako „zrušených momentů“, jejichž souvislost se nám rozkrývá v systematické přítomné filosofie, zároveň je ale i tato přítomná, současná filosofie rozevřena v mnohosti mínění, jejichž sjednocování je stálou úlohou budoucnosti.

Vyrovňávání se s minulostí a její zábor – a právě tak ale nutně i pohled k budoucnosti – se odehrávají jako boj; nikoliv ovšem jako „zničující boj“, ve kterém by jeden filosofický systém bojoval s druhým do úplného vyvrácení, ale jako „*boj o zachování*“: o zachování jak svého vlastního

⁴ „*Dějiny filosofie by byly ... říší mrtvých – nejen zemřelých, fysicky zaniklých jedinců, nýbrž i vyvrácených, duchovně zaniklých systémů, z nichž jeden usmrtil a pohřbil druhý.*“ G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie I*, č.p. Praha 1961, s. 54

⁵ G. W. F. Hegel, *Základy filosofie práva*, o.c., s. 31

⁶ „*Mínění je mé*“, slavná Hegelova slovní hříčka, srov. G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie I*, č.p. Praha 1961, s. 51

mínění, tak ale i celku tradice a přítomnosti filosofie, který se zpřítomňuje v tomto mínění, jež se tak stává dílem, výtvorem filosofie (a tento celek tradice a přítomnosti se ostatně nemůže zpřítomňovat jinak než v takových ‚míněních‘).

Uplynulo přibližně osm desítek let od doby, kdy popsal Cassirer ve svých úvahách o historickém čase tuto triádu pojetí dějin filosofie – učených, hegelovských a svých vlastních, cassirerovský otevřených. A jak již bylo řečeno, Cassirer psal na konci jedné vývojové etapy historického poznání, v situaci, kterou lze nazvat předrevoluční, a také ho potkalo to, co se mnohdy přihodí těsně předrevolučním myslitelům: Četné otázky, které s citem pro nuance propracovával, byly vzápjetí vyřešeny s revoluční radikalitou. Intelektuálně neobyčejně náročná práce na rozplétání gordického uzlu ‚krize historismu‘ byla uzavřena máchnutím Alexandrova meče, ať již byl ten meč v rukou francouzských historiků školy Annales či heideggeriánsky-gadamerovských hermeneutiků anebo dopadl až po úplném završení tak řečeného ‚obratu k jazyku‘. Cassirer se ocitl v roli obvykle čteného, nikoliv však již čteného průkopníka, byl lokalizován v minulosti.

V dějinách se ovšem, na rozdíl od osobního života, máloco definitivně vyřeší seknutím mečem. Mnohé z antikvovaných Cassirerových otázek se dnes vrátily v nové podobě anebo se zjevují jako noční můry. A také by si ovšem Cassirerovo dílo konečně zasloužilo, aby došlo klidu, aby bylo řádně pohřbeno. Jen tak přeci může – podle slavné Hegelovy metafor – zetlít to, co je na díle smrtelné, aby se objevila jeho, třebaš zrušená, přece nezanikající pravda. Titánská póza osobnosti, která stojí sama proti dějinám, aby si je přivlastnila nepodmíněným tvůrčím aktem, není zrovna fazóna, která by nám dnes padla, ostatně její nepřipadnost pocítovali i Cassirerovy současníci.⁷ Ale tragická pozice autora, který se nemůže, při plném vědomí své konečnosti, zmocnit svého tématu žádným jiným způsobem než v tváři tvář celé minulé tradice a který si musí tuto tradici osvojit, aby ji zachoval a předal těm, kteří přijdou po něm, tedy převyprávění téže goethovské pozice z pera Hannah Arendtové, už pro naší senzibilitu není tak odlehle.

V roce 1979 publikoval Lyotard svoji Postmoderní situaci. Byla to jedna z několika knih, které v sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století zapůsobily pronikavým dojmem na imaginaci vzdělaného publika

⁷ viz str. 170 této práce

a prosadily povědomí ztráty důvěryhodnosti konceptu, na němž se přes svoji rozličnost rozvrhovaly všechny vážné představy o dějinách, a to od vzniku moderní historické vědy v osmnáctém století až do osmdesátých let dvacátého století. Koncept, který v nevěrném českém překladu výroku Reinharta Kosellecka umožňoval *„proměnit děje v dějiny“*.⁸ Ostřejší popření Cassirerovy pozice bychom asi sotva hledali. Pokusme se proto přechíst Cassirera z pohledu Lyotarda jako čtvrtého člena jeho triády fenomenologie filosofického ducha.

V Lyotardově podání byl to, co měnilo děje v dějiny, *„metadiskurs, který se uchyluje explicitně k tomu či onomu velkému příběhu, jako je dialektika ducha, hermeneutika smyslu, emancipace rozumného subjektu či pracujícího člověka nebo rozvoj bohatství.“* Vědění, které se takto *„legitimizuje určitým metanarativním příběhem, který v sobě obsahuje určitou filosofii historie, vede nutně k otázkám ověřujícím právoplatnost institucí ... spravedlnost je stejně jako pravda pojímána vždy ve vztahu k základnímu příběhu“*.⁹ V současné, postmoderní situaci, ovšem zmizel jakýkoliv důvěryhodný hrdina takového velkého příběhu, dějiny se rozpadají na osobní příběhy.

Nemá smysl Lyotardovi namítat, že ony velké příběhy jsou nesouměřitelného řádu, Hegel by jistě nemohl přijmout, že by se ‚dialektika ducha‘ stavěla vedle či proti *„emancipaci rozumného subjektu“*, a totéž platí o Marxově osvobození pracujícího člověka. V obou případech je přeci *„rozvoj svobody v dějinách“* zároveň účelem dějin. Lyotard ovšem směřuje záměrně, nejsou pro něj podstatné sebe-legitimizační výpovědi ‚velkých příběhů‘, ale samotná jejich legitimizační funkce. Tedy v nejhrubější zkratce to, co Hegelova i Cassirerova filosofie vyjadřuje bohatším pojmem ‚sjednocení‘.

Ethos takového odmítnutí ‚velkých příběhů‘ je zjevně sycen motivem, který nalézáme i v Cassirerově polemice s Hegelem,¹⁰ právem indivi-

⁸ Pohyb mezi ‚das Geschehen‘ a ‚kollektivnímu pojmem‘ ‚die Geschichte‘ sleduje Reinhart Koselleck nejen ve slovní hře, ale v poctivě dokladované historii pojmu, k použití tohoto páru v Koselleckově výkladu historického času a ‚časů‘ srov. Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, s. 12 a s. 47 nn, k překládanému výroku srov. s. 132 n.

⁹ Jean-Francois Lyotard, *Postmoderní situace*, in: týž, *O postmodernismu*, č.p. Praha 1993, s. 95–177, s. 95

¹⁰ srov. *„Pokouší-li Hegel k řešení v neutuchající myšlenkové práci dialektiku obecného a zvláštního, konečného a nekonečného, pak obdivujeme tento mocný kruh, který oepíná celou šíři duchovního života a necháváji zdánlivě povstávat z čistého pohybu myšlenky:*

duálního, v Lyotardově případě právem a neredukovatelností ‚osobních příběhů‘, osobní zkušenosti.¹¹

V rovině heroických vyprávění, nahlížených v rovině kritiky ideologií, je ovšem takový subjekt dějin, hrdina velkého vyprávění, opravdu vždy v nepravu. Brechtovo „*Nešťastný národ, který potřebuje hrdiny*“, nemůže již zaznít při jiné příležitosti zněleji.

Lyotard není naivní myslitel, plně reflektuje ztrátu, kterou rezignace na subjekt dějin představuje, radostný pokřik druhořadých postmodernistů, kteří četli jeho knihu pouze jako osvobození od závaznosti těchto velkých vyprávění, je mu hluboce vzdálen, později se pokusí v Rozepři spojit přijetí postmoderní situace¹² s vypracováním tak silného etického motivu, jakým je křivda, či motivu tak absolutního, jako je motiv tragického. A ovšem tématu tak bytostně universálního, jakým jsou dějiny: „*Ale vystavování nevytváří historii? – Skutečně není znamení. Ale musí být předmětem soudu, dokonce i ve své nesrovnatelnosti. Nějaký politický program se na jeho základě vytvořit nedá. Lze však o něm podat svědectví...*“¹³

Desiluse z dějin, které jsou myšleny jako možný základ politického programu, se obrací proti dějinám vůbec. Přitom ovšem Lyotard překračuje běžné kazatele selhání moderny v tom, že ‚modernu‘ a ‚postmodernu‘ nechápe jako pouze následné, postmoderna je součástí moderny, moderna a postmoderna vystupují spíše jako dva proudy moderny. V tomto smyslu se tak Lyotard obrací ke Kantovi, aby v jeho ‚znamení pokroku‘ našel spojence proti objektivním filosofím dějin, Hegelově a Marxově. Zároveň však musí potlačovat Kantův universalistický kosmopolitismus.

V osmdesátých letech 20. století se mohla zdát oběť abstraktního pojmu lidstva jako přijatelná cena nejen za uvolnění dějin ‚národů bez historie‘

ale přece jsme silněji a osobněji dotčeni Hölderlinovým základním pocitem, který nepředstírá žádné řešení tohoto původního protikladu, ale chce ho jen básní představit a vyměřit v celé jeho hloubce.“ Ernst Cassirer, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, in: *Idee und Gestalt*, s. 388

¹¹ srov. Jiří Pechar, *O postmodernismu, smyslu umění a právu na vlastní příběh*, In: J. F. Lyotard, o.c., s. 5–11, s. 9, kde je toto ‚právo na osobní příběh‘ čteno silně očima středoevropského intelektuála formovaného životní zkušeností s totalitním režimem.

¹² Jean-Francois Lyotard, *Rozepře*, č.p. Praha 1998, srov. zvláště: „*Obrat k jazyku‘ v západní filosofii ... v souvislosti s tím úpadek universalistických diskursů (metafysické doktríny moderní doby: příběhy o pokroku, o socialismu, o hojnosti, o vědění). Omrzelost z ‚teorie‘ a žalostná ochablost, která ji doprovází (tendence k označování jako neo-, a post-). Chvilé k filosofování.*“ (s. 21)

¹³ tamtéž, s. 288

– Lyotard pro ně používá jako pars pro toto méně známý indiánský lid z pomezí Peru a Brazílie, Kašinavy –, ale hlavně za naději na „*rezistenci vůči nadvládě ekonomického žánru*“, který si již dávno přivlastnil všechna emancipační vyprávění, za otevřenost jinak bezvýchodné situace, v níž „*hrdý boj za nezávislost dává vzniknout mladým reakcionářským státům*“.¹⁴

Sama taková formulace ovšem svědčí proti Lyotardově pozici, vždyť diskurs, v němž by mělo slovo ‚reakcionářský‘ smysl, odmítl. Právě tak jako diskurs, němž by měla význam výpověď o naději na rezistenci vůči planetárně zničující a kulturně devastující převaze nadvlády ekonomického žánru. Jistě, užití slova ‚reakcionářský‘ můžeme číst v prvním plánu jako ironické, obracející se proti nadšení posledních věřících v emancipaci prostřednictvím velkých kolektivních a hrdinských (‚hrdých‘) subjektů dějin; jenže jako každá opravdová ironie je i tato soucitná, subverze pokroku ‚osvobození lidu‘ v ‚reakcionářský stát‘ není tragická jen pro tyto poslední věřící, ale i pro Lyotarda samotného.

Ano, mohl by se zde odvolat na silnější právo osobního příběhu. On, Lyotard, prožil přeci svůj příběh nadšení jednou z velkých ideologií doby; ideologií, v jejímž diskursu má své nesporné místo jak slovo ‚reakcionářský‘, tak bohatě propracovaná kritika nadvlády ekonomického žánru (propracovaná o to bohatěji, že se jedná o vlastní sebekritiku tohoto proudu politického myšlení). Prožil také tragickou zkušenost marxisty, který přijal a četl marxismus jako filosofii lidské svobody a reálného osvobození a který byl konfrontován s informacemi o krutém režimu nesvobody, jenž marxismus jako ideologie legitimizoval, prožil pokus o zachování marxismu ve vyprávění o autentickém učení a zvrhlé (zvrhnuvší se) totalitní doktríně marxismu-leninismu atd. Vyprávěje svůj osobní příběh smí jistě suverénně volit diskursy a směšovat je podle potřeby tohoto vyprávění.

Jenomže ani ztrátou víry ve velké příběhy se nezbavíme nezbytnosti – a zároveň potřeby – žít spolu s druhými, tudíž se dohadovat o způsobech tohoto žití spolu. A pak nám nezbývá než hovořit nejen o významu, který má věta o hrdých bojích za svobodu a vzniku mladých reakcionářských států pro Lyotarda, ale o významu, který má pro každého slušného obyvatele globalizovaného světa. Protože zde není možné předstírat stanovisko nezaujatého pozorovatele. Jednak člověk v tváři tvář

¹⁴ tamtéž, s. 288;

globálním problémům a globální nespravedlnosti nemůže být takovým nezaujatým pozorovatelem, nemůže prostě zastavit globus a vystoupit z něj. Ale hlavně protože nelze ignorovat globální nespravedlnosti, aniž by se přitom rezignovalo na vlastní lidskost. Neodbytně se zde dovolává platnosti nejméně ono Kantovo sdílení, vznešené, jež nás, kteří se přímo neúčastníme světodějných událostí, nás, publikum, vtahuje do hry, ať v pocitu nadšení či dnes spíše v pocitu pobouření.¹⁵

Pochopitelně, řešení není v návratu k universalismu v tradiční podobě. Cassirerovské řešení nemůže být návodem pro dnešek, ale může být inspirací. Ze všech klasických moderních filosofických systémů dovedla filosofie symbolických forem asi nejdále uvolnění subjekt-objektového vztahu, aniž by rezignovala na pevné vyjádření členů tohoto sjednocení. Nejvýrazněji se otevřela svěbytnosti individuálního, zvláštního, aniž by rezignovala na sjednocování, na obecné, na universalitu.

Cassirerova (a Cohenova) ideální jednota lidstva jakožto cíl k nekonečnému uskutečňování neruší nijak svéráz jednotlivých minulostí, nevtaňuje Kašinavu, Inuita či Tuarega do universálních světových dějin, do nichž však smí vstoupit jen tehdy, zřekne-li se svých malých dějin. Aniž by se protihodnotou za toto zřeknutí staly ty velké, universální dějiny jeho dějinami. Podobně nevylučuje svéráz zkušenosti žen či rozličných skupin, integrovaných „malým vyprávěním“. Otevírá jim světové dějiny jako příležitost účasti, sjednocení je zde přítomno jako úkol.

To nejzřetelněji vystupuje na úrovni ‚národních dějin‘, dnes až skandálně rozličných i v rámci malé a kulturně relativně jednotné oblasti západní, střední, severní a jižní Evropy (tedy oblasti, která podle Toynbeeho tvoří jeden horizont smysluplného bádání, západní společnost). Přesto či právě proto se nemohou žádné ‚národní‘ dějiny kteréhokoli evropského státu vzdát evropského horizontu. Ale ani ‚Evropa‘ – byť se stala ve výše vymezené oblasti instituční skutečností a disponuje tím nejzákladnějším předpokladem vytváření vlastních dějin, totiž vlastním rozpočtem – nemůže prostě zaplatit vznik evropských dějin, jež by se z perspektivy ‚Bruselu‘ postavily konkurenčně vedle jednotlivých ‚národních‘ dějin či

¹⁵ srov. Kant, AA VII, 86; Lyotard rozvíjí Kantovu slavnou pasáž z *Der Streit der Fakultäten* o motiv „hoře“ pojatý v psychoanalytickém smyslu jako „práci hoře“, která umožňuje smíření se ztrátou smyslu založeného v metanaraci o smyslu světových dějin. Považuji za vhodnější výraz „pobouření“ spjatý s Kantovou úvahou o současném propojování všech národů světa do tak silného společenství, že „*porušení práva na jednom místě planety Země je pocíťováno na všech ostatních*“. (Kant, AA VIII, 360)

snad nad ně. Musí místo toho iniciovat postupné vytváření otevřených dějin, ve kterých se národní dějiny budou sjednocovat.

Sjednocování jako úloha ovšem nutně vyžaduje překročení horizontu, v němž se používá stejný výraz pro můj kmen a pro lidstvo, v němž se pojem bližního plně vyčerpává ve významu „příslušník mé komunity“.¹⁶ Tedy překročení horizontu, jenž výslovně ustanovuje jazyk mnoha původních, tradičních společností („národů bez dějin“). Týž požadavek je ovšem kladen i na Evropana či občana USA. A přes dosti rozšířené přesvědčení o opaku, pro ty posledně jmenované je tento požadavek zjevně náročnější a bolestivější.¹⁷

Existuje zde ovšem nebezpečí zničení takové „malé zkušenosti“. Může být znásilněna ze strany velkých, „světodějných“ kultur či států, které ji kolonizují a vyvlastní. Donutí její „autentickou“ výpověď mluvit tak, aby stvrzovala a upevňovala nadvládu vyprávění, která jsou vlastní vel-

¹⁶ Cohenovy studie k židovství – od zkoumání pojmu bližního až k jeho poslední knize – ukazují příkladně provedení takového otevřeného vztahu silně vymezené společnosti k horizontu lidstva; vypracování, které ovšem nelze ani okamžik podezírat z nedostatku vášnivě lásky k židovskému národu. Naopak, tato láska je určující pro překročení pouze nacionálního horizontu.

¹⁷ Bolestivě ve dvou rovinách, první reprezentuje slavný Husserlův výrok, že Evropan při zdravém rozumu se nemůže chtít stát Indem. Výrok často citovaný nesmyslně, Husserl ho neformuloval z nějaké nerefektované nadutosti bílého muže, ale výslovně v rovině vývojové: evropská kultura je universalistická a otevřená pochopení ostatních kultur, zatímco tyto – z hlediska universalismu – méně rozvinuté kultury se nemohou otevřít pochopení druhých kultur jinak, než že rezignují na vlastní kulturu. Vzdát se evropanství by tedy v Husserlově pohledu znamenalo dobrovolné sebeomezení právě v té oblasti, kde nelze na omezení přistoupit. Můžeme jistě polemizovat s Husserlovou tezí o universálnější otevřenosti evropské (západní) kultury, ale nezapomínejme, že právě z takového asymetrického předpokladu vychází dnes nejrozšířenější koncept respektu k parciálním identitám. Pouze za předpokladu platnosti tohoto noblesního universalistického přesvědčení se stává nepřijatelná argumentace typu: „Proč bychom měli strpět mešitu v Brně, kolik křesťanských kostelů stojí v Saudské Arábii?“ Aby ovšem toto přesvědčení bylo noblesní, musí být zrušena jeho „evropská“ či „západní“ příslušnost, musí se stát sdíleným celosvětovým ideálem „otevřené světové společnosti“. „Evropeizace světa“ se z mocenského faktu 19. a části 20. století musí stát úkolem Evropy, úkolem přechodu od „husserlovské“ nerefektované evropocentrické universality k uskutečňující se universalitě lidství.

Méně důstojnou rovinu představuje ono pohodlné zapomínání Evropanů a Američanů na lidství druhých, jež si vytvořilo akademické alibi v metadiskursu o radikální odlišnosti „civilizací“ a masové alibi v poetice akčního filmu s „euroamerickým“ hrdinou zachraňujícím svět. Zapomínání, které se dnes opakovaně projevuje ve zprávách o počtu padlých v Iráku a Afghánistánu, vypočítávajících jen oběti na straně intervenčních armád.

ké imperiální kultuře; učiní tak ovšem ve spojení s universalismem, a to v několika jeho modalitách (racionální universalita pravdivosti vědeckého poznání, universalita lidských práv apod.). Jenomže tomuto nebezpečí nijak nezabráníme, pokud rezignujeme na universalismus. To by přeci znamenalo pouze zbavit onu ‚malou zkušenost‘ jakéhokoliv nároku, aby byla respektována. Takový nárok předpokládá jako každá norma nezbytně sdílení, spoluúčast; předpokládá společnou půdu, na níž je nárok kladen; určité, třebaš minimální sjednocení těch, kdo takový příkaz respektu k různosti a neredukovatelnosti zkušeností přijímají za svůj a také těch, kdo se ho ve prospěch své zkušenosti dovolávají, aniž by ho často byli schopni sdílet.

Nechce se mi příliš často opakovat nářek, kterým bych mohl předznamenat každou stránku této práce: Cassirerova koncepce historického poznání byla napsána z velmi originální pozice a historik filosofie neustále naráží na fakt, že tento originální hlas zazněl ve své přítomnosti jen náznakem, pouze natolik, abychom nebyl zapomenut, bohužel dobová situace přelomu třicátých a čtyřicátých let způsobila, že se nemohl stát předmětem diskuse, kterou by jinak s největší pravděpodobností vyvolal. V této ‚aktualizující pasáži‘ však musím tuto absenci dobové souvislosti přeci jen připomenout.

Originalita Cassirerovy pozice – jejíž provokativnost můžeme pouze odhadovat na pozadí textů o historickém poznání v padesátých letech – při úvahách o historii spočívala v přesvědčivě provedeném pokusu o spojení individuality historika a individuální situovanosti historika v jeho současnosti s tradicí požadavku, aby historie byla provozována jako přísná věda a s vášnivě zdůrazňovanou jednotou platnosti základního kritéria každého (jak přírodovědného, tak historického) poznání: kritéria pravdivosti.

Ve vztahu k Lyotardovi je podstatné, že Cassirerovi dovoluje jeho pozice stejně málo jako Lyotardovi, aby rezignoval na práva osobního příběhu. Zatímco ovšem Lyotard historické příběhy rozlamuje na dva momenty, na velká vyprávění o hrdinech pocházejících z polobožské rodiny velkých kolektivních individualit (lidstvo, národ, třída) a malé příběhy lidí, aby odmítl kolonizační a diktátorskou moc těch dříve jmenovaných; aby požadoval v nejlepší revoluční tradici odmítnutí a zničení příběhů těchto falešných polobohů, Cassirer pracuje na soustavném sjednocování obou momentů. V historickém vyprávění je pro něj dějinný příběh vždy příběhem osobním.

Nevylučuje sice ze hry vyprávění o dobrodružstvích útvarů ‚vyššího řádu‘, například národů. Jenomže příběhy takových subjektů nejsou příběhy osob s vlastním právem. Aby mohly být vyprávěny, musí jim propůjčit svoji osobnost historik, který sám sebe zasazuje do individuální minulosti takového národa, aby odpověděl v jeho zastoupení na otázku: Kým jsi byl, národe?. A nemůže přitom vyprávět jejich příběh jinak, než jako svůj příběh. A než na svoji morální odpovědnost.

Cassirer v tomto osobním nasazení shledává záruku vůči tomu, aby historik při vyprávění příběhu ‚svého‘ národa nepropadl ‚velkému šílenství nacionalismu‘. Historické poznání je v tomto smyslu vždy aktem sebeuvědomování se, skutečný historik se v dějinách svého národa „*ptá po minulosti, aby dostal odpověď pro přítomnost a budoucnost*“, tyto dějiny potřebují „*vzpomínat, aby dozrály pro nová rozhodnutí*“. (ECN 3, s. 15).

8.2. Etika a historie

V osmdesátých letech 20. století konfrontoval Heinz Paetzold Apelovo pojetí transformující se transcendentální filosofie a filosofie symbolických forem. Spíše než o žánr historie filosofie se zde jednalo o pokus systémově rozvinout Apelovu pozici.¹⁸ Ve filosofii symbolických forem vidí Paetzold příkladné řešení, jak dosáhnout nezbytného obohacení Apelovy ‚transcendentálně kritické perspektivy‘, ve které jde o:

„*nahrazení Kantova transcendentálního subjektu komunikativním společenstvím lidí, kteří se podílejí na procesech poznávání. To znamená dále založení subjekt – objektového vztahu v relaci intersubjektivity. Poznání znamená: Subjekty se dorozumívají přes situace ... ‚Vědomí vůbec‘, jež bylo Kantem podrženo metafysice a které garantuje objektivní platnost poznatků, musí v dnešních podmínkách filosofie být nahrazeno regulativním principem kritického vytváření konsensu.*“¹⁹

Mezi Apelovou a Cassirerovou filosofií najdeme opravdu významné podobnosti, pokud už bychom mohli vůbec hledat dědice nikoliv snad for-

¹⁸ Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie*, in *Materialien zur Neukantianismus – Diskussion*, Hg. v. H.-L. Ollig, Darmstadt 1987, (dále *Materialien*), s. 396–427; původně 1982. Paetzold vychází při své konfrontaci v první řadě z PsF na jedné a z Transformace filosofie na druhé straně (Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, 2. sv., Frankfurt am Main 1973)

¹⁹ Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie*, o.c., s. 402–403

my, ale orientace filosofického směřování filosofie symbolických forem, pak bychom se museli zaměřit právě tímto směrem, nicméně podobnost není totéž, co shoda.

