

CASSIREROVA ANTROPOLOGIJA: ČOVJEK KAO SIMBOLIČKA ŽIVOTINJA

Čečuk, Marin

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:922334>

Rights / Prava: [In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-08**

Repository / Repozitorij:

[Repository of Faculty of humanities and social sciences](#)



UNIVERSITY OF SPLIT



**SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET**

DIPLOMSKI RAD

CASSIREROVA ANTROPOLOGIJA: ČOVJEK KAO SIMBOLIČKA ŽIVOTINJA

MARIN ČEČUK

Split, 2022.

Odsjek za filozofiju

Studij filozofije

Filozofijska antropologija

CASSIREROVA ANTROPOLOGIJA: ČOVJEK KAO SIMBOLIČKA ŽIVOTINJA

Student:

Marin Čečuk

Mentor:

izv. prof. dr. sc. Tonći Kokić

Split, rujan, 2022.

SADRŽAJ

UVOD.....	1
1. STRUKTURA SIMBOLIČKOG SUSTAVA	2
2. FILOZOFIJSKA ANTROPOLOGIJA.....	6
3. ČOVJEK KAO ANIMAL SYMBOLICUM.....	8
4. MIT.....	16
4.1.RELIGIJA	24
4.2. MITSKO RELIGIOZNI OBLICI I TEORIJE	28
5. JEZIK	31
5.1. RAZVOJ JEZIKA	32
5.2. JEZIČNI SUSTAV.....	37
6. UMJETNOST.....	44
7. POVIJEST.....	49
8. ZNANOST	56
ZAKLJUČAK	58
LITERATURA.....	60
SAŽETAK	62
ABSTRACT.....	63
PRILOZI.....	64

UVOD

U ovome radu prikazat ću Cassirerovu teoriju simboličkih oblika te njegovo objašnjenje simboličkih oblika i njihovih funkcija, oslanjajući se na njegovu filozofiju simboličkih oblika unutar sustava filozofijske antropologije objavljene u njegovim kapitalnim djelima *Filozofija simboličkih oblika* koja je objavljena u 3 sveska te *Ogled o čovjeku: Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Cilj ovoga rada je objasniti i prikazati simboličke oblike poput religije, mita, jezika, umjetnosti, povijesti i znanosti te ih staviti u kontekst filozofije ljudske kulture odnosno sveobuhvatnog sustava Cassirerove filozofijske antropologije. Njegov jedinstveni antropološki sustav uzima u obzir brojne čimbenike koji posredno izgrađuju čovjeka putem simbola. Cassirerovo poimanje filozofijske antropologije ističe posebnost čovjekovog duha, posebnost njegovog filozofijsko antropološkog sustava je u isključivom bavljenju čovjekovim duhovnim odrednicama i njegovima iskustvima koja se oblikuju preko široke simboličke mreže. Poglavlja u ovome radu su „Struktura simboličkog sustava“, „Filozofijska antropologija“, „Čovjek kao animal symbolicum“ te poglavlja simboličkih oblika mita, religije, jezika, umjetnosti, povijesti i znanosti. U poglavlju „Struktura simboličkog sustava“ iznosim Cassirerov koncept i ideju simboličkog sustava, kao i značenje simboličkih oblika. Nadalje, u poglavlju označenom kao „Filozofijska antropologija“ želim naglasiti temu rada koja je u kontekstu filozofske discipline filozofijske antropologije. Također u tom poglavlju iznosim opće karakteristike filozofijske antropologije kao filozofskom disciplinom. Poglavlje „Čovjek kao animal symbolicum“ nas uvodi u čovjekovu specifičnost, a to je da je čovjek biće prožeto simbolima i upravo ga ta karakteristika odvađa od svih ostalih bića. Simboli su čovjekovi duhovni izrazi, izražavaju i daju značenje svijetu. Također, ističem Cassirerovu inspiraciju Kantom prilikom izrade sustava simboličkih oblika. Nakon poglavlja „Čovjek kao animal symbolicum“ dotičem se samih simboličkih oblika, njihovim razvojem i posebnostima.