Apel v řeči zakládá teoretické poznání, ale právě tak etiku. Řečeno z perspektivy Cassirerova rozvrhu transcendentální filosofie, řeč v Apelově přístupu znamená faktum, jež je nám přístupné v situacích, v aktech dorozumívání komunikativního společenství. Řeč a „komunikativní společenství“ představují původní fenomén, který nelze nijak redukovat, ale je přístupný projasňování otázkou po jeho podmínkách možnosti. Cassirerova filosofie disponuje poměrně jasnou analogií takto pojaté řeči, není to však Cassirerem zkoumaná symbolická forma řeči, ale celek symbolického vyjadřování světa, tedy kultura.²⁰

Teprve, pokud bychom srovnávali Apelovu „řeč“ a Cassirerovo „symbolické“, stává se zajímavou Apelova výhrada vůči tomu, že Cassirer počítá pouze se subjekt-objektovým vztahem, že vůbec nezahlédl zakládající funkci intersubjektivit (,Intersubjektivität–Beziehung‘). Ostatně takovou záměnu „řeči“ za „symbolické“ musíme udělat vždy, pokud se vůbec

²⁰ Srov. z tohoto užšího pohledu pojatou a kritizovanou řeč u Cassirera v Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie II*, s. 188 n. a 353 n.; na zcela analogický problém narazíme, když Paetzold ve své novější práci prohlašuje, že Cassirer v prvním díle PsF vypracoval filosofii řeči, již „svým způsobem vykonal to, co se ve filosofii 20. století nazývá „linguistic turn““ (Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York; Eine philosophische Biographie*, Darmstadt 1995, s. 59). Úvaha o Cassirerově variaci „linguistic turn“ a o „řečovém formování morálního sebevědomí“ vykazovaná interpretací jeho studie o Axelovi Hägerströmovi pochází již od Kroise (J.M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven 1987, srov. s. 156 n.). Ten ovšem již o rok později mluví v téže souvislosti o „symbolickém“ (J. M. Krois, *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Forme n*, in: UPSF, s. 15–44, 30). Nověji Birgit Recki (Birgit Recki, *Der Tod, die Moral, die Kultur*, CF 9, s. 106–129, s. 106 n.) nalezla výklad „základní vazby řečového myšlení k morálitě“ ve *Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* z roku 1932. „V řečovém výkonu objektivace vztahů světa poznává zároveň původ praktického vytváření vůle a vědomí normativity.“ Má ovšem pravdu, když zdůrazňuje, že o tom druhém není v PsF I ani slovo. V citovaném článku Cassirer provádí specifickou formu výkladu řeči jako symbolické formy, pokouší se ukázat, jaký význam má řeč pro toho, kdo vstupuje nově do světa, tedy pro dítě, event. barbara, tedy cizince po výtce (srov. s. 143); v PsF by Recki musela hledat odpovídající pasáže nikoliv v PsF I, věnovaném řeči, ale v PsF III, v kapitolách věnovaných afasii (PsF 3, 234–322). Ale i v odkazovaném textu z roku 1932 nalezne výrok, že „vědomí této správnosti, které vládne v řečových formách, je pro dospělý duchovní život jeden z nejdůležitějších příkladů smyslu normy jako takové“ (s. 141), nikoliv však výsadní pozici řeči. Cassirerův „linguistic turn“ je i z pohledu tohoto textu myslitelný pouze jako „symbolic turn“.

pokoušíme srovnávat cassirerovskou pozici s filosofií, jež si ve své tradici nese hermeneuticko-pragmatické motivy.²¹

Intersubjektivita ve skutečnosti funduje v Cassirerově filosofii každé utváření ke světu, každou symbolickou formu. Svět je vždy společný svět lidí, svět je zakládán sjednocením s druhým, přijetím příkazu jako etického imperativu. Takto pojatého primátu praktického rozumu nad teoretickým, tohoto fichtovského dědictví se – jak jsme viděli v předchozích kapitolách – Cassirer nikdy nezřekl. Teprve sebevědomí ‚Já‘ vystavší pouze v tváři tvář druhému a možné jen ve sjednocení s druhými otevírá vůbec možnost subjekt – objektového vztahu.

Regulativní princip kritického vytváření konsensu vystupuje u Apela vůči členům komunikativního společenství rovnou normativně, jako příkaz, o jehož přijetí se rozhodují, zakládá vztah praktického a teoretického rozumu a primát prvně jmenovaného. Etika se přitom reprezentuje v dynamice rozvoje od minimální etiky komunikace a argumentace k etice v universální dimenzi vztahu reálné a ideální komunikativní pospolitosti (společnosti), zatímco u Cassirera je relativně složitější vztah intersubjektivní, subjektivní a objektivní. Aktér sjednocování uvedených momentů, ‚Já‘ je zde sice východiskem analýzy, a to zároveň s jeho neredukovatelností může vytvářet dojem jeho principiální předchůdnosti, jenomže ‚Já‘ se konstituuje v jednání a jednání není možné bez vztahu k druhým. Teprve jednající ‚Já‘ si v němž si může uvědomit trojitost času, a stát se tak sebevědomým, nikoliv pouze okamžitým ‚Já‘. A vydělující se v tomto sebevědomí, jednající ‚Já‘ si uvědomuje druhé a uvědomuje si sebe sama v druhých, ve vztahu ‚Já‘ a ‚ty‘ zakládá objektivitu světa. Duchovní život, kultura, je ovšem sjednocením dimensí tří základních fenoménů a v každé z nich je vztah ‚Já‘ a ‚druhého‘, ‚Já‘ a ‚světa‘, strukturován jinak. Někdy, v první dimenzi monadického ‚Já‘, může být vztah poznání a intersubjektivní zastíněn, nemusí být zřetelně zpřítomňován.

Ale právě v historickém poznání, které bytostně náleží dimenzi druhého základního fenoménu, se teoretické a praktické provazuje neméně zřetel-

²¹ Viz předchozí poznámka; řečí se v takto vymezené filosofii, kterou nechci nazývat zúžené filosofii po ‚linguistic turn‘, rozumí vyjadřování v nejrozličnějších ‚jazycích‘; hovoří se v ní nejen o gramatice ‚výtvarného umění‘, ale také o obecné ‚gramatice moci‘ (např. Gianni Vattimo) – tedy o jakémkoliv formě lidského ‚vyjádření‘. Pokud ovšem tuto analogii mezi ‚symbolickými formami‘ a ‚řečí‘ užíváme, nesmíme nikdy pominout výhradu, že je to právě jen analogie, nikoliv rovnost. Pro Cassirera byla ‚oblast vyjádření‘ vždy oblastí inteligibilního.

ně než v Apelově pojetí. Rozdíl je ovšem v tom, že Cassirer je důsledný myslitel totality a neumí si představit nějakou minimální etiku komunikace či argumentace, etické nasazení historicky poznávajícího subjektu je vždy celkové.

Výklad systematického pojetí a rozvoj problému historického poznání v moderní době opět nelze vzájemně rozlomit, i zde musíme vycházet z Cassirerovy „fenomenologie filosofického ducha moderny“. A nikoliv náhodou musíme opět začít u Pierra Bayla.

Cassirer neváhal přirovnat Bayleův význam pro historii Galileiovu významu pro přírodovědu: „*Neboť nezakládal,“* jako první moderní myslitel, „*pravdu‘ dějin na nějaké dogmaticky dané objektivní existenci, kterou by před sebou viděl v bibli či církvi; ale obracel se k subjektivním počátkům a podmínkám této pravdy... Nic podle něj není mylnější a škodlivější než předsudek, že by historická pravda mohla či dokonce musela být přijímána jednoduše s dobrou vírou jako ražená mince. Je spíše záležitostí rozumu, aby sám vykonal tuto ražbu a v každém jednotlivém případě zkoušel stále znova a co nejbedlivěji ryzost (raženého).*“ (PA, 277)

Historický fakt tedy není daným východiskem historického poznání, ale jeho pracně nalezeným – prostřednictvím zkoumání a očisty tradice – výsledkem. Cassirer si přesně uvědomoval meze Bayleova výkonu a jednostrannost jeho kriticismu, který se rozdroboval v antikvárních kuriozitách a ve vnějším uspořádání faktů jen vedle sebe, ale přesto kladl důraz na jeho zakladatelský čin a tvrdil, že se nestal jen zakládajícím „*logikem nové historické vědy, ale také jejím etikem*“. (PA, 278)

Bayle své etické požadavky na práci historika formuluje ve vztahu k pravdivému poznání, podle Apela by byla řeč „minimální etice vědecké akribie“; ale jednalo by se o minimální etiku „vědecké akribie“, která okamžitě přesahuje k ideálnímu, kosmopolitnímu společenství, v jehož jménu musí skutečný historik přinášet riskantní oběti:

„*...Dějepisec, který plní věrně svoji ulohu se musí odprostit od ducha lichocení a odpustého přemlouvání ... musí zapomenout, že náleží jedné určité zemi, že byl vychován v jednom určitém vyznání, že jest tomu či onomu zavázán vděkem, že ti či oni jsou jeho rodiče či jeho přátelé. Historik jako takový je ... bez otce, bez matky a bez původu. Dotázán, odkud pochází, musí opáčit: Nejsem ani Francouz, ani Němec, ani Angličan, ani Španěl; jsem obyvatel světa. Nesloužím císaři ani králi Francie, nýbrž*

*výlučně pravdě; to je moje jediná královna, ji jsem přísahal věrnost.*²²

Bayleův ethos nepozbyl za tři století svůj zvuk a působivost, ovšem od počátku působil utopicky: „... velmi se mýlí, kdož požadovali, že by se pisatel dějin měl stavět jako člověk bez náboženství, vlasti, rodiny; a neuvědomovali si, že žádají nemožné věci.“²³ napsal Chladenius ani ne půl století po vydání Slovníku se zjevným ostnem proti bayleovskému postoji.²⁴

Chladeniova polemika se ovšem netýká samotného ideálu vědecké pravdivosti historického poznání, zakládané v jeho případě stejně jako u Bayla kritickou prací s prameny, racionálně kontrolovatelnými postupy, nýbrž míří vůči představě, že by perspektiva historika, jeho úhel pohledu, jeho „stanoviště“ bylo něco, co lze odstranit či neutralizovat. Perspektivismus²⁵ historického bádání je neodstranitelný, nezbyvá, než si ho přiznat, ale nesmí být záminkou ke stranickosti, jež by fakta „proti svědomí a vědění... úmyslně zatemňovala a překrucovala.“²⁶

Ve své vynikající a dnes již klasické studii ukázal Reinhart Koselleck, jak právě objev vázanosti historického poznání na stanoviště historika, na jeho perspektivu, vedl nejen k Chladeniem půvabně argumentovanému povědomí o tom, že „o jedné historii bývá více správných představ než jedna,“²⁷ tedy o ze stanoviště historika vyplývající neredukovatelné

²² citováno podle PA, s. 279, kontrolováno podle: Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Art. Usson, 5th Edition, Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht; 4 vols. in-folio, 1740 s. 486; Cassirer přechází to, co Bayle poctivě přiznává, totiž inspiraci těchto vět v Lukiánovi, protože již v jeho úvaze o psaní dějin se praví, že historik musí být, když píše své dílo, „cizincem bez vlasti, autonomní a nepoddán žádnému pánovi“.

²³ Johann Martin Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, Leipzig 1752, s. 166, 151; citováno podle Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a/M 1989, s. 186 n.

²⁴ Fakticky se Chladeniova polemika týká v první řadě Johanna Heinricha Zedlera, který převzal lukiánovsko-bayleovský postoj prakticky doslovně do svého Universálního lexikonu veškerých věd a umění.

²⁵ srov. „Tyto okolnosti naší duše, našeho těla a celé naší osoby, které působí či jsou příčinou toho, že si nějakou věc představujeme právě tak a nejinak, chceme zvát úhel pohledu (Sehe – Punkt). Jako je totiž pozice našich očí, a zvláště vzdálenost od námětu, příčinou, že dostaneme takový obraz a žádný jiný, tak u všech našich představ existuje důvod, proč poznáváme věc tak a nijak jinak: a tím je úhel pohledu na tuto věc...“ Johann Martin Chladenius: *Von Auslegung historischer Nachrichten und Bücher*, citace opět podle Kosellecka;

²⁶ Johann Martin Chladenius, *Allgemeine Geschichtswissenschaft*, o.c., s. 151;

²⁷ Johann Martin Chladenius: *Von Auslegung historischer Nachrichten und Bücher*, o.c., s. 71;

plurality historických interpretací, ale povědomí o této vázanosti vedlo k rozpoznání dějin jako vytvářených také prací historika: „*Historik historické nejen referuje, ale také vytváří.*“²⁸

8.3. *Historikova osobnost*

Stále zřetelněji tak vystupuje vědomí o osobnosti historika, bez níž by nebylo možné vytvořit historické dílo. Přitom se funkce osobnosti tvůrce nevyčerpává jen v jeho etické odpovědnosti. Ve Filosofii osvícenství věnoval Cassirer dosti místa obhajobě Voltairova historického díla, aby nakonec pointoval tuto pasáž citací nejzlomyslnější části z Voltairova dopisu Nordbergovi:

*„Ale historik má mnohé a rozličné povinnosti. Dovolte mi, abych Vám připomenul ty, jež nepostrádají určitého významu: první spočívá v tom, nepomlouvat, druhá v tom, nenudit. Zanedbání první z nich Vám mohu prominout, protože Vaše dílo bude čteno jen nemnohými. Nemohu Vám však odpuštět té druhé; neboť jsem byl nucen Vás číst.“*²⁹

To bychom neměli číst jen jako vtíp, „*tady se vyjadřuje nový stylistický ideál psaní dějin...*“ (PA, 298), dodává k tomu Cassirer; styl, který Voltaire sám bezesbýtku naplnil a ztělesnil.

To, co může v PA v roce 1932 působit jako příležitostná odbočka, se stává v rukopisu o dějinách z konce třicátých let jedním z určujících motivů. Vztah historického a uměleckého zde vystupuje s obrovskou naléhavostí, práce historika a funkce jeho osobnosti jako by přesahovaly z oblasti teoretického poznání stále výrazněji do sféry umění.

Hlavní rozdíl mezi uměním a historií nespočívá ve způsobu ztvárnění, v postupech či ve skutečnosti jednoho a neskutečnosti druhého. Rozumění minulosti v historickém díle se otevírá v symbolické reprezentaci, rekonstrukci, jež se vždy opírá o ‚dokumenty a monumenty‘, o to, co se přežilo z někdejší odplývající existence – tady teprve vyvstává první náznak dělicí linie mezi uměním a historií. Spočívá v závazku historika vykazovat každý svůj krok, každé své tvrzení, každé rozhodnutí ja-

²⁸ srov. Reinhart Koselleck, o.c. 193, Koselleck zde vidí rozvoj této myšlenky v návaznosti Chladenia, Bengela a Semlera; Cassirer zahlédnutí tohoto motivu nachází již u Bayla, ale jasné vědomí náleží opravdu spíše až tradici německých protestantských autorů druhých dvou čtvrtin 18. století;

²⁹ PA, 297 n. (Lettre a Mr. Norberg v předmluvě k novému vydání ‚Histoire de Charles XII‘ (1744); Oeuvre XXII, 12 nn.)

ko oprávněné a zdůvodněné prostřednictvím dokumentů a monumentů, prostřednictvím pramenů. Ctností, bez níž nemůže historik uspět a bez níž se promění jeho dílo v rétorickou žurnalistiku, v nejlepší případě v historický pamflet, je jeho naprostá poctivost vůči pramenům, pečlivé vyhledávání a přiznání každého svědectví, byť sebevíce nepohodlného. Oproti tomu umění nachází svoji pravdivost ve vztahu k ,historické látce' jinde.³⁰

Řeč byla ovšem o symbolické re-prezentaci. Historií se může stát jen to, co je schopno omlazení (t.j. ,re-vitalizace'), co můžeme ,omlazení' zpřítomnit v trvalé formě, ve formě historického obrazu.³¹ To, co bylo doposud ,monumentem', znamením, které umožňuje roz-vzpomínání, které se nabízí k ,*opětovnému vynesení*' na světlo přítomnosti (Wieder-Holung), to se teprve tím, že to bylo přivlastněno suverénním aktem historikovy tvorby pro přítomnost, zpřítomněno, stává historickým faktem, historickým pramenem.

Formující akt roz-vzpomínání, vytvoření omlazeného, přítomného historického obrazu je ve skutečnosti stejně osobní jako akt uměleckého díla, ba v určitém ohledu je ještě ,osobnější'.

Umění totiž může odstínit dimensi druhého základního fenoménu duchovního života, dimensi působení a jednání člověka ve sféře sociálního, dimensi nasazení sebe sama v tváří tvář druhým. Umění může – a

³⁰ Lion Feuchtwanger, autor, kterého rozhodně není možné podezírat z lehkováznému přístupu k historickému poznání, vyjádřil podle mého přesvědčení zcela přesně tuto povinnost umělce nepřijímat při své tvorbě závazky historika: „...*Při nejprísnejším zpytování svědomí mohu prohlásit, že jsem se ve svých historických románech snažil podat stejný obsah jako v těch současných. Nikdy jsem ani nepomyslel na to, že bych ztvárňoval dějiny pro ně samé, vždy jsem v kostýmu, v historickém hávu, viděl jen prostředek stylizační, prostředek, jak tím nejjednoduchším způsobem docílit iluze reality... Neumím si představit, že by skutečný romanopisec mohl vidět v historických faktech něco jiného, než prostředek, jak získat potřebný odstup.*“ Lion Feuchtwanger, *Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans*, Centum opuscula, Rudolstadt 1956, s. 508–515, s. 510; srov. též anekdotu o Anatolovi Francem a Victorieniu Sardou, v níž hájí Sardou historicky neudržitelnou smyšlenku o útekem Ludvíka XVII. z vězení v Templu: „*Výměněné dítě, dauphinův únos, ... báječný námět na román... Teze o chlapcově smrti (historicky přesvědčivě doložena – M.P.) je neudržitelná, protože je naprosto nedramatická.*“ Lion Feuchtwanger, *Desdemonin dům*, o.c., s. 246 n.

³¹ Cassirer v souvislosti se znovuoživením pojmů ,historický obraz' a ,omlazení' odkazuje ke Goethemu, Herderovi a k Rankemu. Starší tradici obou výrazů u Chladenia a Semlera zřejmě neznal; to vystupuje nápadně v jeho interpretaci Goethova pojmu obrazu (ECN 3, s. 8 nn.), kde svým způsobem znovuožahuje původní význam, který dal sousloví ,omlazené obrazy' v kontextu své práce o historické vědě Chladenius.

vlastně musí – vytvářet mosty, které překračují z dimense monadického ‚Já‘, z neohrazeného vnitřního světa individua přímo k třetí dimenzi, k dimensi díla. Vztah umělce jakožto umělce a druhých lidí by v jistém smyslu měl být vždy výsostně zprostředkován jeho dílem.

Historik ovšem takto svoji osobnost od díla oddělit nemůže. Již pro historickou situovanost vlastního ‚stanoviště‘, vlastního úhlu pohledu, ze kterého vychází jeho perspektiva.

V Cassirerově interpretaci re-produkce uměleckého díla k nám vždy při sebeinvenčnejším provedení Deváté symfonie *„mluví ještě sám Beethoven“*. (ECN 3, 17)³²

S něčím podobným se v díle historika nesetkáme. V Rankeho *Großen Mächte*, abychom se vrátili ke Cassirerově příkladu, k nám nikdy nemluví sám Richelieu, vždy jen Ranke, který vytváří v teleologické souvislosti celku pojednávané doby obraz kardinála Richelieu, nemyslitelný

³² Tato myšlenka může – v porovnání s dnešním převažujícím postojem k interpretaci hudebního či dramatického díla, kdy se Beethovenova Devátá či Shakespearův Hamlet často zdají jen záminkou k autonomnímu vyjádření ‚interpreta‘ – působit staromódně, nicméně z hlediska našeho tématu má značný význam. Přínejmenším hudba musí být interpretována, aby byla přítomna jako umělecké dílo. Platí to ovšem – s různou mírou intenzity a evidence – vlastně o všech druzích umění, téměř každé umělecké dílo musí být po určité době, jakmile přestane být ‚současným uměním‘, symbolicky rekonstruováno, zpřítomněno (překladem, výkladem nesrozumitelných míst, fyzickým restaurováním, jež – přes subjektivní přesvědčení části restaurátorů, že opravdu restaurují původní stav –, vždy představuje interpretaci atd., kontextem vystavení a publikace atd.). Pomník kovu trvalejší si básník vždy staví jen na tak dlouho, dokud bude existovat alespoň jeden barbar, který bude nejen číst, ale také vykládat jeho verše.

Ale ani v případech, kdy interpret hudby usiluje o rekonstrukci dobové interpretace, kdy využívá ‚dobové‘ nástroje, často vytvořené pouze podle písemné dokumentace a ikonografických svědectví, kdy se hraje v dobových sálech a kdy samotná hudební skladba byla třeba zpřístupněna jen díky náročné archivní práci, jež vynesla z šera zapomnění neznámou partituru, ani tehdy nedochází k historické ‚rekonstrukci‘ skladby. Interpret Deváté symfonie ani při sebepietnějším provedení skladby neposkytuje porozumění Beethovenovi ‚jako ideji‘, nevtažuje Beethovena do určité teleologické souvislosti a skladatel se mu neodmýká teprve v retrospektivě celku této souvislosti – tedy v jediném způsobu, kterým historik podle Cassirera může uchopit individuum (včetně individuality uměleckého díla). (viz ECN 3, 108 n.). Interpret odemyká svým uměleckým činem Beethovenovu skladbu přímo své době, nechává vždy skrze sebe promlouvat ‚samotného Beethovena‘, nikoliv jeho obraz. Paradoxně právě to opravňuje uměleckého interpreta k násilí na interpretovaném, k tomu, aby si přivlastnil interpretované v míře, která by v historické interpretaci byla nepřijatelná. Ctností umělecké interpretace není historická věrnost, ta může být leda účinným nástrojem vyjádření, ale ‚re-prezentace‘ uměleckého díla jakožto umění.

jinak, než jako moment celku události, jen v konkrétní souvislosti ‚richelieuovské Francie‘, představí nám ‚Richelieu jako ideu‘ (srov. ECN 3, 106 nn.).

Tento obraz je tvořen podle jasných kritérií pravdivosti: „... *kritické studium pravých pramenů, nestranné pojetí, objektivní prezentace; – cílem je zpřítomnění plné pravdy.*“³³

Aby této pravdy dosáhl, aby „*prostě ukázal, jak to vlastně bylo*“, chtěl by Ranke co nejvíce potlačit svoji osobnost: „*Přál bych si svoji osobnost jaksi anulovat a nechat mluvit jen věci, nechat vyjevit mocné síly.*“³⁴

Cassirer sice chápe, z čeho tato Rankova touha pramení, ale podobné úsilí odmítá jako od počátku mylné. Ani samotnou oblast kritického studia pravých pramenů, nelze přeci myslet jako pouze ‚objektivní‘, bez ‚subjektivity‘, bez ‚osobnosti‘ historika.

Neodmyslitelná funkce této ‚subjektivity‘ se osvědčuje ve způsobu tázání; a toto tázání určuje, nejen to, co je hledáno, ale také to, co bude nalezeno, resp. co vůbec může být nalezeno. V tom ostatně není valný rozdíl mezi prací historika a bádáním v přírodních vědách.

Velikost historika spočívá v novosti jeho otázek, v jeho způsobu tázání. „*Jen čistá subjektivita otázky vyvolává (hervorlockt) objektivitu odpovědi.*“³⁵

Cassirer při úvahách o významu historikovi osobnosti naráží opakovaně na Kantovo pojetí génia. Ten svým dílem klade zákony, jež jsou až od vytvoření tohoto díla určeny jako nutné: „*Génius je vrozená duševní vloha (ingenium), kterou dává příroda umění pravidlo.*“³⁶ Kant ovšem argumentovaně omezuje v následujícím § 47 Kritiky soudnosti užití pojmu génia výhradně na oblast umění, odmítá toto označení v souvislosti s autorem výjimečného vědeckého objevu či díla, jako konkrétní příklad uvádí protismyslnost označení Newtona jako génia.

Cassirer se ovšem v souvislosti s historickým poznáním nedokáže a nechce obejít bez pojmu génia právě v onom Kantově smyslu, tedy ve smyslu génia – tvůrce díla, jež dává pravidla sám ze sebe. Každý velký

³³ Leopold von Ranke, *Einleitung zu den Analekten der Englischen Geschichte*. Sämtliche Werke, Bd. 21, Leipzig 1879³, s. 114

³⁴ Leopold von Ranke, *Englische Geschichte vornehmlich im siebzehnten Jahrhundert*, Bd. 2., in Sämtliche Werke, Bd. 15, 5. Buch, Vorrede, s. 103; citováno podle ECN 3, s. 315

³⁵ ECN 3, s. 117, k tomu srov.: „*„Otázka“ je sonda, kterou „Já“ vrhá, aby změřilo hloubku minulosti – ale odpověď smí být formulována vždy jen od samotného „předmětu“, podle příkazu historické „pravdy“.*“ (tamtéž)

³⁶ Immanuel Kant, *Kritika soudnosti*, č.p. Praha 1975, § 46, s. 125

historik objevuje dějiny, které do vzniku jeho díla nebyly, které se stávají platné teprve jeho jedinečným výkonem.³⁷ Mohou být sice zrušeny novým výkladem, ale toto ‚zrušení‘ má opět, jako u Cassirera obvykle, hegelovský rozměr.

Existuje přeci Richelieu Leopolda von Ranke a vedle něj existuje neméně výrazný a originální Richelieu Jacoba Burckhardta, existují desítky historických obrazů Caesara. A přestože kupříkladu Caesarův obraz vytvořený Theodorem Mommsenem podrobil Eduard Meyer podle Cassirera dobře argumentované a zcela přesvědčivé kritice, zůstal Mommsenův obraz Caesara nepominutelný pro kohokoliv, kdo se kdy bude vážně vyrovnávat s historií Říma.³⁸

Ranke zdůrazňoval, že pravda může být vždy jen jedna. V tomto tvrzení u něj zřetelně zaznívala výhrada proti perspektivismu historického poznání. Cassirer s jeho tvrzením souhlasí, nicméně věc – z Rankova úhlu pohledu naprosto paradoxně – převrací. Pravda je jedna, ale je historikovi přístupná pouze jako sdílený úkol.