1. STRUKTURA SIMBOLIČKOG SUSTAVA

Filozofi koji su promišljali o naravi čovjeka unutar filozofijske antropologije kao filozofske discipline smatrali su da se njegova narav ne može odrediti postojećim znanostima koje su to pokušavale napraviti partikularno ga zahvaćajući: biologiju, medicinu, psihologiju i dr. Cassirer je pokušao izgraditi novi jedinstveni sustav koji objašnjava čovjekov bitak i njegovu spoznaju, a to je sustav simboličkih formi. Simbolički sustav je po Cassireru nužno potreban u razmatranju čovjeka zbog svojevrstne krize u filozofiji. Cjelokupna filozofija od antike pa do 20.st. zasnovana je na elejskoj misli. Elejska misao je po Cassireru bila radikalna, zato jer je govorila isključivo o apsolutnom bitku, kao i o zastarjelim kategorijama i načelima (Volk, 2010: 314). Metafizika i filozofija kao takve su poprilično dogmatizirane, stoga je po Cassireru potrebno pronaći novi filozofski sustav koji ne isključuje fundamente, ali je otvoren za nove načine spoznavanja. Pojam poput apsolutnog bitka je ograničen zato što apriori podrazumijeva da znamo ono što je postojeće, ali ne pronalazimo nešto novo. Ono što je specifično za čovjeka u odnosu na druga bića je izražavanje i sporazumijevanje preko simbola (Džinić, Vuković, 2012: 495) pa se ključ razumijevanja čovjeka nalazi u simbolima. Cassirer pravi distinkciju između signala i simbola: signal je način funkcioniranja, prepoznavanja i ophođenja koji je svojstven velikom broju živih bića dok je simbol nešto što interpretira i daje značenje. Drugim riječima, signal je dio fizičkog bitka, a simbol je dio ljudskog svijeta značenja (Džinić, Vuković, 2012: 495). U čovjekovom svijetu simbola nalaze se simboličke forme jezika, mita, religije, umjetnosti, povijesti i znanosti. Navedeni simboli sačinjavaju simboličku mrežu koja je progresivna i ovisi ponajviše o razvitku ljudske misli. Dvije temeljne kategorije u Cassirerovom simboličkom sustavu su život i duh. Život je sfera organskog, vitalnog, promjenjivog, u životu su prisutni dijalektički procesi, život je zona subjekta i subjektivnosti, ali i načelo jedinstva. Subjektivnost u životnom smislu predstavlja prolazne kvalitete, kao i kratka i prolazna iskustva (Volk, 2010: 317). S druge strane, naspram života stoji forma duha koja označava funkcionalnost, objektivnost i načelo jedinstva u kulturalnosti. Upravo preko forme duha Cassirer izgrađuje svoj sustav simboličkih formi kao pokušaj uspostavljanja filozofije kulture. Duh je načelo preko kojeg čovjek dočarava stvarnost i objektivira je, on je izvor intelekta, kao i načelo koji nadilazi prostorno-vremenske kategorije u smislu manifestiranja kroz simboličke forme koje su njegove izravne tvorevine (Volk, 2010: 318).

Bitno obilježje duha je i u mogućnosti samorefleksije koja se opetovano može ostvarivati kroz simboličke forme (Volk, 2010: 318). Sposobnost duha nalazi se i u posjedovanju mogućnosti raznovrsnog interpretiranja istog događaja neovisno o njegovoj prostornoj ili vremenskoj udaljenosti. Život i duh kao dvije osnovne forme međusobno se prožimaju i ne mogu postojati neovisno, jedna bez druge. Između života i duha postoji ravnoteža koja omogućava su postojanje ove dvije forme. Jedna forma ne nadvladava drugu, već svoju funkcionalnost pronalaze u dijalektičkom kretanju i djelovanju prema jednom principu međusobnog uravnoteženog sjedinjavanja (Volk, 2010: 320). Koncept duha polazište je ideje simboličkih formi, međutim, u interakciji duha i života zapravo se ostvaruju simboličke forme.