To, co je historikovo vlastní, co náleží jeho subjektivitě, je – jak už bylo řečeno – jeho způsob tázání. Kupříkladu Mommsen, když koncipoval svoje římské dějiny, odhalil pro historii antiky celé nové kategorie otázek, celý nový svět právních a sociálních témat; Fustel de Coulanges objevil pro bádání o antice význam mýtu a náboženství jako struktury, jako celku prostupujícího a určujícího celý život antického občana polis, objevil v něm úhel pohledu, z něhož mohl přehlédnout celek tohoto života – oba tak tímto novým způsobem tázání udělali rozhodný krok k nové formě dějin antiky.

Ale originalita, hloubka a zaměřenost otázek nikoho z nich neopravňovala, aby dogmaticky anticipovali odpovědi. Pravda historického poznání se jim poskytovala jen pokud a protože *„dodržovali naprostou otevřenost a nevinost vůči ‚dokumentaristické‘ fakticitě.“*³⁹

A v této otevřenosti se musí u každé, sebemenší jednotlivosti, jenž by snad protirečila celkovému obrazu rozvrženému historikem, *„prodlévat*

³⁷ Cassirer se nakonec rozhodl pro širší použití pojmu ‚géníus‘, resp. výkonu oné funkce ‚zakládání pravidel z vlastního díla‘ a zdůraznil význam originálního, svobodně zakončitost kladoucího aktu ve všech sférách kultury. srov. EoM, s. 227

³⁸ srov. ECN 3, s. 56; též EoM, s. 180 n., odkazovaná polemika Eduarda Meyera s pojetím Caesara v Mommsenových Římských dějinách in: Eduard Meyer, *Caesars Monarchie und das Principat des Pompejus. Innere Geschichte Roms von 66 bis 44 v. Chr.*, Stuttgart und Berlin 1918

³⁹ ECN 3, s.118, srov. ECN 3, s. 181 nn.

s obzvláštní láskou a starostlivostí“, každou takovou protirečící jednotlivost musí historik přijímat jako příležitost ke kritické inovaci své teorie.

Historik nesmí „*nikdy svůj ‚obraz‘ dějin předpokládat jako hotový, nýbrž jako stále se vytvářející (otevřený každému novému dokumentu). V této otevřenosti pro odpověď, nikoliv v anulování jeho osobnosti ... spočívá jeho láska k pravdě, jeho ‚objektivita‘*“.⁴⁰

V takovém pojetí pravdivosti historického poznání se opět plně navrací motiv etického rozměru, který je v tomto poznání integrován a který v něm vystupuje mnohem zřetelněji než v poznání přírodovědném. Zde také vidíme nejužší analogii, největší přiblížení se s apelovskou dimensí minimální etiky argumentace a komunikace, jakého jsou obě filosofie schopny.

⁴⁰ ECN 3, s. 118 n., srov. tamtéž: „*Dějiny zkamení při pohledu na Medúsinu tvář nějakého systému hotových, uzavřených dogmat (‚katolické dějiny‘) ... ‚Dějiny‘ jsou výsledkem vzájemného formování subjektem a objektem – ani jeden ale nelze myslet jako něco ztuhlého, pevného, daného – nýbrž oba se v sobě navzájem hledají a nacházejí – ve stále pohyblivosti a tvárnosti.*“

Sousloví „*láska k pravdě*“ na místě, kde bychom čekali spíše slovo „pravdivost“, je zjevně odkaz ke Goethemu: „*To první a poslední, co se žádá po géniovi, je láska k pravdě.*“ Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hrsg. von Max Hecker. Weimar 1907, 382, s. 73, Cassirer tuto maximu odkazuje opakovaně v souvislosti s Rankem, srov. ECN 3, s. 134, EP IV, s. 271

Závěr

Cassirer nikdy nenapsal žádnou filosofii dějin, alespoň pokud mluvíme o tom, co by mohla považovat za svůj předmět kdysi zajímavá a dnes sice ještě místy provozovaná, ale již nudná kritika filosofie dějin jako prerokvizity totalitních ideologií. Byl ovšem příliš dědicem klasického německého humanismu, aby pro něj dějiny nebyly také světovými dějinami, a to dějinami ‚uskutečňování se svobody‘.

V tomto smyslu je filosofie symbolických forem jako každá filosofie totality lidské kultury (lidského ducha) zároveň filosofií dějin. A tyto dějiny jsou ovšem nutně dějinami lidstva a světa. Dějinami světa nikoliv ovšem ve smyslu dějin globálních, ale jsou to dějiny člověka jakožto bytosti utvářející si ve společenství s druhými svět, toto jediné prostředí pro důstojný, a tedy lidský život, které má k dispozici. ‚Animal symbolicus‘ je vždy nutně také ‚animal historicus‘.

Vypracovat na půdě novokantovské transcendentální filosofie filosofický systém, který by byl schopen přijmout dějinnost jako jeden z centrálních momentů, nebylo snadné. Cassirer se sice mohl opírat o Cohenovo ‚zhistoričtění apriori‘, ale to se ve skutečnosti netýkalo vlastní dimenze dějinného, pouze zkoumalo ony stále platné pravdy jako vynalezené v čase a v čase rozvíjené.¹

Nejdůležitější motiv poskytl Cohen svému žákovi způsobem, kterým vykládal ‚historický čas‘ a budoucnost jako orientující dimensi historic-

¹ Ono ‚pouze‘ zde není příliš na místě. Jak nezvyklé a odvážné bylo v Cohenově době uvažovat o ‚historičnosti‘ apriori, to ukazuje způsob, kterým proti věčným pravdám argumentuje Martin Heidegger, jehož výklad zůstává v tomto bodě zřetelně pod úrovní toho, jak byla dějinnost pravdivého rozvinuta u Cohena či v Cassirerových raných spisech. srov. (DD, 227) a Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, o.c., s. 227

kého, etického a kulturního jednání. Ovšem jakkoliv Cohen nikdy neobětoval svému hlubokému náboženskému přesvědčení svoji filosofii, spíše naopak napínal ve své interpretaci náboženství až na samotnou mez únosnosti, aby je učinil náboženstvím rozumu, přesto byla Cassirerovi uzavřena možnost pouhé recepce Cohenova výkonu, pokud by nechtěl – a to nemohl – převzít i Cohenův pojem boha.

Podobně nemohl přetěžovat ani inspiraci, kterou mu poskytl vynikající výkon Wilhelma Windelbanda. Ten sice lidskou kulturu jednoznačně uchopil jako to, co vzniká a zaniká v dějinách, těžiště ale pro něj spočívalo ve vzniklých, a tedy do své doby zcela vevázaných výtvorech této kultury, zatímco Cassirer byl přesvědčen, že musí uchovat otevřenost kultury budoucnosti.

Dimenze historického času, 'času dějin a kultury', jak byla vypracovaná ze svěbytné analýzy fenoménu času 'Já', tak představuje originální rozvinutí transcendentální filosofie a zároveň určující motiv, z něhož Cassirer rozvíjí své pojetí dějinnosti člověka. Pochopitelně vyhraňoval toto své pojetí vůči dobově nejvýznamnějšímu filosofickému výkonu nad tímto tématem, vůči pojetí vyjádřenému v Heideggerově 'Sein und Zeit'.

Zde také formuluje nejrazantněji vlastní pojetí dějinnosti: „... *nejen ‚Dasein‘, ale i smysl – idea – je originálně dějinná ... ‚Nekonečný čas‘ je pro Heideggera pouhá fikce... pro nás to není prostě fyzikální čas, ale specifický čas lidstva, – změna subjektu časovosti – tento čas ‚humanity‘ nevychází nijak z ‚se‘ (Man).*“ (ECN 1, 222)

Jakkoliv je jemná architektura filosofie symbolických forem vynikajícím způsobem skloubena a přesvědčivě založena, jakkoliv je zároveň neobyčejně tvárná a otevřená, přece právě tento odkaz k času 'humanity' působí na filosofické publikum dosti nepřesvědčivě. Kultura, vzdělání, humanita ztratily příliš mnoho ze svých půvabů v katastrofě 1. světové války, a v následující krizi se nezdály vhodnými průvodci v absurditě doby. Působily zjevně dojmem laciného a falešného optimismu, a v mnoha dobových podáních nejen působily.

Ovšem Cassirerova filosofie symbolických forem byla sice filosofií humanity, filosofií soustavného osvobození se člověka, soustavného uskutečňování svobody, ale přesto to nebyla filosofie historického optimismu.

Lidská kultura není v pojetí filosofie symbolických forem nic zajištěného, naopak, je neustále ohrožena krizí, paradoxně čím více nabízí, tím více pokouší k lidem k tomu, aby ji odmítaly.

Zajištěný a blahobytný stav dosáhl člověk jen díky rozvoji kultury,

díky vzdělání, institucím a technice. Jenže tento blahobytný stav vyžaduje stále více odhodlání k tomu, abychom hájili něco, co se zdá být zcela samozřejmé a nijak neohrožované, abychom hájili kulturu a svobodu. Kultura je ve své rozvinuté, komplexní formě ohrožena odcizením, pokud nevynakládáme soustavné úsilí, aby byla přístupná všem a aby si všichni uvědomovali, že není něčím, co proti nim stojí jako masa mrtvých poznatků a dovedností určených k povinnému osvojení.²

A svoboda je vykupována přijetím mravní odpovědnosti, nepřehledností a nezbytností se stále rozhodovat sám za sebe. A z těchto obtěžujících okolností svobody plyne pokušení přenechat podobné starosti vůdcům a hnutím se zaručenými recepty.

Lidskost člověka, lidskou důstojnost a hodnotu, lze filosoficky uchopit, právě tak dokáže filosofie vykázat, že uskutečňování ideálu lidskosti je určení člověka jako rozumné a svobodné bytosti. Filosofie však nezaručí, že se člověk svého určení nevzdá, že se na nekonečné cestě uskutečňování svobody neztratí a nevrátí se zpět do jednoduchého a přehledného světa mýtické blízkosti, v dnešní době ovšem zprostředkovávané technologicky vybroušenou produkcí politických mýtů.

A filosofie by ani nic takového neměla chtít zaručovat, protože pak by člověka zbavovala části jeho svobody, stal by se jen loutkou v dramatu ‚osvobození lidstva‘, loutkou vedenou absolutní ideou, či zákonitostí historického vývoje.

Historie se v této situaci stává určujícím polem, na kterém musí koncept filosofie symbolických forem osvědčit svoji nosnost. Jak vyložit dějiny jako světové dějiny lidstva a zároveň zachovat neredukovatelnost každé události, každého lidského jednání?

Vyjádření pojetí historie, které přesně odpovídá této nezajištěnosti, jež se ale nechce vzdát smyslu a universality, našel Cassirer u Jakoba Burckhardta:

„Rozpomínání se na to, co zažil v rozličných pozemských dobách, musí duch proměnit ve své vlastnictví. Co bylo radostí a žalostí, to se nyní musí stát poznáním... Naše kontemplace není ale jen právem a povinností,

² Srov. výše pasáž o Cassirerově diskusi se Simmelovou ‚tragédií kultury‘ s. 109. O Cassirerově bytostném přesvědčení, že nicméně lze přístup k této složité, komplexní kultuře otevřít každému, že lze každému umožnit, aby v již nejzákladnějších formách vyjadřování nacházel sjednocení sebe a ‚objektivní kultury‘, svědčí nejlépe podivuhodně vysoký úkol, který klade vzdělání a vzdělávání (Bildung und Erziehung) v přednášce o Goetheho ideji vzdělání a výchovy (srov. GL 123–165)

*nýbrž zároveň vyšší potřebou; je naší svobodou uprostřed vědomí obrovské vázanosti a proudu nutnosti.*³

Svoboda vyvstávající z odstupu v symbolické rekonstrukci a re-prezentaci je ovšem pro Cassirera obecnou funkcí lidské kultury. To, co má pro něj právě v oblasti historického poznání takový význam, je ono Burckhardtovo ‚uprostřed‘.

Práce historika je přece podle Cassirera boj, boj o zachování vlastního mínění, ale proto vždycky také boj o zachování obrazů roz-vzpomínání, jichž jsem se zmocnil, jež jsem zabral pro toto své mínění. A také boj o uznání, *„jen naše vlastní ‚zralost‘ nám umožňuje, abychom vlastnili minulost.“* (ECN 3, 102)

Kontemplace zůstává sice nadále zřením, ale nezaujatost, jež v klasickém pojetí k tomuto zření patří, je nahrazována určitou formou účasti. Účasti, která jako jediná dává prostřednictvím nasazení ‚Já‘ šanci odemknout historický čas jako jednotu zpřítomněného roz-vzpomínání a zpřítomněného očekávání, ale také účasti, která nám umožňuje, abychom pouhou zaujatost v zájmech okamžiku přetvářeli v obrazy, abychom vytvářeli svět forem, svět díla, v němž jedině můžeme dosáhnout završení kontemplace, zření vyjádřeného v obrazech, v dílech.

A jen svět vytěžený z pobývání ‚uprostřed vázanosti a proudu nutnosti‘ takovouto činnou kontemplací, jen tento inteligibilní svět se může stát světem uskutečňované humanity, společným světem všech lidí.

³ Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliche Studium*, ed. Jacob Oeri, München 1978, 6 a 7; srov. (EoM, 206)

Historie bádání a prameny

Etapy bádání

Na počátku cassirerovského bádání je vynikající Schilppův sborník. Byl připravován ještě za Cassirerova života pro The Library of Living Philosophers. P. A. Schilpp v předmluvě k německému vydání píše, že se původně po filosofově náhlé smrti diskutovalo, zda se projekt vůbec dokončí, zda to má smysl, jestliže tam bude chybět Cassirerův autobiografický text a jeho diskuse s oponenty. Ale přes tuto přetrženou souvislost je zřejmé, jak byl okruh přispěvatelů sborníku promísen Cassirerovými žáky, kolegy a soupevníky.

Při četbě příspěvků Fritze Kaufmanna, Carla H. Hamburga či Susanne K. Langerové živě cítíme, jak blízko mělo tehdejší společenství na Yale k vytvoření ‚cassirerovské‘ školy. Pochopitelně, takto vzniklým textům chybí ještě historický odstup, mnohé z nich však zůstaly dodnes vynikajícím úvodem do určité oblasti Cassirerova díla. A například Kaufmannův příspěvek o vztahu Cassirera k fenomenologii je dodnes nesporně nejlepším dostupným textem na toto téma.

Vybroušený text někdejšího Cassirerova spolužáka z Marburgu, Dimitrije Gawronského, má přes určitý autorův hagiografický sklon hodnotu biografického pramene prvního řádu, který spolu se memoáry Toni Cassirerové představuje dodnes určující zdroj, z něhož vychází v biografických údajích veškeré cassirerovské bádání.

Následující čtvrtstoletí bylo v oblasti poznání Cassirerova díla dosti chudé. Níže zmiňuji článek Nathana Rotenstreicha, který se svojí úrovní vymyká dobovému standardu, rozhodně by ze stejných důvodů měla být zmíněna Hamburgova cassirerovská monografie,¹ jejíž hlavní myšlenky

¹ Carl H. Hamburg, *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, The

ale byly již předznamenány ve Schilppově sborníku, počátkem šedesátých let vydal C. H. Hamburg materiály k davoské disputaci. Zároveň se Cassirer ale vytrácí z živé souvislosti filosofické produkce, pevné místo si zachovává jen EP I-III a PA, které se dobře hodí ke studijním účelům a stávají se víceméně respektovanými „Standardwerken“.

V roce 1967 věnoval Jürgen Habermas v *Zur Logik der Sozialwissenschaften* několik stránek Cassirerovu pojetí dualismu přírodních a duchovních věd. Text nebývá v cassirerovské literatuře odkazován, nicméně přesto je v určitém ohledu mimořádně zajímavý. Habermas vychází z PsF a z LK. S pozornými očima autora usilujícího o vytvoření určité „logiky sociálních věd“ postřehl Habermas přesně nejproblematictější motivy konstrukce PsF. Pointuje svůj text pasáží: *„Výpovědi nomologických věd nemohou vlastně potvrdit svůj specifický nárok na platnost, protože vědecká řeč, v níž jsou formulovány, stojí v principu s řečí mýtů a pohádek na stejném stupni. Platnost vědeckých výpovědí by se mohla legitimovat jen tím, že by Cassirer obětoval stejnou originalitu symbolických systémů ve prospěch dějin vývoje transcendentálního vědomí.“*² Jinými slovy, že by se filosofie symbolických forem stala fenomenologií ducha.

Přes nepřesnosti, které vyplývají ze zběžného čtení, míří Habermas přesně, Cassirer sice nemá problém s nerozlišeností řeči mýtu a vědy, na to mu stačí jeho propracovaná kategorie modality, ale pokud má udržet totalitu lidské kultury, musí se vypořádat s problémem rozvoje, byť třeba v ideální rovině. Co je pro nás v této chvíli důležité, je fakt, že Habermas se pokouší číst Cassirera se zájmem, hledá v něm prvek filosofické tradice, o který by se mohl opřít ve svých vlastních sporech, a problémy, které si filosofie symbolických forem postavila, vnímá v dosti jasném obrysu. Ale přes tuto otevřenost právě jen v obrysu, Habermasovo a stejně tak o několik let pozdější Apelova čtení Cassirera ukazuje, jak už v této době nebyl Cassirerův filosofický výkon přístupný bez nějakého aktu znovuoživení, bez historicko-filosofické interpretace či bez silné renesance.

Oboje poskytla osmdesátá léta dvacátého století. V návaznosti na transcendentální filosofii a na její novokantovské vyjádření se začínalo hledat jedno z východisek z „krize filosofie“, náhle se objevuje či spíše projevuje

Hague 1956

² Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a/Main 1970, s. 81

plejáda vynikajících interpretů. Určitou roli přitom sehrála i méně ořešená novokantovská tradice v neněmeckých zemích a samozřejmě nárok cassirerovských badatelů vzešlých z této tradice, aby byla propracována v Německu de facto zapomenutá vazba k novokantovství.

Habermas se ke Cassirerovi vrátil s téměř třicetiletým odstupem, když přednesl v polovině devadesátých let o Cassirerovi přednášku na Hamburské universitě.³ Ta svědčí o zaujatém čtení a náleží k nejzajímavějším textům o Cassirerově filosofii. vůbec. Zároveň rozdíl mezi Habermasovým přístupem z roku 1967 a roku 1995 ukazuje propast, kterou musela cassirerovská renesance v osmdesátých letech překlenout.

V roce 1988 vychází sborník, který bychom mohli postavit jako určitou protiváhu onomu Schlippovu.⁴ Charakteristické je silné zastoupení italských autorů (Poma, Kajon, Ferrari) a autorů švýcarských (Braun, Fetz, Holzhey). Zvláštní zmínku zaslouží John M. Krois, po D. P. Verem obnovitel yalské tradice cassirerovského bádání.

V tomto sborníku jednoznačně převažují historicko-filosofické příspěvky, otevírá se tu směr, kterým se jako jedním z hlavních bude ubírat cassirerovské bádání devadesátých let, totiž speciální práce věnované vztahu Cassirera a určitého myslitele či skupiny myslitelů.

V devadesátých letech nalezlo cassirerovské bádání velmi solidní instituční zázemí v Berlíně a vzápětí v Hamburku. Rozvíjí se monumentální ediční činnost, vycházejí Cassirerovy sebrané spisy (25 svazků) a texty z pozůstalosti (původně rozvrženo na dvacet svazků). Začínají se objevovat studie opírající se o nově vyhledávané a shromažďované historické prameny nefilosofického charakteru. Vynikající sběr dokumentu k ‚davoské disputaci‘ provedl již v osmdesátých letech Karlfried Gründer, přínosnost podobného postupu ukázal nedávno ve věcně historickém textu J. M. Krois.

Historické poznání – prameny

V roce 1936 vyšel k příležitosti šedesátých narozenin Ernsta Cassirera sborník ‚*Filosofie a historie*‘. Jeho editoři zdůraznili v předmluvě nená-

³ Jürgen Habermas, *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung*, in: týž, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt a/Main 1997, s. 9–40

⁴ *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hg. von Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a/Main 1988 (UPsF);

hodnost volby tématu: „*Filosofie a historie jsou dvě hlavní činnosti, jímž profesor Cassirer zasvětil svůj život.*“⁵ Přesto vydal za svého života jediný text, ve kterém se výslovně zabýval historií z pohledu své systematické filosofie, filosofie symbolických forem: v Eseji o člověku z roku 1944 (EoM) je kapitola věnovaná tomuto tématu. V širším kontextu můžeme za texty tematizující problém historie považovat ještě LK (1942), krátký text Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie z roku 1939 a studii o Axelovi Hägerströmovi z téhož roku, v její páté kapitole Cassirer podává dosti svébytnou tématickou variaci LK.

Cassirerovy knihy ovšem poskytují další bohatý materiál, který částečně náleží bezprostředně do okruhu našeho tématu, částečně nám toto pojetí osvětluje zprostředkovaně. K té první skupině přísluší kupříkladu pasáž v PsF III, ve které provádí Cassirer originální fenomenologické zkoumání historického času. K té druhé náležejí Cassirerovy texty věnované dějinám filosofie či kultury, výjimečně texty zpracovávající systematickou filosofii z období před filosofií symbolických forem. Poslední jmenovaný případ představuje kritika Heinricha Rickerta v deváté kapitole Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910).

Jako reakci na nacionalismus německého vzdělaného měšťanstva za 1. světové války napsal Cassirer své pojetí moderních duchovních dějin Německa a zvláště ustanovování ideje státu a národa v německém prostředí: Freiheit und Form (1916) a navazující Idee und Gestalt (1921). V těchto studiích ovšem zkoumal u řady myslitelů klasického období motivy pojetí dějin a filosofie dějin. Zvláště pro Cassirerovu interpretaci filosofie u Immanuela Kanta a Hegela se proto musíme opírat o tyto práce, dále o druhý a třetí díl Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit (EP II, 1911, EP III, 1921) a o Kants Leben und Lehre (KL 1918).

Může jistě vyvstat otázka, nakolik je korektní využívat texty z druhého desetiletí 20. století při interpretaci textů vzniklých vesměs kolem přelomu třicátých a čtyřicátých let. Naštěstí můžeme téměř vždy vykázat buď setrvalost postoje k té či oné osobnosti či tématu, anebo, a to ovšem častěji, kontinuální vývoj Cassirerových interpretací a jeho posto-

⁵ Původně: *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, ed. by Raymond Klibansky a. Herbert James Paton, Oxford 1936; citováno podle vydání *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, ed. by Raymond Klibansky a. H. J. Paton, New York, Evaston, London 1963, s. VII

jů k jednotlivým osobnostem německé klasiky, takový vývoj lze přitom dosti dobře dokumentovat, protože v této oblasti – jako snad jedině v celé své tvorbě – Cassirer poměrně běžně odkazoval své starší práce, a dokonce i v některých případech sám komentoval své případné názorové posuny. Tyto souvislosti můžeme sledovat až k posledním vydaným textům, ke korekturám v době smrti dokončeného Mýtu státu (MS 1946) a zvláště k textu přednášky *Structuralism in modern linguistics* (1945), ve které Cassirer opakuje a stvrzuje některá svā stanoviska, jejichž vývoj ve třicátých a čtyřicátých letech byl předmětem diskuse v cassirerovském bādání. To se týká například pojmů ‚duch‘ a ‚duchovní vědy‘. Jednotlivé motivy kontinuity referovaného vývoje jsou podrobněji dokumentovány v příslušných pasážích předkládané práce.

V úvodu k *Filosofii osvícenství* (PA 1932) Cassirer vyjmenovává včetně této knihy určitý okruh svých prací (*Individuum und Kosmos in der Philosophie Renaissance* 1927 a *Die platonische Renaissance in England* 1932) jako součást komplexu prací na ‚fenomenologii filosofického ducha‘. Součástí této fenomenologie je ovšem zkoumání témat týkajících se typicky novověkého tématu, filosofie dějin a konstituce historického poznání jako svébytné oblasti teoretického, vědeckého poznání.

Pátou kapitolu PA, ‚Dobytí historického světa‘, napsal Cassirer jako řetězec nerozsáhlých medailonů jednotlivých myslitelů, ve kterém tyto osobnosti vystupují jako zosobnění určitého momentu rozvoje historické vědy. Dějinně filosofický či dějinně ideový zájem se v tomto pojetí velmi šťastně prolíná se zájmem systematickým. Cassirer ovšem v těchto pasážích PA odhlédl od německého osvícenství, ale tuto mezeru doplňují již zmíněné texty z válečných let (*Freiheit u. Form, Idee u. Gestalt, KL*) a také dílem samostatné studie z meziválečného období.

Na tento řetězec časově dosti přesně navazuje další, z hlediska našeho tématu ještě významnější. Počínaje Herderem jako zlomovou postavou, svazuje tento druhý řetěz medailonů v tu pevnější, tu volnější souvislosti velké historiky 19. století. Tento pro Cassirerovo pojetí historie neobyčejně významný text tvoří závěrečnou knihu čtvrtého dílu EP.