Cassirerov koncept simboličkih formi utemeljen je na nekoliko ideja (Burger, 2003: 23). Prva ideja je “prerađeni” Kantov kopernikanski obrat. U toj verziji kopernikanskog obrata Cassirer kao predmet istraživanja ne uzima stajališta uma i razuma već cjelokupno ljudsko iskustvo i stvaralački akt (Burger, 2003: 23). Kantovo sintetičko jedinstvo razuma predstavlja način objektivne zakonitosti koji u takvom sadržaju imaju pojmove znanstvenosti. S druge strane, Cassirerova funkcija duha koju povezujemo s razumom mnogo je šira i ne znači spoznaju svijeta preko datosti predmetnih zorova već spoznaju kao način oblikovanja predmeta (Ilazi, 2017: 362). Kritika uma ujedno postaje kritikom kulture u smislu proširene spoznaje predmeta kao činom stvaralačkog akta u novom diskursu “Filozofije kulture”.

Drugo idejno polazište u konceptu simboličkih formi je teza o spontanosti svijesti koju Cassirer također pronalazi u *Kantovoj Kritici čistog uma* (Burger, 2003: 23). Sintagma spontanost svijesti se odražava kao izrada pojmova i kategorija, za Cassirera je poznanstvenjena verzija toga *Gestalt*¹ psihologija. Ono što je najvažnije je to da se takva svijest pokazuje u cjelokupnom ljudskom iskustvu te ona više ne mora vrijediti isključivo za spoznaju u implicitnom logičkom smislu već kao šire načelo koje obuhvaća simboličke forme poput jezika, mita, religije i umjetnosti (Burger, 2003: 23).

Treće idejno polazište je uloga simbola i znaka kao načinima spontanog proizvođenja svijesti. Vrijednost znaka nalazi se u tome da može biti značenje nečega što je neiskustveno, isključivo misaono.

¹ Gestalt psihologija je psihologijska škola nastala u 20.st. Gestalt psihologija je škola mišljenja koja smatra da je u procesu spoznavanja promatrana cjelina važnija od njezinih dijelova koji je sačinjavaju.

Četvrta, finalna misao odnosi se na izgradnju pojma funkcije kao označavatelja pojedinačnosti u svijesti koja može biti usmjerena na više načina. Funkcija je produkt simboličke posebnosti spoznaje. Cassirer je do tog zaključka došao preko preispitivanja bivstvovanja kao jednog od problema filozofije. Takav put razmatranja bivstvovanja po Cassireru je započeo još Platon. Teorija odraza bila je najpopularnija teorija o odnosu zbilje i mišljenja, no u trenutku kada je ona počela blijediti, malo pomalo razvija se simbolički uvid spoznaje (Petrović, 1978: 25). Znanost po Cassireru pronalazi nove modele prikazivanja zbiljnosti. Objektivno prikazivanje stvarnosti ne podrazumijeva više neposrednost već posredovanost uvida preko simbola.

Moglo bi se učiniti da je tim svojim rezultatom idealizam negirao sam sebe, jer se time prvotno traženo jedinstvo bivstvovanja raspalo na mnoštvenost bivstvjućega. Međutim, Cassirer smatra da mnoštvenost predmeta i metoda spoznaje ne negira njegov osnovni zahtjev za jedinstvom, nego ga samo postavlja u novom obliku. Zahtjev za jedinstvom znanja ne može više značiti zahtjev za zajedničkim “jednostavnim” predmetom svih oblika znanja, nego je to zahtjev da se različiti metodički pravci znanja uz svu svoju priznatiju osobenost i samostalnost obuhvate jednim sistemom, čiji se pojedinačni članovi upravo u svojoj nužnoj različitosti međusobno uslovljavaju i zahtijevaju (Petrović, 1978: 23).

Posredovanje zbilje preko simbola možemo smatrati zahtjevom za funkcionalnim jedinstvom. Funkcionalno jedinstvo u sebi podrazumijeva raznovrsnost simbola koji predstavljaju samo različite izraze za duhovne akcije (Petrović, 1978: 24). Ipak, Cassirer smatra da ako raznovrsnost simboličkih izraza prikazuju isto funkcionalno jedinstvo, onda bi i trebali postojati jedinstveni uvjeti funkcionalnog sustava odnosno trebao bi postojati vrhovni princip koji upravlja i korigira raznovrsnim simboličkim formama.

Cassirer smatra da su simboli nositelji realiteta koji su posrednici između osjetilnog i nadosjetilnog, supstrati koji su graditelji nove zbiljnosti. Oslanjajući se na Kanta, Cassirer govori da ljudski razum spoznaje relacije. Um kao Kantovsko načelo stvari po sebi može razgoliti i pojmiti same simboličke forme (Burger, 2003: 10). Razum ne može obuhvatiti sav bitak, stoga postoje načela duhovnog oblikovanja a um simboličke forme može razumjeti kao takve. Simboličke forme kao načini duhovnog oblikovanja nisu nužno iskazi spoznaje. Simboličke forme su načini objektiviranja s istim elementima poput indukcije ili nekog drugog logičkog reda, međutim one su mnogo više od logike u smislu imanjanja nečeg višeg kao autonomna stvaralačka energija duha ili funkcija u odnosu na logički “pasivan” izraz postojećeg (Petrović 1978: 25).

Simboli se shvaćaju kao posebnim sadržajima svijesti i svi simboli unutar svijesti imaju odnose i interaktivnost, oni su u svijesti isprepleteni, umreženi, mogu utjecati na sadržaje jednih drugih, ujedno mogu praviti i nove sadržaje. Bit simboličkih znakova proizlazi iz značenja, a to značenje ne znači imitiranje pojedinih opažaja već davanje smisla tome što se posredno reprezentira u simbolu (Petrović, 1978: 33). Također treba istaknuti da Cassirer ne odbacuje “čiste” osjetilne komponente kao način sudjelovanja svjesne i smislene cjeline: tako svijest sintetizira postojanje neke melodija kod određenih tonova, a s druge strane svijesti se odnosi prema stvaranju jezičnih rečenica prilikom slušanja tonova. Jednom i drugom načinu svijesti zajednički je nazivnik taj da navedene osjetilne strukture ne stoje za sebe već su važni elementi jedne formirane cjeline i da preko te cjeline odnosno pojedine forme dobivaju tek vrednovani smisao.

Nauk o simbolima temeljni je pravac Cassirerove filozofije, a taj nauk Cassirer izlaže u svojim dvama kapitalnim djelima. Prvo je *Filozofija simboličkih oblika* koja je izašla u 3 sveska (1923., 1925., 1929.) i upravo u tom djelu Cassirer izlaže svoja razmišljanja o neposredovanoj spoznaji stvarnosti koja se odvija akcijama duha. Cassirer ujedno pokušava izgraditi zaokret u tumačenju spoznaje, odnosno spojiti analitički pravac filozofije sa kontinentalnim pravcem. Spoznaja se ne tumači isključivo ni u jednom ni u drugom pravcu već medijatorom u pogledu simboličkih formi. Drugo kapitalno djelo koje se bavi naukom o simbolima je *Ogled o čovjeku* objavljena 1944. godine. To je svojevrsna skraćenića verzija *Filozofije simboličkih oblika* i ujedno pokušaj uspostavljanja jedinstvenog nauka o čovjeku kao velikoj cjelini jedinstvene filozofije kulture.

Čovjekovo djelovanje vezano je za dijelove cjeline bitka i za likove stvari i jastva, a na to je vezano i svo njegovo konkretno-zorno shvaćanje svijeta. Ali čovjek ipak ne ostaje u tom imanentnom ograničenju svoga gledanja i djelovanja, nego se usuđuje na bijeg preko njega. Tek tako on je sudionik jedne nove “Zemlje” i novog “Neba” – *inteligibilnog kozmosa*. Ali ako bi čovjek taj svijet htio zadržati u slikama i u njima ga prikazati, onda bi to bio ponovni pad. Taj svijet može se, naime, uprisutniti samo u simbolima jezika, umjetnosti, religije i teorijske spoznaje (Burger, 2003: 56).