EP IV nebývá obvykle považován za dílo z pozůstalosti. V předmluvě k vydání anglického překladu – poslední díl *Erkenntnisproblem* byl v tomto překladu dostupný v roce 1950, první německé vydání je až z roku 1957 – píše editor a spolupřekladatel Charles W. Hendel, že text knihy byl zcela připraven k vydání před květnem 1941, uvádí dokonce, že v rukopise byl vyznačen časový údaj: ‚Od 9. července do 26. listopadu

1940.“ Také Toni Cassirerová uvádí v knize o svém manželovi listopad tohoto roku. Z toho bychom mohli usuzovat, že EP IV nebylo v letech 1940–1946 vydáno jen v důsledku vnějších okolností. Ostatně pro to by svědčilo i Cassirerovo úsilí z let 1944 a 1945, kdy při jednání s americkými nakladateli podmiňoval vydání anglického překladu EP IV předchozím vydáním německého originálu.

V květnu 1941 odcestoval Cassirer ze Švédska, aby nastoupil jako hostující profesor na Yale. Připravený rukopis EP IV. zanechal podobně jako značnou část svých písemností v Göterborgu. Nechtěl podle Hendela v situaci válkou ohrožené lodní přepravy riskovat ztrátu rukopisů. Text čtvrtého dílu EP přivezla do USA po své návštěvě ve Švédsku v roce 1946 Toni Cassirerová.⁶

Pokud je mi známo, tvrzení o tom, že rukopis čtvrtého dílu EP byl zcela dopracován a připraven k tisku, nebylo nikdy bráno v pochybnost. Vydavatelé současného hamburského vydání Cassirerova díla zařadili proto EP IV mezi vydaná díla, nikoliv k dílům z pozůstalosti. Po zpřístupnění přípravných textů v ENC 3 se ovšem nelze ubránit určitému stínu pochybnosti.

Cassirer v podtitulu vymezuje časový záběr knihy, *„od Hegelovy smrti do současnosti. 1832–1932“*. Ve skutečnosti ovšem text končí, po stylistické stránce dosti náhle, na přelomu 19. a 20. století. Chybějí v něm osobnosti, směry a motivy, kterými se podle svědectví textů z pozůstalosti zabýval poměrně intenzivně, např. Max Weber a význam jeho pojmu „ideálního typu“ pro historické poznání, či téma historického materialismu. Rukopis EP IV je pravděpodobně ztracen,⁷ takže na otázku, jak dalece byl opravdu dokončen, zřejmě nenajdeme spolehlivou odpověď.

Nejenom knihy, ale i pozůstalosti mají své osudy. Pečlivě vedený Cassirerův archiv převezla Toni Cassirerová v roce 1946 ze Švédska do USA. Až do své smrti v roce 1961 usilovala o zpracování a vydání manželovy pozůstalosti, s výjimkou uvedeného čtvrtého dílu EP z ní bylo však zpřístupněno velmi málo.

⁶ srov. Charles W. Hendel, *Preface*, in Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*, New Haven a. London 1950, citováno podle pátého vydání 1969, s. VII–XV, s. VII; Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg 2003, s. 274

⁷ Srov. poznámku J. M.Kroise v ECN 1, 300–301, kde popisuje marný pokus rukopis nalézt. V podobné situaci byli vydavatelé hamburského vydání EP IV (srov. ediční poznámku v ECW 7, 398–399)

Po smrti Toni Cassirerové získala rozhodující část Cassirerovy pozůstalosti Yalská universita. Tato část byla v roce 1963 deponovaná v Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Teprve po roce 1972, když původního správce této pozůstalosti, jenž ji nechal v zásadě ležet nedotčenu, vystřídal Donald P. Venere, začala práce na věcném zpracování tohoto fondu. Později, v osmdesátých letech, pokračoval ve Venereho práci jeho někdejší doktorand, John Michael Krois, současný vydavatel ECN.

První výtěžky práce byly zveřejněny v Ernst Cassirer: *Symbol, Myth and Culture* v roce 1979. Od poloviny osmdesátých let bylo již zřejmé, že texty v pozůstalosti posouvají dosti zásadním způsobem pohled na Cassirerův filosofický vývoj, zvláště byl netrpělivě očekáván tzv. čtvrtý díl *Filosofie symbolických forem*, z něhož byly známy časopisecky vydané úryvky a jehož obrys působivě popsal J. M. Werle.⁸

Když v roce 1995 vydalo nakladatelství Felix Meiner Verlag první díl vydání pozůstalosti v edici kolektivu vydavatelů Johna Michaela Kroise, Klause Christiana Köhnke, Oswalda Schwemmera ad., ukázalo se, že tato očekávání nebyla ani zdaleka přehnaná. Dnes je z plánovaných dvaceti svazků pečlivě edice Cassirerovy pozůstalosti vybavené vynikajícím doprovodným aparátem vydáno sedm, pro naše téma jsou nejvýznamnější svazky ECN 1, ECN 3 a ECN 6.

Podle popisu pozůstalosti zůstávají tak k dnešnímu dnu z významnějších textů dotýkajících se tématu reflexe historie v Cassirerově filosofii nezveřejněny *Lectures on Hegel and the Philosophy of History* (plánovaný ECN 18) a *Materialen und Paralipomena zur Rektoratsrede* (Beinecke Rare Book and Manuscript Library. Gen. Mss. 98, Box 39, Folder 762)⁹.

V ECN 3 byl publikován rozsáhlý rukopisný soubor, který podle nadpisu představoval přípravné texty k EP IV (*Erkenntnisproblem* /Bd. IV/

⁸ viz kapitola z pera Johna Michaela Kroise *„Ziel und Gestalt der Ausgabe Ernst Cassirer – Nachgelassene Manuskripte und Schriften“* v ECN 1, s. 279–284, dále Donald P. Venere: *Appendix*, in: Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, ed. by Donald P. Venere, New Haven a. London 1979, Josef Maria Werle, *Ernst Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über „Leben“ und „Geist“ – Zur Kritik der Philosophie der Gegenwart*, in UPSF, s. 274–289

⁹ V ECN 3 vydaném v roce 2002 je v Poznámce vydavatele (s. 291) tento text velmi stručně popsán s příslibem, že bude vydán jako příloha disertace: Herbert Kopp – Oberstebrink: *Das Verhältnis von Systematik und Historie in Ernst Cassirers philosophie- und wissenschaftsgeschichtlichem Werk*; Kopp – Oberstebrinkova práce však, pokud je mi známo, zatím nevyšla.

Material: Geschichte'). Jednotlivé složky tohoto souboru si Cassirer nadepsal řeckým písmenem „ γ “. Text je sice psán ve formě rozsáhlých poznámek, s příslušným krácením a vynecháváním slov, nicméně je čitelný jako souvislý text, resp. jako několik rozsáhlých fragmentů souvislého textu, dostatečně obsažných, aby umožňovaly věcnou interpretaci.

Na tento text navazuje další, nadepsaný ‚Mýtus (Vztah k dějinám; Analýza M. jako orgánu historického poznání)‘. Jak charakter textu, tak porovnání s poslední kapitolou EP IV ukazuje, že tento kratší soubor, označený opět písmenem alfabety, tentokrát μ , náleží s předchozím do stejné souvislosti přípravných prací k EP IV (dokonce v jeho případě nacházíme přímou provázanost s tištěným textem EP IV, což pro rukopis γ spíše neplatí). Vznik druhého souboru je datován listem, jehož rubovou stranu Cassirer použil pro jakýsi výpisek a jenž byl původně bankovním formulářem s předtištěným datem 1940; první soubor, γ – Dějiny, je datován pouze prostřednictvím vročení nejmladší odkazované literatury do období po roce 1936.

Vcelku tvoří soubor publikovaný v ECN 3 nejrozsáhlejší text Cassirerových úvah o historii jako formě poznání. Nejrozsáhlejší jak co do rozsahu textu, tak co do tématického záměru. Cassirer zde těží ze svého promyšlení tří dimensí původních fenoménů (Urphänomene) a vytváří sevřený a originální koncept pojetí historického poznání, v jistém smyslu promyšlenější a působivější než úvahy v LK a EoM. Časový úsek, ve kterém tento text zkoumá vývoj historického poznání (od Hegela a historické školy do třicátých let dvacátého století), zřetelně přesahuje tištěný EP IV, resp. se, co se časového záběru týče, mnohem výrazněji se přibližuje Cassirerem v podtitulu uvedenému datu 1932. Zároveň jsou zde rozpracovávány motivy, kterých si EP IV nevšimla či se jich jen letmo dotkne: vztah historie a umění, vztah historie a etického času atd.

Jak již bylo řečeno, text v ECN 3 náleží do souvislosti textů inspirovaných myšlenkou tří původních fenoménů, a tedy obecněji do souvislosti úvah o ‚Geist‘ und ‚Leben‘. Postup těchto úvah v Cassirerem publikovaných textech zachycuje pouze eponymní ‚Geist‘ und ‚Leben‘ z roku 1930.¹⁰ Z pozůstalosti je ovšem zřejmé, že se jedná o náročný koncept, který zásadním způsobem rozvinul pojetí filosofie symbolických forem. Určitou obtíž představuje skutečnost, že celý koncept zůstal vlastně ne-

¹⁰ Ernst Cassirer, ‚Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart, in: Die Neue Rundschau, XXXI, 1930, s. 240–264

publikován a že v textech, které Cassirer vydal ve čtyřicátých letech, nacházíme jen střídme místa, která by jím byla inspirována.¹¹

Vydavatel Cassirerovy pozůstalosti, J. M. Krois, to vysvětluje vnějšími důvody. Po dokončení třetího dílu v roce 1928, resp. po rezignaci na jeho původní záměr a rozhodnutí o nezbytnosti přesunout část rozvrhu PsF do dalšího dílu (či dílů), byl Cassirer vtažen do výrazného společenského angažmá jako rektor university, navíc ho neklidná doba vedla k upřednostňování témat politické filosofie a obhajobě tradice osvícenství, později vystupují obtíže emigrace a nakonec se v roce 1941 odloučil cestou do USA od rukopisů okruhu pokračování PsF. Připočteme problém s publikací německy psaných spisů v emigraci a fakt, že v USA si situace vyžádala práci na anglických textech. (srov. ECN 1, XII)

Text *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, který je jako jediný z celého okruhu spolehlivě datován Cassirerovým vlastnoručním zápisem: „*Beendet 16/IV 28*“ (ECN 1, 290), byl evidentně k tomuto datu připraven k tisku. Od dokončení tohoto textu do Cassirerova odchodu do USA uplynulo tedy třináct let. Mezitím vydal Cassirer náročné texty, které příliš nezapadají do Kroisova schématu zahlcení prací na tématech buď vyprovokovaných dobovým bojem o demokracii anebo vnějšími požadavky etablování v emigraci. Například v roce 1937 vychází náročný a těmto vnějším podnětům tematicky nezávaný *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*. Můžeme opravdu uvěřit tomu, že by vnější zaneprázdněnost způsobila takovou třináctiletou proluku?

Při detailnějším pohledu si to představit lze. Rukopis *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (MsF) se Cassirer z nějakých důvodů rozhodl po dotažení do tisknutelné podoby nepublikovat. Dokonce lze i tento důvod odhadnout. Víme totiž, že se Cassirer v letech 1927 a 1928 potýkal závěrečnou pasáží PsF a sám v předmluvě třetího dílu vysvětluje, proč na toto úsilí nakonec rezignoval a rozhodl se raději napsat další díl PsF. A úvodní slova rukopisu MsF: „*Když na konci dlouhé cesty poměrujeme naše zkoumání, když je zpětně přehlížíme, abychom rozličné aspekty, které*

¹¹ Toto tvrzení se týká systémového rozvinutí filosofie symbolických forem v textech z okruhu tzv. čtvrtého dílu PsF a zvláště textu *Über Basisphänomene* pocházejícího zřejmě z konce třicátých let, nikoliv jednotlivých témat, v těchto textech probíraných. Téma Simmelovy ‚tragedie kultury‘, která texty z pozůstalosti prostupuje, se např. objevuje výslovně LK a věčně v závěrečné kapitole EoM. Ovšem v obou případech bez oné teoretické koncepce, na níž v textech z pozůstalosti Cassirer stavěl svoji diskusi se Simmelem.

se nám naskytly v různých stádiích, navzájem porovnalý...“ (ECN 1, 3) naznačují dosti jasně, že MsF byl původně opravdu určen jako závěr PsF III.

Vidíme, že Cassirer na tématu dále pracoval v dalších letech, publikoval text ‚Geist‘ und ‚Leben‘; ale také například úvodní část Form und Technik (ECN 1, 3) publikované v témže roce, svědčí o tom, že Cassirer celou problematiku dále promýšlel a zřejmě hledal její novou formulaci. O jejím nalezení svědčí až rukopis *Über Basisphänomene*, který zřejmě skutečně nelze datovat příliš před rok 1940 a který v zachované podobě nebyl zdaleka dopracován pro tisk.

V takovém případě není mezi publikací posledního dílu PsF a současným vznikem *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* na jedné straně a Cassirerovým odjezdem do USA na druhé rozevřena nevysvětlitelná propast třinácti let, ale období hledání formulace stopovatelné do počátku třicátých let a období intenzivní práce na *Über Basisphänomene* v poslední třetině třicátých let. K překlenutí tak zbývá necelé desetiletí, naplněné nejméně z části příliš intenzivními životními zvraty, opravdu sotva poskytujícími prostor pro velkou systematickou práci.

Jenže překlenutí oněch třinácti let nevysvětluje absenci koncepce původních a základních fenoménů v dílech čtyřicátých let.

Vlastně můžeme stanovit dvě hypotézy, které však není možné nijak testovat, a proto ani dále porovnat co do pravděpodobnosti. Buď Cassirer nepovažoval koncept navržený v *Über Basisphänomene* za dostatečně rozpracovaný k tomu, aby z něj mohl plně vycházet, a to ho vedlo k velmi střídmému využívání perspektivy, kterou mu tento koncept poskytoval. A tuto zdrženlivost podporoval navíc charakter textů, které v letech 1941 až 1945 psal. Esej o člověku je přímo uvedena výhradou o nemožnosti navázat přímo na patnáct let starou práci o symbolických formách a v Mýtu státu omezil s ohledem očekávané širší publikum knihy filosofický aparát na nezbytné minimum.

Anebo Cassirer z nějakých důvodů cestu vedoucí od *Zur Metaphysik* k *Über Basisphänomene* opustil, shledal ji z nějakých důvodů neschůdnou. Esej o člověku bychom pak měli číst jako poslední, osobité vyjádření problematiky filosofie symbolických forem. Takové čtení je možné a do jisté míry se nabízí. Jak již bylo řečeno, tuto druhou možnost nemůžeme vyloučit.

To vyžaduje, aby se při interpretaci vycházelo z rozbořem pramenů nezajištěné volby, z rozhodnutí pro jednu ze zmíněných hypotéz. Roz-

hodnutí, které nelze odůvodnit jinak, než následným výkladem textů interpretovaného autora z pohledu tohoto rozhodnutí. Osobně se přikláním se k první uvedené hypotéze, k předpokladu, že koncept původních fenoménů představuje svébytný a autorem nepopřený krok v rozvoji filosofie symbolických forem a pokouším se číst Esej o člověku, LK a MS jako texty, které na tento výkon navazují.

Historické poznání – sekundární literatura

V dosti rozsáhlé literatuře věnované Cassirerovu dílu představuje ta, která tematizuje problém historie poměrně nepatrnou část – a to platí i tehdy, pokud nahlížíme toto téma v širších souvislostech a uvažujeme o vztahu přírodních a duchovní věd, jakožto i o pojetí ‚historického‘ v systematické filosofii symbolických forem.

Tato chudoba vyplývá do značné míry ze zájmu staršího cassirerovského bádání o obhajobu systematických východisek filosofie symbolických forem, rozhodující ovšem byla hlavně dlouholetá nepřístupnost textů, které jsou pro toto téma klíčové.

Jak bylo již řečeno v předchozí pasáži, zřejmě nejvýznamnější text k problému historie byl publikován až v roce 2002 a pokud mohu soudit z popisu archivních prací, byl po Cassirerově smrti poprvé čten až v druhé polovině osmdesátých let. Závěrečná kniha EP IV věnovaná historickému poznání byla sice vydána již v roce 1950, patří však k nejméně atraktivně působícím Cassirerovým textům, bývala velmi málo citována, změnu představuje opět teprve publikace rukopisu v roce 2002, která umožnila náročnější čtení této části EP IV.

Texty vydané na přelomu třicátých a čtyřicátých let ve Švédsku – jde v této souvislosti zvláště o LK a o *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*¹² – byly širšímu badatelskému publiku více méně nedostupné, LK zůstává prakticky bez odezvy až do nového vydání v roce 1961, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie* byly sice přetisknuty již v roce 1947 v ‚Der Bogen‘, ale není mi znám z cassirerovské literatury případ, kdy by byl tento přetisk citován, pokud se se zmíněným textem vůbec pracovalo, pak bývá až do reedice v ECW citováno vzácné první vydání z roku 1939, obdob-

¹² Ernst Cassirer. *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborg 1939 (ECW 22, s. 140–166)

ná situace se týká i ‚Alexe Hägeströma‘. Těch několik málo prací, které až do devadesátých let vůbec výrazněji tématizovaly Cassirerovo pojetí historie a historických věd, vycházelo proto vesměs z EoM a LK.

V Schilppově sborníku nalezneme dodnes podnětnou studii Johna Hermana Randalla jr., kterou autor počíná „pojednáním Cassirerovy teorie dějin“. ¹³ S akcentem na rozlišení mezi přírodovědným a duchovnívědným poznáním Randall sleduje linii výkladu v EoM, zavádí pojem dvojitého významu „osobního“ v dějinách a zdůrazňuje význam Cassirerova pojetí symbolické reprezentace.

Nathan Rotenstreich: *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and the Problem of History* ¹⁴ z roku 1952, představuje jediný text před rokem 1990 věnovaný výslovně problematice historie, který se mi podařilo najít. Autor se dosti originálním způsobem vyrovnal s problémem Cohenova založení duchovních věd v teorii práva, aby podtrhl to, co spojuje Cohenovo a Cassirerovo pojetí historie, totiž sepětí etiky, ideálu humanity a teoretického poznání.

Nejzajímavější částí Rotenstreichova textu je interpretace sporu o ‚historickou logiku‘ a o svéráz pojmotvorby v historickém, resp. duchovnívědném poznání mezi Cassirerem, Rickertem a Hönigswaldem.

Tyto pasáže Rotenstreichova článku jsou dodnes zajímavé, ovšem zároveň o dvou modech pojetí historie ve filosofii symbolických forem, totiž modu historie, která tvoří data pro symbolické formy a historie, která sama představuje svébytnou symbolickou formu ¹⁵ sice odpovídá převládajícímu způsobu interpretace Cassirera v padesátých letech, avšak ve světle dalšího postupu bádání – a již zcela přesvědčivě ve světle textů z pozůstalosti – se ukázal jako překonaný.

Jak již bylo řečeno výše, osmdesátá léta dvacátého století přinášejí rozhodující obrat v cassirerovském bádání, ve kterém se zájem z filosofie symbolických forem rozšiřuje stále výrazněji na celek Cassirerova díla. Objevují se studie zaměřené na Cassirerovu interpretaci jednotlivých osobností německé klasiky, objevují se práce věnované problematice rozvoje pojmu duchovních věd v Cassirerově filosofii a vazbě tohoto pojetí nejen na marburské novokantovství, ale na širší dobový kontext. V tom-

¹³ John Herman Randall jr., *Die Würdigung der Renaissance-Philosophie im Geschicht-sdenken E. Cassirer*, Schilpp, s. 472–506, s. 475

¹⁴ Nathan Rotenstreich: *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and the Problem of History*, in: *Theoria*, XVIII, 1952, s. 155–173

¹⁵ tamtéž, s. 172 n.

to obratu sehrálo významnou roli italské bádání, Irene Kajon, Andrea Poma a v prvé řadě Massimo Ferrari. Zároveň dochází ale k proměně témat u německých píšících badatelů – např. u Helmutha Holzheye či Ernsta Wolfganga Ortha.

Teprve roku 1991 vychází ovšem druhý text věnovaný přímo Cassirerovu pojetí historie, z pera Thomase Göllera, který se předtím věnoval Cassirerově pojetí řeči.¹⁶ Göllerovou zásluhou je, že upozornil na význam PA pro interpretaci Cassirerova pojetí historie.

O rok později vyšel text Oswalda Schwemmera, ve kterém byla poprvé publikována obsáhlejší informace o koncepci původních a základních fenoménů a pojetí díla v Cassirerově filosofii třicátých let.¹⁷

Přehlédneme-li řadu Cassirer – Forschungen, jež vychází od roku 1995, vidíme, že cassirerovské bádání nové texty z pozůstalosti ještě nestránilo. To vystupuje obzvláště zřetelně ve svazku věnovaném Cassirerovi a Diltheyovi z roku 2003. Ani jeden z textů tohoto sborníku nepracuje s posunem vztahu k Diltheyovi, který je vykazatelný v Cassirerových textech z třicátých let, Scholtzova studie ‚Dilthey, Cassirer und die Geschichtsphilosophie‘ neví nic o tom, že v ECN 3 vyšel text, ve kterém se Cassirer podrobně věnuje pojmu filosofie dějin, neví ale ani, že k tomuto pojmu ve vztahu k filosofii symbolických forem nalezneme pasáž v závěru MsF. Autor místo toho pouze spekuluje tam, kde by mohl pracovat s pramenem.

¹⁶ Thomas Göller, *Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Zeitschrift für philosophische Forschung, XLV/1991, s. 224–228

¹⁷ Oswald Schwemmer, *Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, I, 1992, s. 226–249. Později přepracováno jako část Oswalda Schwemmera, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997; K textu blíže v textu práce. Schwemmer je jeden z hlavních zpracovatelů prvních svazků ECN, další z nich, J. M. Krois vydal již roku 1987 práci, která má v názvu ‚historii‘: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven and London 1987. Tato Kroisova monografie je sice neobyčejně zajímavá, ale samostatně pojaté téma historie v kontextu symbolických forem v ní nenajdeme.

Cassirerův historický čas a dějinné časy současné historiografie

V současné historické literatuře se běžně mluví o různých (historických) časech, přitom často bývá v základu této různosti značně jiný význam slova „čas“. V jednom se tyto „časy“ současné historie a Cassirerovo pojetí času ve filosofii symbolických forem dotýkají. Jejich vyjádření je tvarováno stejným odmítnutím nadvlády jednoho času, onoho času založeného na metafoře prostoru, kdy se pouze vedle (za, před, nad, pod) sebe (sebou) zaměnilo před sebou a po sobě, rozmístění v čase rozmístěním v posloupnosti. Privilegovaný čas klasické moderny, který, jak již bylo řečeno výše, označil Cassirer jako „řád času“ matematické přírodovědy, je tak považován za řád universální. Toto společné formování může zakrývat nejednoduchý vztah Cassirerova historického času a časů v současné historii, nesnadnost jejich srovnání, jejich malou souměřitelnost. Nejnápadnější rozdíl mezi historickými časy současných historiků a historickým časem nejen Ernsta Cassirera, ale celého novokantovství, husserlovské fenomenologie, Heideggerovy filosofie meziválečného období, croceovského novohegeliánství a dalších filosofických a historických proudů, které problém času v historii v meziválečném období tematizovaly, spočívá v jedinství a mnohosti. To je dáno rozdílnou funkcí těchto „historických časů“.

Historický čas v Cassirerově pojetí musí být jeden či alespoň musí být součástí jedné rodiny s charakteristickými a nezaměnitelnými rysy. Sám má totiž charakterizovat, umožňovat vymezit vlastní, svěbytný způsob, kterým se v něm jakožto určitém časovém řádu vytváří specifická jednota času historie (a kultury). Oproti tomu současné dějinné časy představují

různé ideální typy časových modalit a perspektiv, které považují historici na převažující či někdy za zcela závazné pro určitý kulturní okruh, ať vymezený časově, prostorově či koncepčními prvky (pozdní středověk, středomoří, velkoměsto) anebo pro jeden z momentů celku takového kulturního okruhu, ať je již tento moment vymezován ze sociální perspektivy (středověká lidová kultura, čas kněží) či prostřednictvím zkoumání kulturních fenoménů daného okruhu (čas očistce, čas rytířských románů, čas fysiokratů apod.).

Cassirerovo pojetí historického poznání bylo psáno v době, kdy se začínaly vyvíjet počátky proměny pojetí historického bádání, které změnily radikálně v druhé polovině dvacátého století způsob, kterým se problémy historického poznání formulují, a také sám jazyk, ve kterém se kladou. Změnil se jak doslovně, protože jestliže pro Cassirera, ale právě tak pro Karla Löwitha či Raymonda Arona a téměř každého vážného badatele zabývajícího se problémem historického poznání či ‚filosofie dějin‘ ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století, byl rozvoj historického poznání v 19. a první třetině 20. století v první řadě záležitost, jež se odehrávala v německém jazyce, od čtyřicátých let dvacátého století začíná vedoucí roli přebírat francouzština, – tak se jazyk historie změnil i v hlubším smyslu proměny určujících slov užívaných při vyjadřování tohoto tématu.¹

Aniž bychom zde mohli být stručně probírat souvislosti této změny, již

¹ srov. Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, o.c., Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire : essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris 1987 (původní vydání 1938), ostatně ve ‚zrušené‘ formě např. nepříliš dávny přehled: Georg G. Iggers, *Dějepisectví ve 20. století*, č.p. Praha 2002 (originální vydání 1993); Iggers sice v úvodu hovoří o tom, že na zlomu devatenáctého století bylo rankeovské paradigma historické vědy „předmětem kritiky francouzských, belgických, amerických, skandinávských a dokonce i samotných německých historiků“ (s. 14), ovšem samotný výklad této kritiky vede již zcela tradičně přes „Lamprecht-Streit“, tedy spor kolem Německých dějin Karla Lamprechta. Mluvím-li o dominanci německého prostředí, narážím na velmi složitou problematiku jednoty a rozmanitosti evropské vědy, historické zvlášť. Ať již bychom mluvili o historických dílech či o koncepcích, které určovaly metodologii a sebereflexi historického poznání, celoevropsky významné výkony byly provedeny v celé plejádě evropských jazyků, od francouzštiny Hyppolita Taina či Ernsta Renana k italštině Benedetta Croceho. Nicméně i v těchto velkých jazycích se projevuje zřetelná vztaženost k německy vyjadřovaným obsahům základních kategorií. Zcela zřetelné to je u novohegeliance Croceho, ale z našeho hlediska ještě významněji v nereflétovaném posunu mezi historickým ‚die Zeit‘ a ‚temps‘ – pouze ten druhý byl totiž v jazykovém úzu již před Annales zřetelně spojen s ‚durée‘, trváním, ten první vždy souvisel s ‚werden‘, dít se, stávat se.

vůbec ne v celé jejich šíři, můžeme přeci vytknout v souvislosti s naším tématem jeden rys. Téměř obecně platí, že podobně jako ve francouzském strukturalismu či ve škole Annales se i v ostatních vlivných pojetích tohoto období historie odpoutává od subjektu ve prospěch osamocení objektivních struktur. Tyto struktury jsou někdy, jako v případě Annales, v mnohém v doteku s Cassirerovými výrazovými formami, i ony představují síť symbolů, v nichž jedině člověk má svůj svět. Vždy však oproti symbolickým formám představují ‚pozitivisticky‘ pojatou fakticitu, jež nejvýše zvnějšku nějaký subjekt (nejčastěji bývá na jeho místě sociální skupina či vrstva) formuje. Na tom nic nemění, že lze eventuálně sledovat tyto struktury, např. mentality, v jejich vzniku a proměnách, že vesměs dokonce ani nemůžeme sledovat jinak než ve svědectví děl, gest a dalších kulturních útvarů, tedy ve svědectvích, jež vznikají jen produktivní činností subjektu. To platí i o oné plejádě ‚časů‘ v historii.

Jen stručný, minimálně komentovaný výčet nejvýznamnější z nich, obvykle k určitému typu ‚času‘ uvádím jednoho výrazného autora s přesvědčením o jeho reprezentativnosti a vědomím výhrady nahodilosti:

Čas jednotlivých epoch – Sémantika dějinných časů Reinharta Kosellecka; způsob, kterým určitá doba určujícím způsobem tvaruje svá očekávání a své rozpomínání na minulost, jak v čase světa určuje místo člověka, jak píše své dějiny a vize; historický čas raného novověku apod., v Koselleckově případě se pohybujeme v ojedinělé situaci, kdy lze kontinuálně rekonstruovat vazby k diskusím o času ze dvacátých a třicátých let.

Světové časy – Různé časy, v nichž jednotlivé kulturní společenství popisují dění a trvání světa. Nejčastěji jsou světové časy popisovány na rozvrhu ‚cyklický čas‘ a ‚čas lineární‘. Filiace konceptu těchto časů je poměrně bohatá a jejich působení značně vlivné, ve vztahu k novokantovským myslitelům se koncept světových časů dotýká konceptu ‚řecké historie‘ a ‚historického času profétismu‘ v Cohenově filosofii náboženství, později přečtených Löwithem jako ‚historický čas antiky‘ a ‚moderní historický čas‘. Při popisu se dále opírám o hluboké, a dnes již klasické vyjádření vztahu ‚cyklického‘ a ‚lineárního‘ času v Mýtu o věčném návratu Mircea Eliade.² Cyklický čas, čas věčného opakování odpovídá ročnímu cyklu, obnově biologického druhu opakováním jedinců, kteří

² Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, č.p. Praha 1993

procházejí stejnými fázemi, čas tradičních společenství, ale také útěsný čas smíření. Svět se v pravidelných cyklech (ročních, víceletých a světových časech – cyklech roztažených i na tisícovky let), obnovuje, vše se navrácí k mladosti, křivdy jsou zahlazeny. Eliade staví tento čas v ostrém protikladu k času obrácenému k budoucnosti, cyklický čas je sice časem smíření, ale zároveň bytostně pesimistický. Je to čas protihistorický, jedinečnost historických událostí je vtahována do opakujících se schémat mytického vyprávění. Čas zachování, čas národů, které mají ‚malé, ne-světodějinné dějiny‘.³ Proti tomuto ‚cyklickému času‘, času věčného návratu, času mýtického kruhu přítomnosti a času počátků stojí lineární čas, čas moderních společností, čas eschatologie a čas pokroku.

Cyklický čas, čas věčného návratu – vykazuje značnou podobnost s Cassirerovým mytickým časem. Zatímco myslitelé typů světových časů zdůrazňují protikladnost, Cassirer zde klade důraz na dialektiku vzájemného přechodu jednoho času v druhý. Mytický čas opakování se prolamuje vytvářením sebevědomí ‚Já‘ v etický a historický čas. Obě časové modalit – mytický i lineární čas – náležejí podle filosofie symbolických forem již archaickým, předmoderním společenstvem, lineární čas se vynořuje poprvé jako čas eposu, čas heroického období. Právě v čase eposu se objevuje časový odstup, nezlomný kruh přítomnosti a ‚onoho času‘, času počátků, původu, který rytmizuje mytickou životní formu a určuje, co je významné, je prolamován ve zprostředkování někdejší události, která je pevně určena v minulosti (v čase našich prarodičů, za vlády synů Átreových apod.) a přesahuje do přítomnosti svým působením a prostřednictvím vzpomínání, nikdy se však nemůže změnit v ‚přítomnost‘ mytické události. A právě tak již tradičním společenstvím náleží objev historického času, času orientovaného na budoucnost, tento čas můžeme ovšem u Cassirera sotva redukovat na metaforu ‚lineárního času‘. V rovině empirického poznání by se pravděpodobně lépe obhajovalo Cassirerovo pojetí, přehlédneme-li např. Eliadeho historické a etnografické příklady, vesměs v nich můžeme prokázat prolínání nejméně obou pojetí času.

Časy vyjádřené tempem – Klasicky u Fernarda Braudela, kde se tento čas mění podle předmětu historického poznání: čas sociálních dějin,

³ Eliade opakovaně zdůrazňuje inspiraci rumunskou zkušeností, zkušeností národa, který žije na křižovatce dějin a dějiny se přes něj valí v podobě násilných vpádů, okupací, genocid. Tuto zkušenost staví proti zkušenosti velkých, moderních národů.

čas hospodářských dějin, kulturních dějin, dějin politických. Podobně lze tuto rozdílnost temp vyjádřit i pro jednotlivé vědy o minulosti. Vztah historie a archeologie problematizuje nepřeklenutelný rozdíl tempa času, s nímž pracují, rytimizace tohoto času v rozdílných chronologiích (desetiletí/rok ve středověké archeologii / středověké historii). Téma, které pokud je mi známo, nemá u Cassirera ani vzdálenou analogii, ale je bez výhrad myslitelné v rámci Cassirerova pojetí historie.

Časy trvání – De facto variace předchozího, vyjadřuje nesouměřitelnost plynutí časů různých výrazových forem, sociálních struktur a činností, od ‚času dlouhého trvání‘, jenž přísluší na první pohled téměř neměnným formám typu sociálních a hospodářských struktur či historických mentalit až po rychlost politických změn. Zvláště čas dlouhého trvání umožňuje produktivní překonání konceptů typu ‚zákonitostí historického vývoje‘.⁴ Braudel vyjadřuje pozici času dlouhého trvání geologickou metaforou, v níž události jsou explozivní projevy tektonických procesů ve strukturách dlouhého trvání.

Obtíž s časy trvání je právě v přitažlivosti metafor v jejich názvech. Čas dlouhého trvání ve výše odkazovaném textu Fernarda Braudela je hodně vzdálen použití tohoto pojmu u Jacquese Le Goffa: „... *zemědělský čas je především časem dlouhého trvání. Zemědělský čas, venkovský čas je časem čekání a trpělivosti ... zemědělský čas je časem přírodním.*“⁵ U později jmenovaného se čas vymezující trvalost nějaké struktury, čas vytvářející konstantní souřadnice velkých oblastí lidského jednání, blíží k existenciálnímu horizontu ukrytému v ‚cyklickém čase‘ a jeho trpělivé užitečnosti.

Sociální čas – Čas jednotlivých sociálních vrstev, rolí, tříd: čas zemědělský, panský, kněžský. Opět rozevřený podle zaměření jednotlivých autorů, statický u Le Goffa, dynamický a konfliktní u Braudela.

Čas jednotlivých kulturních útvarů – čas očiště, čas rytířských románů apod.

⁴ srov. Fernard Braudel, *Geschichte und Sozialwissenschaften. Die lange Dauer*, in: týž, *Gesellschaften und Zeitstrukturen. Schriften zur Geschichte* 1, s. 49–87, s. 85 ke vztahu času dlouhého trvání a ‚historické zákonitosti‘, s. 55 nn k Braudelovu významovému poli ‚času dlouhého trvání‘;

⁵ Jacques Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, č.p. Praha 2005, s. 246;

„Časy“ popsané v bodech c) až e) představují stále se rozvíjející plejádu historických postupů, jež těží z objevu a důsledného prosazení vazby pojetí času na určitou formu lidského utváření světa. Cassirerovy časové modalitty jsou ve vztahu k nim v pozici předchůdce, vesměs jsou přesnější a promyšleněji provedené, imponují metodickou čistotou, avšak vycházejí v porovnání s nimi z velmi nebohatého materiálu.

Dodnes by ovšem získal velmi přesný a jemný nástroj pro svoji práci historik, který by dokázal postavit analýzu času nějakého kulturního útvaru na inspiraci Cassirerovou fenomenologií mytického času.

Cassirerovo pojetí historického času není nijak problematizováno množstvím dějinných časů současné historické literatury. Buď lze vykázt, že tyto časy představují variace na základní téma historického času (dějinné časy Reinharta Kosellecka) či se jedná o časy, které jsou sice předmětem historického zkoumání, ale jsou bytostně nehistorické (cyklický čas Mircea Eliadeho), anebo o časy uvnitř historického času (sociální časy).

Hermeneutika

Ernst Cassirer se v úvahách o stanovišti, pozici historika jakožto určujícím momentu historického poznání, vrací k problému, jenž byl naléhavě probírán přibližně jedno století, od první třetiny 18. do čtyřicátých let 19. století, aby pak byl potlačen oním pojetím vědecké pravdivosti, jež můžeme v širokém slova smyslu nazývat ‚naturalistickým‘ či ‚positivistickým‘.

Cassirer o své odpovědi sám mluvil příležitostně jako o hermeneutice. Jak jinak by ostatně měla být nazývána koncepce, jež vychází z ‚rozumění smyslu‘?

Přesto je třeba při zacházení s tímto slovem jistě obezřetnosti, nemůžeme ho v souvislosti s Cassirerovým dílem použít bez určitého vyjasnění ve vztahu k dnešní tradici pojetí tohoto pojmu.

Nesporně je to zcela vhodné označení Cassirerovy pozice, jestliže hermeneutice rozumí v oné rovině, kterou v souvislosti s duchovními vědami vymezil Wilhelm Dilthey: *„Rozumění a výklad je metoda, kterou naplňuje duchovní věda. V něm (v rozumění – pozn. M.P.) se sjednocují všechny funkce. Zahrnuje v sobě všechny duchovněvědné pravdy. V každém bodě otvírá rozumění svět.“*¹

Zároveň můžeme poměrně jednoznačně Cassirerovo pojetí historického poznání zařadit v H.-G. Gadamerem představeném protikladu Schleiermacherovy hermeneutiky jako rekonstrukce a Hegelovy hermeneutiky jako integrace.

Schleiermacher pojímal hermeneutiku jako opakování, které na zákla-

¹ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Stuttgart – Göttingen 1958, s. 205;

dě kongeniality interpreta a někdejšího tvůrce dosahuje co nejvěrnější reprodukce původního kontextu díla. To jinak totiž vytržením ze souvislosti, z okolí, ve kterém a pro které bylo tvořeno, ztratilo svůj význam a působí jako něco, „co bylo zachráněno z ohně a nyní je poničeno spálenými skvrnami.“ Záměrem takového rekonstruktivního rozumění by bylo „druhé stvoření, reprodukce původní produkce... a na konci takového určení hermeneutiky by nebylo nic méně protismyslného než veškerá restituce a restaurace minulého života“.²

Proti této hermeneutice jako rekonstrukci staví Gadamer Hegela, který podle něj „vyslovuje rozhodnou pravdu, pokud bytnost dějinného ducha nespočívá v restituci minulosti, nýbrž v přemýšlivém zprostředkování se současným životem“.³

Cassirer se zde opět ocitá s Hegelem v jedné řadě, když stejně jako on klade důraz na produktivní akt vzpomínání. A v tom se oba setkávají i s Gadamerem.

Cassirer psal o svém pojetí historického poznání zcela samozřejmě jako o teorii poznání (Erkenntnistheorie). A to v onom smyslu slova, který se ustálil ve filosofickém povědomí od publikace stati Eduarda Zellerova z roku 1862.⁴

Gadamer období ‚Wahrheit und Methode‘, v tomto věrný Heideggerův dědic, má ovšem pro ‚teorii poznání‘ pouze slova pohrdání, pokládá ji za ontologický předpoklad, od kterého je třeba se osvobodit. Ovšem i tady ve skutečnosti není vzdálenost tak velká, jak by se mohlo na první pohled zdát.

Stačí se podívat na ideál, který Gadamer staví na místo toho překonaného, předpokladního, ‚teoreticko-poznávacího‘: „Rozumění je vždy dění. Jedná se tedy o to... že rozumění není vůbec pochopitelné jako vědomí o něčem, neboť celek výkonu rozumění samotného vstupuje do dění, je jím dovršen a prostoupen.“⁵

² Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, s. 158 n, tamtéž citát ze Friedrich Schlegelmacher, *Ästhetik*, ed. R. Oderbrecht, Berlin 1931, s. 84 nn. o věci poničené požárem;

³ tamtéž, s. 161;

⁴ srov. EP IV, s. 5 n.; V dějinách pojmu se dnes s oblibou uvádí dřívější ražba sousloví ‚teorie poznání‘, než byla ona Zellerova z roku 1862 (srov. např. Johannes Berger, *Historische Logik und Hermeneutik*, in: *Materialien*, s. 294 – 327, s. 302 n.), ovšem Zellerovo použití tohoto sousloví má programový charakter a zakládá novou tradici jeho použití;

⁵ H.-G. Gadamer, *Die Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*. in: *Aspekte der Mo-*

Ano, ale právě to platí přeci i o Cassirerově pojetí historického poznání. A bylo by možné ukázat, že o jeho pojetí poznání vůbec. I když by to bylo řečeno s upřesněním: Rozumění není vůbec pochopitelné, pokud je chápáno pouze jako vědomí o něčem, a nikoliv jako celek výkonu rozumění...

Přesto Gadamer klade rozhodný důraz na cosi, v čem se hermeneutika v jeho pojetí a Cassirerova filosofie symbolických forem principiálně rozcházejí, co Cassirera hermeneutice jednoznačně vzdaluje. A to na pojetí řeči.

Jak může být řeč jedna ze symbolických forem?, ptá se Gadamer. Řečovost (*Sprachlichkeit*) přeci to, „*co Cassirer jinak zve symbolickou formou, mýtus, umění, právo atd., ze své strany objímá?*“⁶

Kdyby byla řeč symbolickou formou vedle druhých, ztratila by hermeneutika svoji universalitu: „*V tom, jak se hermeneutický fenomén ve své řečovosti odhaluje, získává sám jistý universální význam ... o rozumění to platí stejně jako pro řeč. Obojí není pouze předmětem, ale zachycuje vše, co se může stát předmětem.*“ K této větě připojil Gadamer odkaz na Hönigswaldův výrok: „*Řeč není jen faktum, nýbrž zároveň princip.*“⁷

Nepochopení Cassirerova pojetí symbolických forem je evidentní a ve Wahrheit und Methode také věcně zcela vysvětlitelné; Gadamer PsF zjevně nestudoval a vycházel spíše z reference v Hönigswaldově Philosophie und Sprache, ovšem dosti zvláštně pochopené.

Cassirer považoval sice řeč ve smyslu transcendentální metody za faktum, nikdy ale za předmět ve smyslu nějakého substančního bytí. Faktum řeči je pro něj výslovně cestou k odhalení funkce řeči, od ergon k energia, jeho varianta Hönigswaldova výroku by zněla: „Řeč není jen faktum (a nikdy při jejím zkoumání nemůžeme setrvat u její faktičnosti), nýbrž

dernität, hg. v. H. Steffen, Göttingen 1965, s. 77–100, s. 96;

⁶ tamtéž, s. 382; srov. též H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, (heslo) in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 3, hg. Joachim Ritter, Basel/ Stuttgart 1974, s. 1069–1073, s. 1071; pro Gadamerovu interpretaci filosofie symbolických forem je příznačné, že v příkladném výčtu symbolických forem neuvádí ‚vědecké poznání‘, za to přebírá ‚právo‘, jež Cassirer nikdy mezi ‚symbolickými formami‘ nejmenoval a jmenovat ani nemohl, protože při seberošířenějším pojetí ‚teoretického utváření světa‘ (MsF, s. 3–5, PsF III, s. V) bude právo nadále příslušet oblasti praktického. Gadamer nicméně toto pro Cassirera klíčové rozlišení teoretického a praktického pomíjí a funkci ‚utváření světa‘ zaměňuje faktem regionů kultury, Cassirerovy symbolické formy jsou v tomto smyslu pro něj pouze ‚forma formata‘, nikoliv ‚forma formans‘;

⁷ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, o.c., s. 382; Richard Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, Basel 1937, s. 448;

funkce utváření světa, utváření smyslu.⁸ Tato věta přitom má nejspíše ke Gadamerovu pojetí řeči blíže než citovaný Hönigswaldův výrok.

Prvoplánové vysvětlení prostřednictvím nepochopení či neznalosti Cassirerova původního textu ovšem nestačí. Toto nápadné nepochopení, tento zjevný nezáměr autora Wahrheit und Methode proniknout do podstaty díla, které přeci mělo k jeho vlastnímu životnímu tématu tak blízko, proniknout v něj byť jen proto, aby se s tímto dílem důsledně kriticky vyrovnal, to vypovídá o vzdálenosti, která leží mezi Cassirerovým a Gadamerovým pojetím řeči, a tudíž, a v tom má Gadamer jasně pravdu, i mezi jejich pojetím rozumění a hermeneutiky. Jestliže v případě K.-O. Apela bylo možné uvažovat o srovnání Apelova pojetí ‚řeči‘ a Cassirerova pojetí ‚symbolického‘, ve vztahu ke Gadamerově filosofii taková úvaha není možná.

Jistě, i zde bychom našli funkční analogii mezi Gadamerovým pojetím řeči a Cassirerovým pojetím symbolického utváření ke světu. Tato analogie ovšem naráží na principiální rozdíl.

Nejzřetelněji je tato vzdálenost vidět, když se ji pozdní Gadamer pokusí překlenout ve vztahu k jinému autorovi, totiž k Joachimů Ritterovi a jeho ‚praktické filosofii‘.

Ritter u Cassirera habilitoval, několik let v závěru dvacátých a na počátku třicátých let patřil k jeho blízkým spolupracovníkům, s výjimkou jediné práce⁸ bychom ovšem sotva mohli mluvit v souvislosti s tímto vynikajícím filosofem o přiznaném vztahu ke Cassirerovi. Přesto by Gadamerova slova v závěru hesla o hermeneutice mohla být vyřčena právě tak o Cassirerově filosofii a mimoděk nasvětlují jinak špatně zahlédnutelnou vazbu mezi Ritterovým a Cassirerovým filosofickým dílem: „*Hermeneutika se – pokud se jí rozumí takto universálně – posouvá do sousedství praktické filosofie, jejíž znovuoživení počalo prostřednictvím německé transcendentálně filosofické tradice... Theorie praxe je zjevně teorií, a ni-*

⁸ Jedná se o Joachim Ritter, *Über den Sinn und Grenze der Lehre vom Menschen*, Potsdam 1933, později přetištěnou in: týž, *Subjektivität*, Frankfurt a/M 1974. Ritter v této studii polemizuje s Heideggerovým a Schelerovým pojetím, a to způsobem a argumentací, které by v té době bylo možné očekávat od Cassirera, hlavně ovšem má tato práce zjevný význam vyjádření sympatie ke Cassirerovi.

Cassirer ovšem postupoval v této polemice jinak, jak jsme to mohli dříve tušit již z jeho ‚*Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart*, Die neue Rundschau, XXXI, 1930, s. 244–264, věnovaném Schelerovi, ale to dnes bezpečně víme z textů z pozůstalosti.

koliv praxí, ale teorie praxe není ani nějakou ‚technikou‘ či nějakým zvědečtěním společenské praxe.“⁹

Taková netechnická ‚teorie praxe‘ a pojetí teoretického jako činného aktu přeci vystihuje plně i Cassirerovo filosofické usilování, ovšem v Cassirerově případě by sousedství s Gadamerem vyžadovalo, aby oba postavili most přes příkop, který mezi nimi tvoří právě ona ‚transcendentálně filosofická tradice‘.

Řeč totiž jistě není možné redukovat pouze na ‚teoretickou funkci‘, podobně jako takto nelze redukovat umění, mýtus a náboženství. Ale pokud je pojmána jako svébytná forma utváření smyslu, pak v onom pojetí německé transcendentálně filosofické tradice, jak mu rozuměl Cassirer, je funkce řeči – její činnost a její výkon – vždy sjednocováním subjektivity a objektivty, vždy je výkonem svobodné lidské bytosti, která sice stojí vůči výsledkům vlastní činnosti v odstupu, dokonce v odcizení, ale vždy je svébytná a vždy vůči těmto výsledkům svobodná.

Gadamer a Cassirer se shodnou, že „jsme v každém vědění o sobě samých a v každém vědění o světě vždycky už obklopeni řečí, která je naše vlastní...“ „učit se mluvit ... znamená získávat důvěrnou známost světa samého i toho, jak se s ním setkáváme.“¹⁰

Cassirer by dokonce spojení našeho vědomí a řečovosti musel vyjádřit ještě ostřeji, z rozboru projevů afasie těžil opakovaně smutné – protože prokazující svoji pravdivost na lidských bytostech zbavených lidskosti – a negativní svědectví pro své pozitivní přesvědčení, totiž že člověk je s řečí a s rozuměním neodlučitelně propleten, – že člověka ani nelze myslet jako bytost bez řeči, třebas by to byla řeč nonverbální, že jej nelze myslet jinak než jako ‚symbolického živočicha‘.

⁹ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik*, (heslo) in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, o.c. s. 1072; Vývoj Gadamerova postoje k transcendentální filosofii příliš dalece přesahuje téma této práce a vyžadoval by přitom dosti podrobný výklad. Z kontextu prací vzniklých v sedmdesátých a osmdesátých letech by bylo podle mého názoru možné přesvědčivě doložit, že ona zmínka o sousedství a shodném zaměření hermeneutiky a praktické filosofie na nejdůležitější úlohu, totiž obhajovat určité „pravdy vůči novověkému pojmu vědy“, tj. pravdy o tom, že teorie praktického není redukovatelná na ‚techniku‘ či ‚zvědečtění‘, není jen zdvořilostí vůči vydavateli slovníku, ale výrazem velkorysejšího přístupu k transcendentální tradici, než byl ten, který nalezneme ve *Wahrheit und Methode*. Ve vztahu ke Cassirerovi se tento posun výslovně projevil v *Das Erbe Hegels*, in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 4, Tübingen 1987, s. 463–483.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Člověk a řeč*, č.p. in týž, *Člověk a řeč*, ed. Jan Sokol, Praha 1999, s. 22–29, s. 25 (*Mensch und Sprache*, in *Gesammelte Werke* 2, Tübingen 1986, s. 147–153, s. 151)

Jenže pokud je pro Gadamera nerozlučitelná spjatost řeči a vědomí, řeči a bytí člověka ve světě svědectvím proti vědomí jakožto sebevědomí, proti pojetí řeči jako nástroje, jako funkce utváření světa, který si sám svobodně utvářel člověk, a tudíž zároveň svědectvím pro jakousi neobjasnitelnou, neprohlédnutelnou prvotnost řeči, pak Cassirer z téhož motivu nerozlučitelnosti řeči a vědomí těží právě svědectví pro vědomí jakožto sebevědomí a svobodný vztah člověka k řeči jakožto formě vyjadřování, formování lidského světa. V tomto smyslu Cassirera a Gadamera, respektive Cassirera a nejvlivnější proud současného pojetí hermeneutiky, odděluje právě to, v čem se setkávají – totiž vědomí, že člověk nemůže být než bytostí řeči. Shoda ale trvá v odmítnutí jednostranně po přírodovědném způsobu založeném ideálu vědecké pravdivosti v duchovních vědách, v odmítnutí jejich naturalistického založení.¹¹

¹¹ „Pokud bychom hledali obecný titul, pod který bychom mohli dát historické poznání, pak bychom ji neměli popsat jako odvětví fyziky, ale sémantiky. Pravidla sémantiky, nikoliv přírodní zákony, poskytují základní poučky pro historické myšlení. Dějiny přísluší oblasti hermeneutiky, nikoliv do přírodních věd.“ (EoM, 195), píše Cassirer jako komentář k naturalistickému přístupu po výtce, k Tainově pozitivistické metodě historie.