2. FILOZOFIJSKA ANTROPOLOGIJA

Filozofijska antropologija je samorefleksija čovjeka kojom on daje sebstvo u kategorijama, opisima, tumačenjima itd. Samorefleksija čovjeka kao subjekta u što objektivnijim promatranjima može dovesti do problema pravog polazišta (Haeffner, 2003: 20). Immanuel Kant smatrao je da se cjelokupna filozofija može svesti na nekoliko pitanja. Što mogu znati? Što trebam činiti? Čemu se smijem nadati? Što je čovjek? Na postavljena pitanja odgovaraju metafizika, etika, religija i antropologija. Antropologija bi po svojoj stvarnoj definiciji trebala obuhvatiti sva tri prethodna pitanja zato što se izravno dotiču pitanja o čovjeku. Antropološka pitanja u sebi imaju empirijskih i apriornih elemenata, ona nikako ne mogu biti strogo empirijska pogotovo jer ne možemo egzaktno odgovoriti i empirijski potvrditi pitanja o znanju, činu i nadi (Haeffner, 2003: 23). S druge strane, nemogućnost filozofijske antropologije da utvrdi egzaktnim načinima predmetnosti i pojavnosti čovjeka ne treba podrazumijevati irelevantnost sadržaja antropoloških teorija. U tom smislu filozofijska antropologija ima dvojaki karakter. Prvi je interes filozofijske antropologije za predmete i pojave u širokim oblicima (Haeffner, 2003: 23). Na tom putu filozofijska antropologija “suraduje” sa ostalim znanostima koje su bitne za pitanja i odgovore o čovjeku. Drugi aspekt filozofijske antropologije je razlikovanje od ostalih znanosti po načinu postavljanju pitanja i usmjeravanju na ljudske fenomene koji se mogu zahvatiti samo filozofskim metodama (Haeffner, 2003: 23). Filozofijsku antropologiju u prvom redu stavljamo u kontekst s biologijom i kulturologijom kao znanostima odnosno disciplinama. U analogiji sa biologijom vidimo da čovjek ima anatomsko-morfološke osobitosti. Biolozi vrlo često u odgovoru na pitanje o određenju čovjeka posežu za uspoređivanjem čovjeka sa životinjama. U biološkom aspektu postoji i odgovor da je čovjek posebna vrsta u animalnom svijetu, no to svakako ne može biti cjelovit odgovor koji uzima sve čovjekove parametre u obzir. Neki su filozofi pokušali ići sličnom linijom razmišljanja, primjerice Arnold Gehlen (1904.-1976.) smatra čovjeka “manjkavim bićem” jer zbog nedostatka fizičke snage pokušava kompenzirati taj vidik određenim umnim djelatnostima. Takav pokušaj objašnjenja čovjeka zasniva se na životinjskom mehanicističkom načinu postizanja svrhe, a to uopće i ne mora ući u odnos sa čovjekovim načinom postizanja svrhe.

S druge strane kulturalna antropologija je put prema tumačenju drugih kultura, ali i provjeravanje vlastite (Haeffner, 2003: 41). Tumačenje kulture nužno je da se odvija filozofskim metodama, jer je glavna tendencija kulturologije da raznolikost ljudskog bića u raznovrsnostima ljudskih kultura

prevlada jedinstvenom strukturom čovjeka (Haeffner, 2003: 35). Kulturologija analizira druge kulture na način da se metode istraživanja provode jednakim metodama neovisno o kojim kulturama je riječ. Refleksijama o smislu, svrsi i cilju spoznavajuće moći kulturalna antropologija dobiva oblike filozofijske antropologije.

Da bi uopće bila smislenom, filozofijska antropologija mora ponajprije zadovoljiti nekoliko elementarnih kriterija. Ona mora biti otvorena za empirijska istraživanja čovjeka i za svijet u kojemu se čovjek kao biće nalazi. Također, ona mora biti spremna različite empirijske podatke koji se tiču ljudskoga interpretirati i objasniti u svoje okvire datosti. Princip koji razlikuje filozofijsku antropologiju od drugih disciplina uvid je u “dubinsko znanje“ koje čovjek posjeduje o sebi (Haeffner, 2003: 42). “Dubinsko znanje” je načelo koje prethodi svakom istraživanju i ono kao načelo je ujedno i stalno prisutno te kao takvo ne samo da prethodi nekom istraživanju, hipotezi ili modelu, već stalno stoji u nekom istraživanju, hipotezi ili modelu. Uz dubinsko znanje kao princip prisutan je i još jedan element koji je nužan kao uvjet izgradnje filozofijske antropologije kao znanosti, a to je princip subjektiviteta kao konstrukt i kao bitak u svijetu (Haeffner, 2003: 43).