Davos jako událost

V Davosu od 17. března do 6. dubna 1929 probíhal druhý ročník Davoských vysokoškolských kursů. Dvoutýdenní běh přednášek uzavírala diskuse hlavních přednášejících, toho roku to byli Ernst Cassirer a Martin Heidegger. Pro tuto diskusi si oba připravovali půdu již v předchozích přednáškách. Heidegger přednášel o hlavních myšlenkách své o pár měsíců později publikované kantovské knihy se zřejmým důrazem na odmítnutí interpretace Kanta z perspektivy teorie poznání, tedy z té perspektivy, kterou on označoval jako novokantovskou a kterou opakovane přisouval Hermannu Cohenovi. Cassirerovy přednášky pod titulem „Hlavní problémy filosofické antropologie“ dílem odpovídají později vydanému článku o Schelerovi,¹ dílem se přímo zabývaly Heideggerovou zlomovou knihou, soudě podle rukopisu z pozůstalosti nadepsaného „Heidegger-Vorlesung (Davos) März 1929“ a sestávajícího převážně z výpisků ze *Sein und Zeit*.² Závěrečnou diskusi zapsali Otto Friedrich Bollnow (za Heideggera) a Joachim Ritter (za Cassirera). Zápis koloval po léta jako cyklostylový tisk, v roce 1973 ho přehlédnutý publikoval znovu Heidegger jako přílohu čtvrtého vydání KuPM; do odborné literatury vstoupil pod názvem Davoská disputace (dále DD).

Rozsah textů, které DD interpretují, jistě přesáhl nejméně stokrát rozsah skromného svazčku původního zápisu. Symbolický význam události přitom často překrývá absenci pokusů o interpretaci vlastního textu DD. Paradoxně například v přehršli interpretací nenalezneme text, který by

¹ Ernst Cassirer, *„Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart*, Die neue Rundschau, XXXI, 1930

² viz Karlfried Gründer, *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*, in UPSF s. 290–302, 294

vřazoval se znalostí věci diskusi o Kantovi v DD do kontextu dějinně filosofických interpretací tohoto autora ve dvacátém století.³

Vztah Cassirer–Heidegger není tématem, které by přímo náleželo do problematiky mé knihy a já v ní nezamýšlel rozšiřovat už dnes příliš hojně komentáře k DD. Na několika místech jsem ovšem na vztah obou filosofů při práci narazil, např. při interpretaci Cassirerova pojetí historického času, a nezbyvalo mi než se přitom vyjadřovat i ke kontextu diskuse, nakonec bylo v textu mé knihy roztroušeno ke dvěma desítkám rozsáhlých poznámek pod čarou komentujících to či ono stanovisko v souvislosti s davoským setkáním. Rozhodl jsem se je proto raději shrnout do jednoho souvislého exkursu.

I.

„*Namísto aby viděli srážku dvou světů, užili si nejvýše podívané, jak jeden velmi milý muž a jeden velmi prudký muž, který se také zoufale snaží být milý, vedou monology. Přesto se všichni posluchači velmi dojali a navzájem si blahopřáli, že mohli být přitom.*“⁴ Dobová zpráva v *Neue Zürcher Zeitung* vystihuje dost přesně dojem, který na nás dodnes dýchne při první četbě DD. Teprve při hodně pozorném čtení vidíme, že monology obou mluvčích vůbec nebyly autistické, ale nyní nám jde o onen pocit „dojetí“, o nadšení z faktu, „že jsem byl přitom“, tedy o chápání davoské disputace jako události.⁵ Události, při které se v souboji

³ Podrobněji se této problematice věnovala studie O. Schraga (O. Schrang, *Heidegger and Cassirer on Kant*, Kant-Studien LVIII/1967, s. 87–100, a počátkem devadesátých let vyšly dva polemické texty (D. A. Lynch, *Ernst Cassirer and Martin Heidegger: The Davos Debate*, Kant-Studien, LXXXI/1990, s. 360–370 a W. Cristaudo, *Heidegger and Cassirer: Being, Knowing and Politics*, Kant-Studien, LXXXII, s. 469–483); Schrangova stať ovšem spíše inventarizuje témata sporu, Lynchův text de facto opakuje Heideggerovu pozici a poněkud překvapivě mívá Cassirerovu argumentaci v recenzi Heideggerovy kantovské knihy, zatímco Cristaudo vrací téma z vlastní polemiky o Kantovi zpět k aktuální souvislostem diskuse.

⁴ E. H.: *Betrachtung zu den Davoser Hochschulkursen*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10. 4. 1929, Blatt Nr. 677

⁵ Bollnow neváhal v roce 1977 psát o vznešeném pocitu účasti na dějinné hodině, který v Davosu zažil, a parafrázovat Goetheho výrok o francouzském tažení:

„... ,odtud a odtud‘ vzchází nová epocha světových dějin‘ – v tomto případě dějin filosofie – ,a vy můžete říci, že jste byli přitom.“ (Otto Friedrich Bollnow, *Gespräche in Davos*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, ed. G. Neske, Pfullingen 1977, 25–29, 8)

filosofických titánů⁶ bojovalo „v určitém smyslu“ rozhodujícím způsobem „o budoucnost německé filosofie“.⁷

V Davosu se o budoucnosti německé filosofie nerozhodovalo, spíše se potvrzovala určitá tendence jejího vývoje, a to nejen té německé. „*Jistě, ti mladší – o postojích těch tehdy starších vím málo – viděli tehdy Heideggera jako toho, kdo vzešel z této disputace vítězně, patřilo mu jejich srdce.*“⁸ To napsal Karlfried Gründer, německý historik filosofie, který mnohé ty „tehdy mladší“ – Rittera, Bollnowa, Levinase, Marcusse, Leo Strausse – osobně znal, s Ritterem úzce spolupracoval při vydávání monumentálního Historického slovníku filosofických pojmů a o Davosu 1929 s většinou z nich mluvil při přípravě své, bohužel nedokončené práce k tomuto tématu. Citovanou větu se proto sluší brát jako historické svědectví.

Ale i kdyby toho svědectví nebylo, stačil by pohled na jména. Leo Strauss promoval u Cassirera v roce 1921, v Davosu to ale už byl v prvé řadě Heideggerův žák z Marburgu, o heideggerovské filiaci Bollnowa a Marcusse nemluvě, také Levinas navštívil Davos v průběhu svého studia u Heideggera. Pouze Ritter, původně Heideggerův žák, přišel do švýcarského městečka s Cassirerem z Hamburгу.

Složení a žakovské filiace davoského auditoria jsou přitom v tomto ohledu reprezentativní pro filosofickou generaci nastupující v Německu v druhé polovině dvacátých let. Jistě můžeme a musíme předpokládat, že význam „Heideggerových dětí“ později ještě zvýraznily důsledky drastické proměny německého universitního prostředí po roce 1933. Zvláštní kombinace těch, kteří zůstali na katedrách v době nacismu, a udrželi tak instituční kontinuitu školy do poválečného období, s úspěšnými emigranty, u kterých v padesátých letech převládl pocit solidárního spříznění nad morální rozhořčením, dodala Heideggerově filosofické škole nutný materiální základ v nepodcenitelné instituční rovině; Davos 1929 ovšem zviditelňuje, z čeho tato odolnost vůči dějinné katastrofě rostla (včetně faktu, že se první výrazné projevy školy rozvíjely již před rokem 1933 jako myšlení v době hlubokého selhání západní civilizace).

⁶ Birgit Recki, *Kampf der Giganten – Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, nedatovaná internetová publikace (2002?) <http://www.warburg-haus.de/eca/davos.html> (náhled 1.12.2010)

⁷ Raymond Klibansky, *Erinnerung an ein Jahrhundert, Gespräche mit Georges Leroux*, Frankfurt a/M 2001, 44

⁸ Karlfried Gründer, *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*, o.c., 300

Nápadně s touto vitalitou kontrastuje mlčení, které zachovával ve vztahu k jeho osobě a dílu zjevně nejvýznamnější Cassirerův žák přeživší ve struktuře německých univerzit po válce; mlčení, které souviselo s faktem, že pokud z pozice, kterou s Cassirerem sdílel ve vztahu k evropské moderní společnosti, nebylo přežívání na německé universitě po nacistických čistkách nutně morálním proviněním, znamenalo vždy nesmazatelnou morální jizvou.⁹

Nebyli to ale jen „ti mladší“. Symptomatická je reakce Franze Rosenzweiga. Filosof židovství a pozdní Cohenův žák s neotřesitelně vřelým vztahem k pozdnímu mistrovi dílu v Davosu sice nebyl, ale citace v článku svědčí o tom, že byl velmi dobře informován a měl k dispozici nějakou versi zápisu DD. Věnoval diskusi mezi Heideggerem a Cassirerem jeden ze svých posledních textů s přízračným názvem *Vertauschte Fronten*. Cassirer je zde předveden jako nicotný následovník, který se snad dokáže školometsky přidržit litery svého učitele (*der Schulmeister*), ale zrazuje přitom živý odkaz svého mistra (*der Meister*). Oproti tomu Heidegger důrazem na „*na člověka jakožto specificky konečnou bytost*“, již se při „*vší její svobodě vyjevuje její nicotnost*“ oživuje odkaz pozdní Cohenovy filosofie náboženství. Proti Cassirerovým „*učenecký měšťanském myšlenkám*“ (*Gelehrten-Bourgeois-Gedanken*) vystupuje vášnivý myslitel „*individua quand même*“.¹⁰

Rosenzweig čte dokonce dosti překvapivě Heideggerovu větu „*Úlohou filosofie je, aby člověka ze zřetele zahánívání, ve kterém prostě požívá díla ducha, vrhala v určité míře zpět do tvrdosti jeho osudu.*“ (Heidegger, DD 291) jako souznačnou s větou, kterou napsal Hermann Cohen po smrti Gottfrieda Kellera v dopise Stadlerovi a kde se praví, že musíme ctít v duši myslitele, a proto máme „*považovat intelektuální transport k věčnosti kultury za hlavní sílu a hodnotu ubohého lidského individuu.*“¹¹

Ponechme prozatím stranou, že tyto paralely jsou neobhájitelné a to, že právě Heidegger nejen v Davosu výslovně odmítl onu otevřenost lidské bytosti nekonečnu, která by spočívala v překračování k věčnosti kultury.

⁹ K tomuto mlčení Joachima Rittera srov. Hans Jörg Sandkühler, „*Eine lange Odyssee*“ – Joachim Ritter, *Ernst Cassirer und die Philosophie im Dritten Reich*, in: *Dialektik* 2006/1, Hamburg, s. 1–40 (?); jedná se o jeden z nejkultivovanějších textů věnovaných složitému tématu doznívání problémů s lety nacismu v německé veřejnosti a na německých universitách v druhé polovině dvacátého století.

¹⁰ Franz Rosenzweig, *Vertauschte Fronten*, in: *Die Morgen* 1930/1 (April), s. 85–87, citace v odstavci s. 87

¹¹ o.c.

Či že naopak Cassirer odpovídá myšlenkou velmi blízkou té citované Cohenově na Heideggerovu otázku, jakou cestu má člověk k nekonečnosti?: „*Žádnou jinou než skrze medium formy... Člověk nemůže vyskočit ze své konečnosti do reálné nekonečnosti.*“ Může jen provést ‚metabasis‘ – tedy to, co nazýval Cohen transportem –, která „*ho uvede z bezprostřednosti jeho vlastní existence do regionu čisté formy. Do pravé duchovní říše, která je zároveň duchovním světem, jenž on sám vytvořil. A že ho mohl vytvořit, to je potvrzujícím znakem jeho nekonečnosti.*“ (DD, 286 a 287)

Vlastně bychom to stranou ponechat neměli, protože právě tato evidentní blízkost ke Cohenovým postojům ještě zdůrazňuje otázku, proč se i Rosenzweig tak razantně postavil na Heideggerovu stranu, proč vzdělaný a pozorný interpret neviděl tyto nápadné shody?

Kus odpovědi souvisí určitě s německou situací. „Ti mladší“ v Davosu patřili ke generaci, která dospívala za 1. světové války a která vstupovala s ranou dospělostí do rozervaného kulturního a sociálního prostředí Výmarské republiky. Prostředí, se kterým se v politickém a kulturním ohledu nebylo pro inteligentního a citlivého člověka snadné identifikovat. Přijetí tvrdosti osudu, nacházení svobody v plné akceptaci stávající situace, kterou stejně nemůžeme změnit, to se jim zřejmě jevilo poctivější než přebírání, ‚pouhé používání a požívání‘ ideálů pozdního německého osvícenství. Když jste s těmi ideály zatřásli, padal z nich prach a neměly vám co říci k mizérii, ve které jste žili.

Totéž v jisté míře pocítoval i Rosenzweig. Navíc je v určité oblasti – a to v oblasti, která byla pro Rosenzweiga určující – Cassirer Cohenovi opravdu vzdálenější než Heidegger. Oba marburští se ostře odlišují ve vztahu ke konkrétnímu lidskému individu. Cohenův člověk je zemitý a krevnatý, žije svou pozemskostí. Cohen Kantův ideál lidstva osvobozeného ve světové světoobčanské společnosti spojil – a to nepřehlédnutelně již v *Ethik der reinen Willens*, nikoliv až v pozdním díle – s náboženským ideálem, s vizí nových nebes, ale hlavně nové země, která bude stvořena v den spásy. Vztah k Bohu zde ukotvuje a naplňuje člověka v jeho ‚dasein‘. V ‚dasein‘, které se ovšem v Cohenově pojetí nepřeložitelně liší od Heideggerova ‚pobytu‘, protože nezapomnělo na svůj náboženský původ a v orientaci k Bohu nachází zároveň vztah k bližnímu. Takové ‚pozemské pobývání s bližními‘ nemůže ovšem Heidegger nikdy najít v orientaci ke smrti.

Cassirerova filosofie oproti tomu působí dojmem, jakoby by o pozemskosti lidí nechtěla vědět. Pospíchá, aby unikla z oblasti bezprostřední

lidské existence do říše forem. Tento spěch je velmi dobře založen v koncepci filosofie symbolických forem. Lidský život je poznání přístupný pouze prostřednictvím kulturních výtvorů v nejširším slova smyslu (náleží k nim i vědomí ‚Já‘, ‚Ty‘ a vědomí ‚onoho‘ či ‚věci‘). Tato filosofie zcela vědomě konstruuje poznávající, resp. symbolicky svět utvářející subjekt, kterému nekoluje v žilách skutečná krev, ale „*zředěná šťáva rozumu jako pouhé činnosti rozumu*“,¹² resp. koktejl této šťávy smíchaný s podobnými esencemi z dalších aktivit utváření světa. ‚Symboly tvořící subjekt‘ je sice bezkrevný a bezbarvý, ale není to mátoha zakrývající autentický lidský pobyt. Je to forma, která je otevřená jedinečnosti každého takového pobytu. Kulturní koncentrát kolující v jeho žilách nepředstírá, že je krví. Později, v Mýtu státu, Cassirer ukáže, že tato ‚zředěná šťáva kultury‘, tenhle umělý a formální preparát, je nezbytná proto, aby se mohla obhájit rovnost skutečných lidí bez ohledu na to, jakého je původu krev, která jim koluje v žilách. Čelí nebezpečí, že by lidskost člověka mohla klasifikovat podle toho, zda má ‚arisches Blut‘ (čili je ‚deutschblütige‘) či ‚fremdartiges Blut‘. Ale v roce 1929 se spíše než o toto nebezpečí jednalo o promýšlení lidské odpovědné svobody, která se každému individuu otevírá bez ohledu na jeho konkrétní sociální, historickou a kulturní podmíněnost.

Cassirerovské pojetí kantovské morální svobody dokázalo být mrazivě beznadějně. Úkol a odpovědnost, které se zde strměly proti omezeným silám jednotlivce, byly zcela nesoucité a předznamenávaly tragickou prohru či vyzývaly k úniku do domácké intimity smířené přijaté mizérie života a doby. Cassirer tomuto mrazivému odstupu čelil pathosem, který ale ještě víc jeho pojetí svobody znepřístupňoval, protože ve svém příkrém titanismu již zcela potíral pochopení pro omezené možnosti konkrétní lidské bytosti. Cassirerův oblíbený goethovský – jak jinak – citát: „*Když se nakonec spokojím s původním fenoménem, tak je to přece také jen resignace; ale je velký rozdíl, zda resignuji na hranicích lidství nebo uvnitř nějakých hypotetických hranic svého omezeného individua*,“¹³ ro-

¹² „V žilách poznávajícího subjektu, jak ho konstruuji Locke, Hume a Kant, nekoluje skutečná krev, ale zředěná šťáva rozumu jako pouhé činnosti myšlení...“; Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften I, XVIII

¹³ Johann Wolfgang von Goethe, *Über Naturwissenschaft im Allgemeinen, einzelne Betrachtungen und Aphorismen*, in: Werke, 2. Abt., Bd. XI, S. 103–163: S. 131; citováno podle KL, s. 379; srov. k tomu např. „Kdo v sobě neobjevil vášeň k heroickému sebesturzování a neomezenému rozšiřování sama sebe, zůstává slepý i ke kosmu a jeho

zezníval zjevně ve vrstevnících jednoročního dobrovolníka Marka často reakce typu: „*Člověk si myslí, že je gigant, ale je ..., kamaráde.*“¹⁴ Sebejistá pokora, která umožňuje uznat a vydržet, i když ne smířit rozpornost obou výroku, se dobře hlásá z perspektivy historického odstupu, jinak ale bývá vzácnější šafránu. Ve studentském frašce, kterou posluchači v Davosu sehráli poslední večer kursu, komentoval tento pathos Levinas; zpodobňoval Cassirera (role Heideggera připadla Bollnowovi) a stráše je na kalhoty mouku z mopu, který symbolizoval napudrovanou paruku, střídal výrok: „*Ich bin versöhnlich gestimmt*“ s bolestným zvoláním „*Humboldt – Kultur, Humboldt – Kultur*“.¹⁵

V jistém ohledu nemohla mít transcendentální filosofie v Davosu horšího reprezentanta než právě Cassirera. Otevřenost a pochopení pro partnera v diskusi, ochota formulovat vlastní myšlenky tak, aby se mohly uchopit v kódu partnerova filosofického jazyka a důsledná neochota přistoupit na polemiku o provokativních předhůzkách druhé strany – tyto ctnosti ‚vzdělanecko-buržoasního myšlení‘ tady působily jednou jako vlašnost postojů, jindy jako arogance ostentativního nadhledu vůči protihráči, který prosazoval svůj těžce dobytý, a proto jistě nový a autentický pohled s onou bezohlednou urputností, kterou je tak snadné považovat za znak upřímnosti. Vybrané zbraně dialogu a filosofické kritiky se lámaly o primitivní kyj žargonu autenticity.

Cassirerova smířlivost vyrůstala ze sebejistoty vlastního postoje. Jenomže tato sebejistota mu zároveň neumožnila dosti pružně zpracovat šok z neúčinnosti té části argumentace, kterou on sám považoval za nejpersvědčivější a nejzásadnější. Obtíž, která se netýkala jen Davosu. Už v roce 1928 čteme, jak si v přednášce pro Hamburský senát dává dříve neuvěřitelné zadání, totiž předvést něco, co dříve považoval za nezpochybnitelnou samozřejmost: že i Německo se tvořivě podílelo na rozvoji evropské občanské kultury, zvláště lidských práv a moderní koncepce republiky.¹⁶ V rovině dějin filosofie či dějin idejí vyvrcholilo toto úsilí

nekonečnosti.“ (Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* Leipzig 1927)

¹⁴ U auditoria v Davosu by se ovšem toto rozpoložení vyjadřovalo spíše než podle Jaroslava Haška v méně pregnantních a méně civilních formulacích mladého Brechta, Gottfrieda Benna či v horším případě v transformaci téhož postoje ve *Stahlgewittern* Ernesta Jüngera.

¹⁵ Vylíčení davoského kabaretu podle zprávy Jeana Cavaillèse podává Karlfried Gründer, o.c., 300

¹⁶ Ernst Cassirer, *Die Idee der republikanischen Verfassung*, in: Zum Gedenken an Ernst

v roce 1932 vynikající Filosofii osvícenství, v systematické filosofii Cassirer s hledáním vhodného výrazu zápasil nejméně do konce třicátých let.

Čteme-li davoskou diskusi jako událost – a v jiné perspektivě by neměla smysl slova jako ‚vítěz‘, ‚poražený‘, ‚protivník‘ – pak prohrál Cassirer. Jen zbývá otázka, zda je vhodné, abychom tak jako Bollnow mluvili o události v dějinách filosofie. Kdyby se Heideggerovo filosofické dílo vyčerpávalo v tom, co mu přineslo úspěch v Davosu – a oč byl poctivě řečeno také v Davosu spor –, v tom, proč byla tehdy srdce těch mladších na jeho straně, pravděpodobně by mu v dějinách filosofie dvacátého století zbylo místo jen někde v poznámce pod čarou mezi nepřehlednou řadou autorů banální kritiky moderny a kazatelů autenticity.

II.

Ve vysokohorském vzduchu davoského přednáškového sálu se neodbytně vznášela – a otravovala ho – slova Othmara Spanna, tvrdí J. M. Krois.¹⁷ Spann přednesl pár týdnů před Davosem veřejnou přednášku, ve které bojoval proti pochybné interpretaci Kanta takovými cizinci žijícími v německém národě jako je Cohen, Cassirer a další. Razil na místo toho německou interpretaci, ve které by byl německému lidu představen pravý Kant. Spannovy nevybíravé antisemitské útoky vedly Kroise k myšlence, že v Davosu neprobíhala diskuse o Cassirerově aktuální filosofické pozici, ale že se Cohenův žák spíše cítil zavázán hájit odkaz svého učitele, přestože se s ním již v mnohém neshodoval.

Nemyslím, že by Krois měl pravdu ohledně Cohenova odkazu. Cassirer z něj v Davosu důrazně hájil právě dva motivy: (a) zakládající význam etického a (b) interpretaci transcendentální metody jako postupu od faktu kulturní formy k otázkám její možnosti. Oběma těmito motivům zůstal Cassirer věrný nejen v Davosu, ale v celém filosofickém díle, a to včetně metodologického upřednostňování vědeckého poznání před

Cassirer (1874–1945). Ansprachen auf der Akademischen Gedenkfeier am 11. Mai 1999, red.: F. Hamann; J. Lippert, Hamburg 1999, s. 34–51, 51 „*Mé pojednání Vám mělo vyložit fakt, že ideje republikánského zřízení jako nejsou v žádném případě v celku německých duchovních dějin cizákem, natožpak okupantem odkudsi z vnějšku, ale že spíše vyrostly z vlastní půdy těchto dějin vyživovány její nejpůvodnějšími a nejvlastnějšími silami, silami německé idealistické filosofie.*“

¹⁷ srov. John Michael Krois, *Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?*, CF 9, s. 234–246, zvl. 242

ostatními kulturní formami. Tato nejvyjádřenější symbolická či kulturní forma umožňovala historicky i logicky jako první stanovit principy transcendentální metody, zatímco vůči mýtu či řeči – tedy těm kulturních forem, ve kterých není ještě plně vyjádřen a zprostředkován vztah označovaného a označujícího ani vztah subjektu a objektu – rozpoznáváme použitelnost transcendentální metody jen proto, již tuto metodu známe právě z kritiky vědeckého poznání. Pokud bychom tento přístup nazývali teorií poznání – Cassirer tak nechtěl činit, Heidegger ano – pak zůstal Cassirer věrný teorii poznání až do konce svého života.

Přesto se Krois ve svém článku dotýká nepominutelného rozměru tematizace davoské diskuse jako události. Svahy davoského údolí v březnu a dubnu 1929 jiskřily ve slunci pouze bílým sněhem, ale na všech účastnících a promluvách tehdejšího setkání přesto dnes vidíme hnědý stín, který dopadá z blízké budoucnosti. Neumíme si ho odmyslet; a ani by to nebylo dobře, nemůžeme uvažovat o tehdejší diskusi bez historického odstupu. Nezanedbatelnou část tohoto odstupu přitom vyplňuje právě hnědá barva nacistické éry. Zároveň ale nesmíme zapomínat, že ten stín vidíme jen z naší perspektivy a měli bychom s ním nakládat obezřetně při interpretaci motivace tehdejších diskutujících.

Význam výše zmíněné Spannovy přednášky nelze z hlediska nástupu nacismu podcenit. Pořádal ji nacistický Kampfbund für deutsche Kultur, přítomen byl i Adolf Hitler, který na závěr řečníkovi stiskem ruky a úklonou poděkoval. Hlavně se ale odehrála ve velké aule Mnichovské university v době, kdy si německé univerzity dávaly záležet na politické neutralitě svých prostor, a přednesl ji profesor filosofie; sice velmi průměrný, ale přece jen profesor. Národní socialismus tak pronikal z ulice a pivnic do sféry, která se až do té doby pro něj zdála být nedostupná.

Po věcné stránce nemohla přednáška Cassirera jakožto adresáta útoku nijak překvapit. Požadavek, aby byla překonána interpretace Kanta z rukou „těch cizích“, a to zvláště židovských rukou Hermanna Cohena, a aby převládlo čtení velkého filosofa ze strany Němců, kteří jakožto jeho „cognati“ ho jediní mohou pochopit jako „krev své krve“, zazněl už ve článcích bádenského novokantovce druhé generace – Spann i Bauch byli víceméně Cassirerovy vrstevníci –, Bruno Baucha z let 1916 a 1917.¹⁸

¹⁸ Bruno Bauch, *Vom Begriff der Nation (Ein Kapitel zur Gesichtphilosophie)*, Kant-Studien, XXI/1917, s. 139–162; *Leserbrief Bruno Bauchs*, Panther 1916 (Juni) – přetisk ECN 9, s. 277–284; „cognatus“ používá Bauch synonymně s německým „Mitgeborene“, ale ve smyslu, který by v češtině bylo nutné opisovat souslovím „spříznění krví“ či

Ostatně Bauch se již tehdy odvolával na Spannovy starší texty. U obou autorů převládá okázalý nacionalismus, který kombinuje relativně kultivovaný výklad s hrubozrnnou a barvotiskovou rétorikou.¹⁹ Užívají sice oba výrazy, které později prosluly ve slovníku nacistické ideologie jako „Wirtsvölker“ a „Gastvölker“ (v kontextu, který asociuje překlad „hostitelské / parazitující národy“ spíše než „hostitelské/hostující“). Bauch se ale přitom, v prvních třech deceniích dvacátého století podle mého názoru zcela upřímně, dušuje, že je mu cizí ohavnost antisemitismu.

Nechci brát onu specifickou směsku učeneckého a demagogického resentimentu k Židům, která se vyskytovala ve veřejné atmosféře Předlitavska – včetně té české – a ze které vyrůstaly i Spannovy postoje, na lehkou váhu. Otvírala nesporně brány rasistickému (biologickému) nacistickému antisemitismu. Právě tak ale neberu na lehkou váhu svědectví Toni Cassirerové, která dospívala ve Vídni v době úspěchu antisemitského starosty Luegera a která vzpomíná, jak ona i Ernst poprvé vnímali antisemitismus jako něco, čemu je potřeba věnovat pozornost, teprve pod vlivem Cohenových obav z budoucnosti.²⁰

Pochybuji, že by si v Davosu vůbec někdo na Spannovu přednášku vzpomněl, pokud už o ní vůbec věděl. Davoské vysokoškolské kursy svojí ideou, internacionálně složeným publikem a kosmopolitně naladěným organizačním komitétem představovaly zlý sen každého biologicky orientovaného nacionalisty a Spannův přízrak by byl v těchto místech rozhodně a důrazně nevtán. Pokud by se Cassirer chtěl tomuto strašidlu někde postavit čelem, nemohl by si zvolit lepší místo k boji.²¹

„spříznění zrozením“.

¹⁹ srov. např.: „Ano, kdyby se jednou po generacích moje umrlčí lebka měla připlést pod nohy nějakému antropologovi, musel by být ve svém oboru vysmíván jako fušer, kdyby hned nepoznal, že šlape po germánské lebce.“ Bruno Bauch, *Vom Begriff der Nation* ..., o.c., 141

²⁰ srov. Toni Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg 2003, zvl. 40 n.; k tomu slavné Zweigovo hodnocení Luegera a potažmo celého politického využití antisemitismu v Rakousku v porovnání s vulgarizací a brutalizací dnešní – tehdy dnešní, to jest hitlerovské politiky: „Karl Lueger... měl akademické vzdělání a ne nadarmo chodil do školy v době, která nade vše stavěla kulturu ducha... Vůči svým protivníkům zachovával vždy určitou noblesu... a jeho oficiální antisemitismus mu nikdy nebránil zachovávat přízeň dřívějším židovským přátelům.“ (Stefan Zweig, *Svět věčejška*, Praha 1994, 61)

²¹ Cassirer se v tomto případě důsledně odmítal snížit na protivníkovu úroveň. Vidíme to už při četbě nevydaného textu, který napsal jako reakci na výše citovaný Bauchův článek v *Kant-Studien* (*Zum Begriff der Nation. Ein Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch*, ECN 9, s. 29–60), který sice píše na Cohenu obranu, ale kde se důsledně

Jistě, Heideggera předcházela – opět po svědectví Toni Cassirerové – pověst antisemity. Počet studentů židovského původu, kteří u něj habilitovali – ostatně právě tak jejich podíl v davoském auditoriu –, dodává antisemitismu tohoto Husserlova žáka ovšem zvláštní ironický kontext.

Heidegger to sám později vyjádřil v dopisu Hannah Arendtové: „*Ostatně, co se otázky university týče, jsem dnes právě takový antisemita, jako jsem byl před deseti lety v Marburgu, kde jsem pro ten antisemitismus našel dokonce podporu u Jacobstala a Friedländera. To nemá co dělat s mými personálními vztahy k Židům (např. k Husserlovi, Mischovi, Cassirerovi a dalším). A opravdu se to nemůže nijak týkat vztahu k Tobě.*“²² Věty v dopisu blízké přítelkyni jsou nesporně nehorázné, ukazují ale právě ve své bezostyšnosti propast mezi jejich autorem a Othmarem Spannem, Bruno Bauchem a dalšími, kteří se svojí troškou pokoušeli již v druhé polovině dvacátých let přispět k rozvoji nacistické ideologie. Heidegger nepotřeboval antisemitismus k tomu, aby diskvalifikoval filosofické argumenty protivníka, a již zcela určitě ho nepotřeboval pro vyjádření své vlastní filosofické pozice.

Znamená to, že bychom se měli při hodnocení Davoské disputace jako události vyvarovat interpretací, které by vycházely z vědomí o tom, jak se Heidegger později zkompromitoval s nacismem? Než odpovíme, podívejme se, co bylo po Davosu.

III.

V roce 1931 vydal Cassirer v Kant-Studien rozsáhlou recenzi Heideggerovy knihy *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ta zůstala posledním příspěvkem v diskusi, kterou spolu oba filosofové vedli od roku 1928. Tehdy vydal Heidegger recenze druhého dílu PsF a uvažoval zřejmě i o recenzi na díl třetí. Alespoň o tom hovořil s Cassirerem po přednášce, kterou Cassirer přednesl na jeho pozvání ve Freiburgu, ale nenapsal ji.

V recenzi věnoval Cassirer téměř stejný rozsah úvahám o možnosti diskuse jako samotné Heideggerově knize. Vymezuje pečlivě fundamentálně

drží koncepčních problémů národa a nechává zcela stranou útočnou část Bauchova textu. Od roku 1928 (viz výše pozn. na str. 171) do své emigrace v roce 1933 namísto toho píše texty, které důsledně obhajují a současnosti zpřítomňují napadenou osvětskou tradici.

²² Hannah Arendt / Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt a /M. 2002, s. 68

ontologické východisko, se kterým Heidegger k Kantově interpretaci přistupuje a prohlašuje: „*Bylo by liché a bezúčelné chtít se s Heideggerem přít o toto první a původní nasazení jeho problému. Pokud zde vůbec měla být možná nějaká forma filosofické diskuse... pak se musí kritik odhodlat vstoupit na půdu, kterou zvolil Heidegger.*“²³ Bez takového kroku by se nejednalo o kritickou, filosofickou diskusi, ale o pouhou polemiku. V té by šlo hlavně o to, ukazovat slabá místa a chyby protivníkovy koncepce, zatímco v kritické diskusi „*se musí při posuzování spisů druhých,*“ řečeno s Kantem, „*zvolit metoda účasti na obecné záležitosti lidského rozumu. Vyhledat v takových pokusech to, co se týká celku. Hledat, co je hodno zkoušky, autorovi či spíše tomu obecně nejlepššímu nabídnout pomocnou ruku a chyby traktovat jako vedlejší záležitosti.*“²⁴

Citovanou Kantovu zásadu bere Cassirer velmi vážně. V rukopisných úvahách o dějinách filosofie (ECN 3, zvl. 96 nn.) pracuje s takovou účastí jako s principem, který vůbec umožňuje psát dějiny filosofie. Cassirer připouštěl mnohost filosofí. Toto připuštění bylo ovšem protikladem jakéhokoliv eklektismu či pouze programově hlášeného relativismu. Mnohost filosofí je nezbytná pro různost perspektiv a východisek – či slovy v heideggerovské recenzi souhlasně citovaného Riehla, pro různost světonázorů filosofů, které určité „*nejsou pouhou záležitostmi rozvažování. Obracejí se k celému člověku, ke všem stránkám jeho bytosti.*“²⁵ Redukce jednotlivých filosofí k jejich světonázoru (perspektivě atd.) má smysl jen tehdy, pokud umožňuje lepší pochopení samotného filosofického výkonu, sama o sobě je nicotná podobně jako je nicotná redukce nějakého kulturního díla k sociální struktuře (vulgární marxismus) či k psychologické struktuře (freudismus). Uchopení mnohosti filosofí v souvislosti lidské kultury je možné jen v podvojném vztahu k jejich formální stránce: (a) k tomu, jak byly vypracovány metodami a prostředky filosofie jakožto disciplíny a (b) jak byly vypracovávány se zřetelem k úsilí o filosofickou pravdivost, tedy jak jsou otevřeny budoucí účasti v jedné filosofii (která zde ovšem představuje pouhou regulativní ideu).

V heideggerovské recenzi má použití Kantovy zásady jemně ironický, ale velmi ostře broušený břit. Cassirer s tímto břitem odřezává jako za-

²³ Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation*, Kant-Studien XXXVI (1931) s. 1–26, s. 4

²⁴ Immanuel Kant, *Reflexionen zur Metaphysik* AA XVIII, Cassirer, o.c., s. 5

²⁵ Alois Riehl, *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig 1925, 232 n; Cassirer, o.c., 3

nedbatelné – to jest jako hodné pouze zanedbání, a nikoliv jakéhokoliv vážného zřetele – Heideggerovo polemičké vyrovnání se s novokantovskou interpretací Kanta, zvláště s dílem Hermanna Cohena. Heidegger se při hodnocení Cohena mýlí, čte ho zaujatě a jednostranně. To je zjevné a není třeba se tím víc zabývat. Nedodává se ovšem, že tato polemika představuje jeden z centrálních motivů Heideggerovy knihy. Proč taky? Interpretaci Cohenova díla, která předem věcně odpovídala na všechny Heideggerovy výpady, publikoval přece Cassirer už v roce 1912²⁶ a není důvod, proč by ji tady měl opakovat či byť jen odkazovat.

Heideggerova kniha zasluhuje podle Cassirera nejvyšší chválu za to, jak zcela dozrála k výši problému, který rozvíjí.²⁷ Ale ani v této hodně dvoubřité pochvale – Cassirer ji formuluje zřetelně ve hře mezi „nejvyšší“ chválou a „nanejvýš chválou“ – nejde o polemičnou, ale o účastnou ironii. Slouží Cassirerovi sice k odhalování nesmiřitelné protikladnosti vlastního a Heideggerova základního východiska, „původního nasazení“, ale jen proto, abychom se ve filosofické diskusi „učili i tyto protiklady správně vidět a zkoušeli jim porozumět právě v jejich samotné protikladnosti (*Gegensätzlichkeit selbst*)“.²⁸

Právě v tomto momentě zasáhly do diskuse obou filosofů dějiny. V ne snadném momentě, Heidegger byl v době, kdy napsal *Kant und das Problem der Metaphysik*, na rozcestí, hledal svoji další cestu, ať již k opuštění či k zabezpečení toho, co vyjádřil v *Sein und Zeit*. A nachází ji až v době, kdy už Cassirer nechce a asi ani technicky nemůže sledovat jeho vývoj. Proto, když po dlouhém mlčení vzpomene v *Mýtu státu* znovu jeho jméno, píše o Heideggerovi z přelomu dvacátých a třicátých let.

Víme ze svědectví pamětníků, že Cassirer příležitostně tvrdě odsuzoval Heideggerovu kolaboraci s nacismem. Pozice prvního nacionálně socialistického rektora a aktivita v NS-Dozentenbund představovaly ovšem frapantní zradu poslání vzdělance, jak je Cassirer vyjádřil v jednom z mála veřejných vyznání: „*Spolupůsobit [ve prospěch] vždy nezajištěného obnovení (Verjüngung) státu a práva v nikdy neutuchající proměně společenského a národního života, to je povinnost akademiků.*“²⁹ Nicméně se

²⁶ Ernst Cassirer, *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, Kant-Studien 17, srov. výše str. 25 n.

²⁷ srov. Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant Interpretation*, o.c., s. 25

²⁸ o.c., s. 25

²⁹ Ernst Cassirer: *Ansprache zur Reichsgründungsfeier der Hamburger Universität am*

jedná o civilní selhání, nikoliv selhání filosofa.

Na stejné úrovni kritiky civilního selhání zůstává i pasáž v MS, ve které Cassirer odkazuje implicitně k Heideggerově projevu z roku 1933. Jde o pasáž, ve které je s výrazným kritickým odstupem referována Hegelova idea svobody. Ta je osvobozující jen pro absolutní subjekt, nikoliv ale pro subjekt konečný. Ten není u Hegela než „*pouhé průchozí místo světových dějů, nic než prostředek, kterým si světový duch posloužil. Konečný subjekt je jen zdánlivě původcem svých činů; co je a co vykoná, to mu spíše jen propůjčuje v léno absolutní idea.*“³⁰ Přesto Hegel zůstává pro Cassirera filosofem svobody. ‚Idea‘ je u něj sice „*autorem a dramaturgem historického dramatu, individua nejsou než ‚nástroje a prostředky světového ducha‘ ...*“, avšak skutečné odpadnutí od svobody začíná teprve „*když Hegelova metafysika ztratila svůj vliv a svoji vazebnou sílu,*“ a když se proto „*toto pojetí zcela obrátilo: ‚Ideje‘ se staly agenty individua, které je skutečným ‚vůdcem‘.*“ (MS, 350) Co ale můžeme uctívat na hrdinovi, který podřídív ducha, ‚ideu‘ své bezduché kontrole, sestává pouze z oněch vlastností, jež jsou viditelné psychologizujícím komorníkům? V tomto smyslu je Hitler ztělesněnou kompromitací Hegelovy metafysiky dějin. A Heidegger je ovšem nejdůslednějším hlasatelem tohoto obratu: „*Nikoliv poučky a ‚ideje‘ budiž pravidlem vašeho bytí. Vůdce sám a jediný je dnešní a budoucí německou skutečností a jejím zákonem.*“³¹

V závěrečné pasáži ale znovu promýšlí rozlišení mezi vypracováním Heideggerovy filosofie a její v rovině samotného filosofického díla neuchopitelným podmíněním osobním nazíráním světa a kulturně historickou podmíněností perspektivy autora. Oproti recenzi z roku 1931 zde ale rozhodně nechápe ‚světonázorové východisko‘ jako jen osobní záležitost, kterou je sice potřeba uchopit jako integrální moment filosofického díla, ale přitom ponechat mimo diskusi. Alespoň v Heideggerově případě to není možné, protože on z této radikální podmíněnosti učinil úhelný kámen své filosofie. Přitom obtíž nespočívá v přiznání takové podmíněnosti, tu Cassirer nikdy nepopíral u žádného kulturního díla, ale v odmítnutí

18. *Januar 1930*, (Nachlass) in: Beinecke Rare Book Library, Yale University New Haven, cit. podle Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer- von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt 1995, 117

³⁰ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung*, in: ECW 22, s. 140–166, 151

³¹ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, Gesamtausgabe Bd. 16, hg. H. Heidegger, Frankfurt/M. 2000, s. 184

poslání kulturní, v tomto případě filosofické tvorby jako úsilí o účast na společném světě: „*Taková existenciální filosofie si nenárokuje, že by nám poskytovala objektivní a obecně platnou pravdu.*“ (MS, 383) Vzdává se tak nároku, který je ale v první řadě nárokem vůči ní samé. Jenomže nemožnost vyskočit reálně ze své vlastní radikální situovanosti není alibi, abychom neusilovali o obecnou pravdivost a objektivitu svých výpovědí.

Heideggerova filosofie není ani nacistická, ale ani nevinná. „*Oslabovala a pozvolna podkopávala ty síly, které by mohly klást odpor moderním politickým mýtům ... teorie, která vidí ve vrženosti člověka jeho hlavní charakteristiku, se vzdala vší naděje na aktivní účast při konstrukci a rekonstrukci kulturního života lidí. Taková filosofie se zřekla svých vlastních zásadních teoretických a etických ideálů. A tak se stala použitelnou jako účinný nástroj v rukou politických vůdců.*“ (MS, 383 n.) Anebo v nejlepším případě „*nějakým druhem spekulativní zahálky*“, která odvrací filosofa od odvahy myslet za omezení své doby a proti této době, odvahy, bez které „*nemůže filosofie naplnit svojí úlohu v kulturním a sociálním životě lidí*“. (MS, 388).

Snad dnes opět působí tato aktualizace osvícenského odkazu staromódně. Navíc zůstává velmi abstraktní, stačí ji srovnat s téměř soudobým textem Hanny Arendtové. Ta ukazuje, jak Heideggera jeho ontologické nasazení vedlo podobně jako Hobbesa k realistické vstřícnosti vůči tyranické moci a jak uvědoměle destruovalo možnost lidských práv.³² Nicméně si myslím, že právě to cassirerovské suché a navenek klidné hodnocení představuje důležitý příspěvek k dnešním moralizujícím diskusím o Heideggerovi a nacismu.

Jestliže například Otto Pöggeler hájí Heideggera věcně v zásadě korektním tvrzením, že nikdy neakceptoval „*to, co se přece vykrystalizovalo jako jádro nacionálního socialismu: myšlenku ras, boj o světovládu jednoho totalitního systému. A tak se vlastní Heideggerova účast na nacistickém hnutí scvrkává na krátké pomýlení.*“³³, pak cassirerovský pohled odpovídá:

Ano, Heideggerovo myšlení není samo vinno spolupodílnictvím na nacistických zločinech. Jedná se o skutečné filosofické dílo, které je jako takové otevřené k budoucím interpretacím a na jehož rozvrhu bylo mož-

³² srov. Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie*, Frankfurt a/M 1990, zvl. 32 a 37; text vznikl s největší pravděpodobností o sotva dva roky později (1945/1946) než příslušná pasáž v MS (1944).

³³ Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994, 386.

né myslet antitotalitářsky. Jenomže v situaci brutálního ohrožení svobody vadí možná více než krátkodobé pomýlené přitakání totalitní moci to, že rezignoval na vlastní úlohu filosofie a kulturního života, vadí více podrývání onoho nutného vzdoru, bez kterého se filosofie stává účinným a příčinným nástrojem v rukou mocných. Nepřisluší filosofické kritice, aby soudila člověka, který by byl – v Pöggelerově podání – přesvědčen, že nemusí pocítovat žádnou osobní spoluodpovědnost za koncentrační tábory a že se nijak neprovinil, jestliže v souladu se svým přesvědčením, které osvědčoval po léta před nástupem nacismu k moci, bojoval proti „*požidovštění německé university*“. A který tedy jen pro soulad s tímto přesvědčením psal pro nacisty posudky na své kolegy. Zastával přece své upřímné přesvědčení a nemůže za to, že v rukou jiných se tyto posudky staly likvidačními. Zde musí filosofická kritika mlčet, musí ale dokázat soudit filosofický výkon, který tuto ztrátu morální odpovědnosti jednotlivce integruje jako svoji podstatnou součást.

Mělo by se mluvit o davoské disputaci jako o události? Myslím, že ano, ale jinak, než měl na mysli Bollnow. Nebyla to událost v rámci dějin filosofie, událostní charakter získávala právě tím, že se otevřela přes to a za to, co mohou uchopit dějiny filosofie. Ale kdyby se tato událost měla vyčerpávat jen v tom, že ukázala, jak těžké, ba téměř nemožné je hájit civilizaci nikoliv proti barbarství, ale proti únavě z její vlastní nedostatečnosti, proti netrpělivosti srdce, které odmítá i samotnou kritickou funkci filosofie jako pouhé zastřené přitakávání morálně, intelektuálně i citově nepřijatelné mizérií dneška, stálo by za to, o této události mluvit znovu a znovu.

Summary: History and Historicity in Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms

This treatise focuses on the development of the theme of history and historicity in the works of Ernst Cassirer. The author points to the continuity of the theme of culture at least from the time of Cassirer's works of the second decade of twentieth century. The author's approach is based on the assumption that the universe of human culture always displays a trend towards unfolding in time. He also shows how Cassirer repeatedly thematized G. W. F. Hegel's „Phenomenology of Spirit“ in connection with the foundation of this human-culture universe. For the solution proposed by Cassirer, the determining category was constituted by the concept of historical time. The author subjects to analysis the departure points of this concept in H. Cohen's philosophy of religion, as well as an original solution by means of analysis of the „Self“, and also by an investigation of the way in which Cassirer delimited his concepts in a polemic with Martin Heidegger. History thus rises to the status of a central motive of the Philosophy of Symbolic Forms, and, as the recently published works (1995, 2002) of the thirties of the 20th century show, Cassirer put forward an original understanding of the gathering of historical knowledge in them.

The author of the work submitted perceives the inspiration potential of this mode of understanding in an elaborated unification of both the essential perspectivism and relativism of the gathering of historical knowledge, and of a convincing vindication of its universality and truthfulness.

Použité zkratky

- AA** *Akademie – Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*, Berlin 1900 nn.
- CF 9** *Cassirer – Heidegger*, hg. D. Kaegi u. E. Rudolph, Cassirer – Forschungen bd. 9, Hamburg 2002
- DD** *Davoser Disputation*, (Ernst Cassirer, Martin Heidegger), KuPM, Anhang III s. 274–296
- ECN** Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. hg. v. John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg 1995 nn
- ECW** Ernst Cassirer, *Gesammelte Schriften. Hamburger Ausgabe*, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 1998–2007, 25 svazků
- EoM** Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven 1944 (citováno podle New Haven and London 1976 /27. vyd./)
- EP I** Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I, Berlin 1906. (ECW 2)
- EP II** Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, II, Berlin 1907. (ECW 3)
- EP III** Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, III, Die nachkantischen Systeme, Berlin 1920 (ECW 4)
- EP IV** Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, IV, Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932), Stuttgart 1957 (ECW 5)

- GL** Ernst Cassirer, *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hg. von E. W. Orth, Leipzig 1993
- GN** Wilhelm Windelband, *Geschichte und Naturwissenschaft (Strassburger Rektoratsrede)*, in: týž, *Präludien I/II*, Tübingen 1924⁹, II, s. 136–160
- KL** Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 (ECW 8)
- KuPM** Martin Heidegger, *Kant und das Problem Metaphysik*, Frankfurt am Main 1998⁶
- LK** Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg 1942 (přetisk Darmstadt 1985⁵)
- Materialien** *Materialien zur Neukantianismus – Diskussion*, hg. v. Hans – Ludwig Ollig, Darmstadt 1987
- MS** Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Zürich u. München 1949 (citováno podle vydání Fischer Taschenbuch Verlag 1985, místo a pořadí vydání neuvedeny)
- MsF** Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN 1, s. 3–109)
- PA** Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932
- PsF I** Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I, Die Sprache, Berlin 1923 (ECW 11)
- PsF II** Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Das mythische Denken, Berlin 1925 (ECW 12)
- PsF III** Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, III, Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929 (ECW 13)
- Schilpp** *Ernst Cassirer*, hg. von Paul Arthur Schilpp, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1966 (anglický originál: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp, Evanston 1949)

- STS** Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, hg. von E. W. Orth und J. M. Krois, Hamburg 1985
- UPSF** *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, hg. von Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a/Main 1988
- WW** Ernst Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt⁷ 1983

Literatura

Spisy Ernsta Cassirera

- Cassirer, Ernst, *Gesammelte Schriften. Hamburger Ausgabe*, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 1998–2007, 25 svazků (ECW)
- Cassirer, Ernst, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*. hg. v. John Michael Krois und Oswald Schwemmer, Hamburg 1995 nn (ECN)
- *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg 1902 (ECW 1)
 - *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I*, Berlin 1906. (EP I; ECW 2)
 - *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II*, Berlin 1907. (EP II; ECW 3)
 - *Der kritische Idealismus und die Philosophie des ‚gesunden Menschenverstands‘*, Gießen 1906 (ECW 9, s. 3–36)
 - *Kant und die moderne Mathematik (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik)*, Kant-Studien, XII, 1907, s. 1–49 (ECW 9, s. 37–82)
 - *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910 (ECW 6)
 - *Aristoteles und Kant*, Kant-Studien, XVI, 1911, s. 430–447 (ECW 9, s. 468–483)
 - *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, Kant-Studien, XVII, 1912, s. 252–273 (ECW 9, s. 119–138)
 - *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik*, Jahrbücher der Philosophie 1, 1913, s. 1–59 (ECW 9, s. 139–200)
 - *Die Grundprobleme der Kantischen Methodik und ihr Verhältnis zur Nachkantischen Spekulation*, Die Geisteswissenschaften, I, 1914, s. 784–787, 812–815 (ECW 9, s. 201–216)

- *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1916 (ECW 7)
- *Hermann Cohen. Worte gesprochen an seinem Grabe am 7. April 1918*, Neue Jüdische Monatshefte II, 1918, s. 347–352 (ECW 9, s. 487–493)
- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit III*, Die nachkantischen Systeme, Berlin 1920 (EP III, ECW 4)
- *Philosophische Probleme der Relativitätstheorie*, Die Neue Rundschau XXXI, 1920, s. 1337–1357 (ECW 9, s. 217–239)
- *Hermann Cohen*, Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums, I, 1920, s. 1–10 (ECW 9, s. 498–509)
- *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*, Berlin 1921 (ECW 10)
- *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 (ECW 8)
- *Idee und Gestalt. Goethe-Schiller-Hölderlin-Kleist*, Berlin 1921 (ECW 9, s. 241–435)
- *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, Vorträge der Bibliothek Warburg, I, 1921–1922, s. 11–39 (přetisk v WW, s. 169–200)
- *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig 1922 (Studien der Bibliothek Warburg, Bd. I). (přetisk v WW, s. 1–70)
- *Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen*, Vorträge der Bibliothek Warburg, II, 1922–1923, s. 1–27.
- *Philosophie der symbolischen Formen I*, Die Sprache, Berlin 1923 (ECW 11)
- *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. in: Festschrift für Paul Mensel, Greiz im V. 1923, s. 105–127. (přetisk v GL, s. 236–273)
- *Philosophie der symbolischen Formen II*, Das mythische Denken, Berlin 1925 (ECW 12)
- *Sprache und Mythos*, Leipzig/Berlin 1925 (přetisk v WW, s. 71–167)
- *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, in: Lehrbuch der Philosophie, hg. von M. Dessoir, I, Die Geschichte der Philosophie, Berlin 1925, s. 7–139
- *Paul Natorp*, Kant-Studien XXX, 1925, s. 273–298
- *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig und Berlin 1927 (přetisk Darmstadt 1987)

- *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*, in: Dritter Kongress für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft (Halle, 7.-9. Juni 1927), Hg. von F. Enke, Beiheft zur Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft, XXXI, 1927, s. 295–312 (přetisk STS, s. 1–38)
- *Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*, in: Festschrift Meinhof. Sprachwissenschaftliche und andere Studien, Hamburg 1927, s. 507–514. (přetisk v GL, s. 274–286)
- *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*, Jahrbücher der Philosophie III, 1927, s. 31–92
- *Philosophie der symbolischen Formen III*, Phänomenologie der Erkenntnis, Berlin 1929 (ECW 13)
- *Leibniz und Jungius*, in: Beiträge zur Jungius-Forschung, Hamburg 1929, s. 21–26
- *Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn*, in: Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1929, s. 22–41.
- *Die Idee der republikanischen Verfassung*, Hamburg 1929 (přetisk in: Zum Gedenken an Ernst Cassirer (1874–1945). Ansprachen auf der Akademischen Gedenkfeier am 11. Mai 1999, red.: F. Hamann; J. Lippert, Hamburg 1999, s. 34–51)
- *Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs*, in: Hamburgische Universitätsreden, gehalten bei der Feier des Rektorwechsels am 7. November 1929, Hamburg 1929 (přetisk v GL, s. 193–217)
- *Neo-Kantianism*, in: The Encyclopedia Britannica, London/New York 1929 (14. vyd.) XVI, s. 215 n.
- *Form und Technik*, in: Kunst und Technik, Hg. von L. Kestenberg, Berlin 1930, s. 15–61 (přetisk v STS, s. 39–91)
- *„Geist“ und „Leben“ in der Philosophie der Gegenwart*, Die neue Rundschau XXXXI, 1930, s. 244–264. (přetisk v GL, s. 32–60)
- *Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England*, Vorträge der Bibliothek Warburg, IX, 1930–1931, s. 136–155 (ECW 18, s. 153–175)
- *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geschichte [1930]*, poprvé publikováno v Ausstellungskatalog: Enge Zeit. Spuren Vertriebener und Verfolgter der Hamburger Universität, hg. von A. Bottin unter Mitarbeit von R. Nicolaysen, Hamburg 1991, s. 161–169.