Dvadeseto stoljeće odigrava posebnu ulogu u koncipiranju filozofskih sustava. Stvaraju se zaokreti u postavljanju čovjeka kao pozicije u svijetu. Filozofija povijesti i filozofijska antropologija postavljaju čovjeka u drugačijim varijantama u odnosu na prijašnje sustave (Burger, 1993: 14). Čovjek je distanciran od okoline na način da opredmećuje svoju zbilju, a zadnji stupanj opredmećenja odnosno samorefleksivnosti je kada vidi sebe sama kao mogući predmet (Burger, 1993: 15). Čovjek sebe kao nositelja zbiljnosti ne gleda isključivo iz perspektive prirode, već u smještenosti spram prirode i spram sebe. Max Scheler (1874.-1928.), Helmuth Plessner (1892.-1985.) i Arnold Gehlen, pripisivali su čovjeku u manjoj ili većoj mjeri moment njegovog udaljavanja od prirode kao način intervencije u vlastitu prirodnost (Burger, 1993: 17).

U svakom slučaju, iz naznačenog karaktera ljudskog bitka proizlazi da je u njemu na djelu jedna reducirana ili pak negirana prirodnost i da u njoj fenomeni kao što su jezik, tradicija, povijest, društvo i kultura sačinjavaju karakter sve ljudske zbiljnosti i to baš zato jer su čovjekom i po čovjeku postavljeni (Burger, 1993: 15).

Fenomeni iz prethodnog citata mogu se poistovjetiti s fenomenima simboličkog karaktera, upravo na način prirode koja je upućena samo čovjekovom bitku. Time ujedno možemo i zahvatiti čovjekovu bit, a to je svrstavanje čovjeka na mjesto simboličke životinje.

3. ČOVJEK KAO ANIMAL SYMBOLICUM

Cassirer se u izgradnji svoje *Filozofije simboličkih oblika* značajno oslanja na rad biologa Johannesesa von Uexkulla (1864.-1944.). Uexkull je bio zagovornik vitalizma koji uzima autonomnost života kao načelo (Cassirer, 1978: 40). Smatrao je da životna stvarnost nije nešto što je zbirno i jednoznačno već beskonačno raznoliko. Iako je svaki organizam različit, sva živa bića u sebi imaju neke istovjetne strukture, a te strukture su veoma skladne. Te strukture su receptorni i efektorni sustav. Receptorni sustav je zadužen za primanje vanjskih podražaja neke pojedine vrste, a efektorni za procesuiranje odnosno reagiranje na podražaje. Jedan i drugi sustav su dio cjeline *funkcionalnog kruga* (Cassirer, 1978: 41). Funkcionalni krug odnosno funkcija upravo je jedan od ključnih pojmova u izgradnji Cassirerovog simboličkog sustava. Čovjek kao vrsta također posjeduje svoj funkcionalni krug, samo što je taj krug veći u analogiji sa životinjskim. U taj krug uz receptorni i efektorni sustav pridodan je još i simbolički sustav (Cassirer, 1978: 42). Simboli su temeljni nositelj čovjekova bitka, a taj sustav sastavljen je od mita, religije, jezika, umjetnosti, povijesti i znanosti.

Što više napreduje čovjekova simbolička djelatnost, izgleda da se razmjerno tome gubi fizička realnost. Umjesto da se bavi samim stvarima, čovjek u stanovitom smislu stalno opće sa samim sobom. Toliko se umotao u jezične oblike, umjetničke slike, mitske simbole ili religijske obrede, da ništa ne može vidjeti ni spoznati bez posredstva toga umjetnog medija. Položaj mu je isti na području teorije kao i na području prakse. Čak i u području prakse, čovjek ne živi u svijetu krutih činjenica, ili u skladu sa svojim neposrednim potrebama i željama. On živi više usred prividnih emocija, u nadama i strahovima, u iluzijama i razočaranjima, u svojim maštanjima i snovima (Cassirer, 1978: 42).