- *Mythischer, ästhetischer und theoretischer Raum*, in: Vierter Kongreß für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft (Hamburg, 7.–9. Oktober 1930), hg. von H. Noack, Beiheft zur ‚Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft‘, XXXV, 1931, s. 21–36. (přetisk v STS, s. 93–119)
- *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, Kant-Studien XXXVI, 1931, s. 1–26.
- *Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*, Internationales 1, 1931, Heft 3, s. 57 nn., Heft 4, s. 83 nn. (přetisk GL 218–234)
- *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 (PA)
- *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Leipzig 1932
- *Goethe und die geschichtliche Welt. Drei Aufsätze*, Berlin 1932 (ECW 18, s. 355–368)
- *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandeswelt*, in: Bericht über den XII. Kongress der deutschen Gesellschaft für Psychologie, Jena 1932, s. 134–145. (ECW 18, s. 111–126)
- *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, Archiv für Geschichte der Philosophie XLI, 1932, s. 177–213, 479–513. (ECW 18, s. 3–82)
- *Die Antike und die Entstehung der exakten Wissenschaft*, Die Antike XIII, 1932, s. 276–300. (ECW 18, 83–109)
- *Vom Wesen und Werden des Naturrechts*, Zeitschrift für Rechtsphilosophie in Lehre und Praxis VI, 1932, Heft 1, s. 1–27. (ECW 18, 203–227)
- *Goethes Idee der Bildung und Erziehung*, Pädagogisches Zentralblatt XII, 1932, s. 340–358 (přetisk GL, s. 94–93)
- *Hermann Cohens Philosophie der Religion und ihr Verhältnis zum Judentum*, Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin 1933, 4, s. 91–94 (ECW 18, s. 255–264)
- *Henri Bergsons Ethik und Religionsphilosophie*, Der Morgen, DC, 1934, s. 20–29, 138–151. (ECW 18, s. 229–253)
- *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1937
- *Zur Logik des Symbolbegriffs*, Theoria IV, 1938, s. 145–175. (ECW 22, s. 112–139)
- *Descartes. Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*, Stockholm 1939
- *Axel Hägerström. Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart*, Göteborgs Högskolas Årsskrift, 1939
- *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, Göteborg 1939 (ECW 22, s. 140–166)

- *Die Philosophie im XVII. und XVIII. Jahrhundert*, Paris 1939 (ECW 22, s. 193–283)
- *Was ist Subjektivismus?*, Theoria V, 1939, s. 111–140 (ECW 22, s. 167–192)
- *William Stern. Zur Wiederkehr seines Todestages*, Acta Psychologica V, 1940, s. 1–25
- *Mathematische Mystik und mathematische Naturwissenschaft*, Lychnos IV, 1940, s. 248–265
- *Neuere Kant-Literatur*, Theoria VI, 1940, s. 87–100
- *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg 1942 (přetisk Darmstadt 1985 /5. vyd./) (LK)
- *G. Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance*, Journal of the History of Ideas III, 1942, s. 123–144, 319–346
- *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, The Journal of Philosophy XXXIX, 1942, s. 309–327
- *Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance*, Journal of the History of Ideas IV, 1943, s. 49–56
- *Hermann Cohen 1842–1918*, Social Research. An International Quarterly of Political and Social Science X, 1943, s. 219–232
- *Leibniz and Newton*, Philosophical Review LII, 1943, s. 366–391
- *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven 1944 (citováno podle New Haven and London 1976, 27. vyd.) (EoM)
- *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics*, in: The Albert Schweitzer Jubilee Book, edited by A. A. Roack, Cambridge (Massachusetts) 1945, s. 241–257
- *Structuralism in Modern Linguistics*, Word I, 1945, s. 99–120 (přetisk v GL, s. 317–348)
- *Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über ‚Lotte in Weimar‘*, The German Review, XX, 1945, S. 166–194 (Přetisk v GL, s. 123–165)
- *The Myth of the Stat*, New Haven and London 1946; *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Zürich u. München 1949 (citováno podle vydání Fischer Taschenbuch Verlag 1985, místo a pořadí vydání neuvedeny) (MS)
- *The Problem of Knowledge. Philosophy, Science, and History since Hegel*, transl. by W. H. Woglom and Ch. Hendel, New Haven 1950 (citováno podle New Haven and London 1969, 5. vyd.); *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit IV. Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832–1932)*, Stuttgart 1957 (EP IV) (ECW 5)

- *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, edited by D. Ph. Verene, New Haven and London 1979.
- *Worte zur Beisetzung von Professor Dr. Aby M. Warburg*, in: *Mnemosyne. Beiträge zum 50. Todestag von Aby M. Warburg*, Göttingen 1979, s. 15–22.
- *Wesen und Wirkung des Symbolbegriff*, Darmstadt 1983 (WW)
- *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933*, Hg. von E. W. Orth und J. M. Krois, Hamburg 1985 (STS)
- *Rousseau, Kant, Goethe*, Hg. von R. A. Bast, Hamburg 1991
- *Zum Begriff der Nation. Eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch*, Bulletin des Leo Baeck Instituts, XXXIV, 1991, s. 73–89 (přetisk v ECN 9, s. 29–60)
- *Erkenntnis, Begriff, Kultur*, Hg. von R. A. Bast, Hamburg 1993
- *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, Hg. von E. W. Orth, Leipzig 1993 (GL)
- *Zur Metaphysik der symbolischen Formen* (ECN 1, s. 3–109) (MsF)
- *Über Basisphänomene* (ECN 1, s. 111–195)
- *Symbolischen Formen. Zu Band IV*, (ECN 1, s. 197–258)
- *Geschichte der philosophischen Anthropologie* (ECN 6, s. 3–187)
- *Seminar on Symbolism and Philosophy of Language* (ECN 6, s. 191–343)
- *An Essay on Man. A philosophical Anthropology*, New Haven 1942/1943 (ECN 6, s. 347–635)
- *Philosophische Probleme und Tendenzen der deutschen Geistesgeschichte* (Vorlesungen im Wintersemester 1925/26 an der Universität Hamburg) (ECN 10, s. 3–10)
- *Davoser Disputation*, (Ernst Cassirer, Martin Heidegger), KuPM, Anhang III s. 274–296 (DD)

Spisy ostatních autorů

- Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie I, II*, Frankfurt a/M 1973
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Frankfurt a /M. 2002
- Arendt, Hannah, *Mezi minulostí a budoucností*, č.p. Brno 2002
- *Juden in der Welt von gestern*, in: *Verborgene Tradition*, s. 74–87

- *Was ist Existenz-Philosophie*, Frankfurt a/M 1990
- Bahr, Hermann, *Über Ernst Cassirer*, Die neue Rundschau XXVIII/1917, s. 1483–1499
- Bast, Rainer A., *Einleitung*, in: Ernst Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, Hamburg 1991, s. VII–XXXVII
- Bauch, Bruno, *Vom Begriff der Nation (Ein Kapitel zur Gesichtsphilosophie)*, Kant-Studien, XXI/1917, s. 139–162
- Bolnow, Otto F., *Gespräche in Davos*, in: Erinnerung an Martin Heidegger, ed. G. Neske, Pfullingen 1977, 25–29, 28
- Berger, Johannes, *Historische Logik und Hermeneutik*, in: Materialien s. 294–327
- Bloch, Ernst, *Subjekt – Objekt. Erläuterung zu Hegel*, Frankfurt a/M 1981 (2. vyd.)
- Braudel, Fernand, *Schriften zur Geschichte. Gesellschaften und Zeitstrukturen*, Stuttgart 1992
- Burckhardt, Jacob, *Weltgeschichtliche Betrachtungen. Über geschichtliche Studium*, ed. Jacob Oeri, München 1978
- Cassirer – Heidegger*, g. D. Kaegi u. E. Rudolph, Hamburg 2002 (CF 9)
- Cassirer, Toni, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Hamburg 2003
- Cohen, Hermann, *Kants Begründung der Aesthetik*, Berlin 1889
- *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*, Giessen 1915
- *Ethik der reinen Willens*, Berlin 1904
- *Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum*, in: Jüdische Schriften, Berlin 1924, Bd. I, s. 284–305
- *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918 (3. vyd.)
- *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden 1978
- Cristaudo, Wayne, *Heidegger and Cassirer: Being, Knowing and Politics*, Kant-Studien LXXXII, s. 469–483
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Gesammelte Schriften, Bd. 7, Stuttgart–Göttingen 1958 (2. vyd.), s. 205
- Edel, Geert, *Von der Vernunftkritik zur Erkenntnislogik*, München – Freiburg 1988
- Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, č.p. Praha 1993

- Ernst Cassirer*, Hg. von Paul Arthur Schilpp, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1966 (anglický originál: *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp, Evanston 1949) (Schilpp)
- Ferrari, Massimo, *Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers für die Bibliothek Warburg (1921 – 1923)*, in: UPSF, s. 114–133
- *Ernst Cassirer. Stationen einer philosophischen Biografie*, n.p. Hamburg 2003
 - *La „Cassirer – Renaissance“*, in: Europa, Studi Kantiani, VII, 1994, s. 111–139
 - *Über die Ursprünge des logischen Empirismus, den Neukantianismus und Ernst Cassirer aus Sicht der neueren Forschung*, in: Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft, hg. v. E. Rudolph und I.-O. Stamatescu, Hamburg 1997 (Cassirer Forschungen, bd. 3) s. 93–131
- Friedman, Michael, *A parting of the ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago and La Salle, Illinois 2000
- Gadamer, Hans-Georg, *Člověk a řeč*, č.p. in týž, *Člověk a řeč*, ed. Jan Sokol, Praha 1999, s. 22–29, s. 25 (Mensch und Sprache, in *Gesammelte Werke* 2, Tübingen 1986, s. 147–153, s. 151)
- *Das Erbe Hegels*, in H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke* 4, Tübingen 1987, s. 463–483
 - *Die Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, in: *Aspekte der Modernität*, hg. v. H. Steffen, Göttingen 1965, s. 77–100
 - *Hermeneutik* (heslo). in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, hg. Joachim Ritter, Basel/ Stuttgart 1974, s. 1069–1073,
 - *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975 (4. vyd.)
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Maximen und Reflexionen*, Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hrsg. von Max Heker. Weimar 1907
- Göller, Thomas, *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie*, Würzburg 1986
- *Ernst Cassirer über Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Zeitschrift für philosophische Forschung XLV, 1991, s. 224–248
- Gründer, Karlfried, *Cassirer und Heidegger in Davos 1929*, in: UPSF s. 290–302

- Gurevič, Aron Jakovlevič, *Historikova historie*, č.p. Praha 2007
- Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, erweiterte Ausgabe, Frankfurt a/M 1981
- *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt a/Main 1970
 - *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung*, in: týž, Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, s. 9–40, Frankfurt a/Main 1997,
- Hackenesch, Christa, *Selbst und Welt – Zur Metaphysik des Selbst bei Heidegger und Cassirer*, Hamburg 2001
- Hamburg, Carl, H., *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*, The Hague 1956
- Havelka, Miloš, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in: Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 7–147
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie I–III*, č.p. Praha 1961–1974
- *Fenomenologie ducha*, č.p. Praha 1960
 - *Filosofie dějin*, č.p. Pelhřimov 2004
 - *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 4, hg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1985
 - *Základy filosofie práva*, č.p. Praha 1992
- Heidegger, Martin, *Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*, Davoser Revue, IV (1929), Nr. 7, s. 194–196; přetisk KUPM, 271–273
- *Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken*, in: Deutsche Literaturzeitung 1928, Heft 21, s. 1000–1012
 - *Fenomenologická interpretace Kantovy Kritiky čistého rozumu*, č.p. Praha 2004
 - *Kant und das Problem Metaphysik*, Frankfurt am Main 1998 (6. vyd.) (KuPM)
 - *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*, Gesamtausgabe Bd. 16, hg. H. Heidegger, Frankfurt/M. 2000
 - *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (16. vyd.)
 - *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 2003 (13. vyd.)
 - *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik*, in: KuPM, Anhang V., s. 297–303

- *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866*, in: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. Marburg 1927, s. 681–687, přetisk v KuPM
- Heyse, Hans, *Der Begriff der Ganzheit und Kantische Philosophie. Ideen zu einer regionalen Logik und Kategorienlehre*, München 1927
- Hönigswald, Richard, *Philosophie und Sprache*, Basel 1937
- *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigem Werk*, Deutsche Literaturzeitung XXXIII, 1912, s. 2821–2843 a 2886–2902
- Holzhey, Helmut, *Cohen und Natorp II, Der Marburger Neukantianismus in Quellen*, Basel – Stuttgart 1986
- *Kants Geschichtsphilosophie im Neukantianismus*, in: Kulturkritik nach Ernst Cassirer, Hg. V. Enno Rudolph und Bernd – Olaf Küppers, Cassirer – Forschungen Bd. 1, Hamburg 1995
- Holzhey, Helmut – Röd, Wolfgang, *Filosofie 19. a 20. století*, č.p. Praha 2006
- Feuchtwanger, Lion, *Desdemonin dům*, č.p. Praha 1968
- *Vom Sinn und Unsinn des historischen Romans*, Centum opuscula, Rudolstadt 1956, s. 508–515
- Iggers, Georg G., *Dějepisectví ve 20. století*, č.p. Praha 2002
- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a/M 1989
- Krois, John Michael, *Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger*, in: Philosophy and Rhetoric XVI, 1983, s. 147–166
- *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven and London 1987
- *Einleitung*, in: STS, s. XI–XXXII
- *Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für Sozialphilosophie*, in: Studien zum Problem der Technik, g. E. W. Orth, Phänomenologische Forschungen, XV, Freiburg/ München 1985, s. 68–93
- *Problematik, Eigenart und Aktualität der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, UPSF, s. 15–44
- *Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?*, in: CF 9, s. 234–246
- Klibansky, Raymond, *Erinnerung an ein Jahrhundert, Gespräche mit Georges Leroux*, Frankfurt a/M 2001
- Kroner, Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921–1923

- Lasson, Georg, *Kritischer und spekulativer Idealismus*, Kant-Studien XXVII/1922, s. 1–58
- Le Goff, Jacques, *Kultura středověké Evropy*, č.p. Praha 2005
- Litt, Theodor, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig – Berlin 1924 (2. vyd.)
- Löwith, Karl, *Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie*, in: týž, Aufsätze und Vorträge 1930–1970, Stuttgart 1972, s. 124–156
- *Von Hegel bis Nietzsche*, Stuttgart 1953
- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1979 (7. vyd.)
- Lübbe, Hermann, *Politische Philosophie in Deutschland*, Bassel /Stuttgart 1963
- Lyotard, Jean – Francois, *O postmodernismu*, č.p. Praha 1993
- *Rozepře*, č.p. Praha 1998
- Lynch, Dennis A., *Ernst Cassirer and Martin Heidegger: The Davos Debate*, Kant-Studien, LXXXI/1990, s. 360–370
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973
- Marx, Karel, *Kapitál I*, č.p. Praha 1978 (6. vyd.)
- Marx, Wolfgang, *Cassirers Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantischen Grundlagen des Denkens und Erkennens. Überlegungen zur Struktur transzendentaler Logik als Wissenschaftstheorie*, in: Archiv für Geschichte der Philosophie, LVII/1975, s. 188–206 a s. 304–339
- Materialien zur Neukantianismus – Diskussion*, Hg. v. Hans – Ludwig Ollig, Darmstadt 1987 (Materialien)
- Meinecke, Friedrich, *Rezension von Cassirers Philosophie der Aufklärung*, Historische Zeitschrift CIXL/1934, s. 582–586
- Orth, Ernst Wolfgang, *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Würzburg 2004 (2. vyd.)
- Paetzold, Heinz, *Ernst Cassirer und die Idee einer transformierten Transzendentalphilosophie*, in *Materialien Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York; Eine philosophische Biographie*, Darmstadt 1995

- Philosophy and History, The Ernst Cassirer Festschrift*, ed. by Raymond Klibansky und H.J. Paton, New York, Evanston, and London 1963 (2. vyd.)
- Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart 1994
- Raio, Giulio, *Introduzione a Cassirer*, Roma/Bari 2002 (3. vyd.)
- Ranke, Leopold von, *Geschichte und Politik*, hg. v. Hans Hoffman, Stuttgart 1940
- *Einleitung zu den Analekten der Englischen Geschichte*, Sämtliche Werke, Bd. 21, Leipzig 1879 (3. vyd.)
- Recki, Birgit, *Kampf der Giganten – Die Davoser Disputation 1929 zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, nedatovaná internetová publikace (2002?)
- *Kultur ohne Moral? Warum Ernst Cassirer trotz der Einsicht in den Primat der praktischen Vernunft keine Ethik schreiben könnte*, in: Ernst Cassirers Werk und Wirkung, Kultur und Philosophie, hg. v. D. Frege / R. Schmücker, Darmstadt 1997
 - *‘Tragödie der Kultur’ oder ‚dialektische Struktur des Kulturbewusstseins‘? Der ethische Kern der Kontroverse zwischen Simmel und Cassirer*, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie 2/2000, s. 157–175
- Renz, Ursula, *Die Rationalität der Kultur. Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*, Hamburg 2002
- *Cassirers Idee der Aufklärung*, in: Dilthey und Cassirer, hg. v. Thomas Leinkauf, Cassirer- Forschungen Bd. 10, Hamburg 2003, s. 109–125
- Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübingen/ Leipzig 1902
- *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1910 (2. vyd.)
 - *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen 1920
- Ritter, Joachim, *Hegel und französische Revolution*, in: Metaphysik und Politik, Frankfurt a/Main 1988 (2. vyd.), s. 183–234
- *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a/Main 1988 (2. vyd.)
 - *Subjektivität*, Frankfurt a/M 1974
 - *Über den Sinn und Grenze der Lehre vom Menschen*, Potsdam 1933, později přetištěnou in: týž, Subjektivität, Frankfurt a/M 1974

- Riedel, Manfred, *Urteilkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt a/Main 1989
- Röd, Wolfgang, *Transzendentalphilosophie oder Ontologie? Überlegungen zu Grundfragen der Davoser Disputation*, in: CF 9, s. 1–25
- Rosenzweig, Franz, *Vertauschte Fronten*, in: Die Morgen 1930/1 (April), s. 85–87
- Rotenstreich, Nathan, *Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and the Problem of History*, in: Theoria XVIII/1952, s. 155–173
- Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1930 (2. vyd.)
- Sandkühler, Hans Jörg, „Eine lange Odyssee“ – Joachim Ritter, Ernst Cassirer und die Philosophie im Dritten Reich, in: Dialektik 2006/1, Hamburg, s. 1–40 (? – paginace nejistá, text jsem měl k dispozici jen jako separát)
- Schnädelbach, Herbert, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg u. München 1974
- Scholtz, Gunter, *Dilthey, Cassirer und Geschichtsphilosophie*, in: Dilthey und Cassirer, hg. v. Thomas Leinkauf, Cassirer-Forschungen Bd. 10, Hamburg 2003, s. 127–148
- Sieg, Ulrich, *Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzung mit völkischen Philosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript*, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts XXXIV, s. 59–71
- Simmel, Georg, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, München und Leipzig 1923 (5. vyd.)
- *Der Konflikt der modernen Kultur*, in: Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a/Main 1999, s. 181–207
 - *Lebensanschauung*, in: Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a/Main 1999, s. 209–425
 - *Philosophische Kultur*, Leipzig 1919
 - *Vom Wesen des historischen Verstehen*, in: Gesamtausgabe Bd. 16, Frankfurt a/Main 1999, s. 151–179
- Sobotka, Milan, *K Hegelově Filosofii dějin*, in: G.W.F.Hegel, Filosofie dějin, č.p. Pelhřimov 2004, s. 287–302
- *Hegelova ‚Občanská společnost‘ a levohegelovci*, Česká mysl XLI/1991, 63–76

- *Stati k Hegelově fenomenologii a filosofii práva*, Praha 1993
- *Schelling a Hegel*, Praha 1985
- *Studie k německé klasické filosofii*, Praha 2001
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bd. München 1919
- Schrang, Calvin, *Heidegger and Cassirer on Kant*, Kant-Studien LVIII/1967, s. 87–100
- Schwemmer, Oswald, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin 1997
- Troeltsch, Ernst, *Historismus und seine Probleme*, Aalen 1977 (2. vyd.)
- Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Hg. von Hans-Jürg Braun, Helmut Holzhey und Ernst Wolfgang Orth, Frankfurt a/Main 1988 (UPsF)
- Verene, Donald P., *Appendix*, in: Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1945*, ed. by Donald P. Verene, New Haven a. London 1979
- *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*, *Journal of the History of Ideas* XXX/1969, s. 33–46
- Windelband, Wilhelm, *Geschichte und Naturwissenschaft (Straßburger Rektoratsrede)*, in: týž, *Präludien I/II*, Tübingen 1924 (9. vyd.), II, s. 136–160 (GN)
- *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in: týž, *Präludien I/II*, Tübingen 1924, I, s. 273–289
- *Zum Gedanken an Ernst Cassirer*, red. F. Hamann, J. Lippert, Hamburg 1999
- Zweig, Stefan, *Svět včerejška*, č.p. Praha 1994

Martin Profant

Myslet uprostřed dějin

Dějiny a dějinnost ve filosofii
symbolických forem Ernsta Cassirera

Návrh obálky Petra Süsserová.

Redakce Pavlína Kajnarová.

Vydalo Nakladatelství Epoque s. r. o.

Kaprova 12, 110 00 Praha 1

v roce 2011 jako svou 305. publikaci.

První vydání, 208 stran

Sazbu provedl v L^AT_EXu Ondřej Profant.

Vytiskl Akcent tiskárna Vimperk, s. r. o.

Knihy Nakladatelství Epoque můžete zakoupit u svého knihkupce
nebo si je lze objednat:

písemně na adrese: Kaprova 12, 110 00 Praha 1 – Staré Město,

telefonicky na čísle: 224 810 353, 224 810 352,

e-mailem na adrese: epocha@epocha.cz,

nebo na internetové stránce: www.epocha.cz