Da bi razumijeli Cassirerovo svrstavanje čovjeka kroz simboličke sustave potrebno je spomenuti još jednu njegovu filozofsku inspiraciju, a to je Immanuel Kant, odnosno modificirano postkantovsko poimanje ljudske spoznaje. Na svom putu filozofskog promišljanja Kant je pokušavao pronaći transcendentne uvjete čovjekovih spoznaja kroz moral, um i estetiku. U sva tri područja, odnosno kroz sva svoja tri kapitalna djela, (*Kritika čistog uma*, *Kritika praktičnog uma* i *Kritika moći suđenja*) Kant uspostavlja istu strukturu u razmišljanju, a ta struktura otprilike glasi: Kakve i na koji način subjekt mora zadovoljiti uvjete spoznajne moći da bi načela dostupna čovjeku bila zakonodavna ili opća načela? Opće načelo ne može se pronaći isključivo u osjetilnim datostima, stoga Kant pokušava pronaći logički nužne uvjete općega preko apriornih formi osjetilnog u prostoru i vremenu kao i preko apriornih kategorija razuma. Marburška i Badenska

škola interpretirale su Kantovu filozofiju utječući na Cassirerovu filozofijsku antropologiju. Marburška škola uglavnom je ostajala u okvirima Kantove Kritike čistog uma, otvarajući probleme Kantove stvari po sebi i probleme metode preko kojih se apriorne kategorije primjenjuju na datost u osjetilnosti (Knjazev Adamaović, 1985: 7). Badenska škola novokantovaca na čelu s Wilhelmom Windelbandom i Henrichom Rickertom po uzoru na Kanta poimala je cjelokupnu filozofiju kao kritičku filozofiju kulture, kao pojam koji predstavlja znanosti. Kant je smatrao da bi se paradigma filozofije kulture trebala uspostavljati u prirodnim znanostima. Pripadnici Badenske škole nisu se slagali s tom Kantovom tvrdnjom, jer se metode prirodnih znanosti ne mogu primjenjivati u duhovnim znanostima podrazumijevajući filozofiju kao glavnu (Knjazev Adamaović, 1985: 7). Cassirer je, povodeći se ovim dvjema Kantovskim školama, pokušao sintetizirati različite pristupe problemu kritike kulture upravo na način objedinjavanja prirodnih znanosti i filozofije. U tom svom nastojanju koristi drugačiju metodu, a to je metoda stavljanja u bitan kontekst funkcije duha. Cassirer smatra da pravo određenje duha nije supstancijalno već funkcionalno, a funkcionalnost duha manifestira se kroz simboličke forme.

Cassirer svoj pojam funkcije razrađuje povodeći se u velikoj mjeri preko Kanta. Kant preko funkcije prosuđivanja koja pripada razumu, definira kategorije koje mu poslužuju za uspostavljanje teze o analitici čistog uma kao modusu operandi tumačenju sintetičkih sudova apriori (Burger, 2003: 8). Cassirerov pojam funkcije ima uvelike sličnosti s Kantovim načelima uma i razuma, samo što on funkcionalnosti pridodaje sveobuhvatno ljudsko iskustvo i stvaralački akt koji je kao pojam nedostatan da se opisuje isključivo sintetičkim jedinstvom razuma. Cassirerova misao o simbolu kao konačnom komadu realiteta koji služi kao posrednik između osjetilnog i nadosjetilnog je također modificirani princip Kantove filozofije kada sam Kant govori o simbolima kao načinima prikazivanja moralnog kao inteligibilno u osjetilnom materijalu (Burger, 2003: 9).

Kantovo razdjeljivanje *noumena* i *phaenomena* utjecalo je na Cassirerovu tezu da ljudski um spoznaje samo relacije.² Spoznavanje preko relacija upravo je vidljivo u simboličkim formama, odnosno u njihovim uzajamnim odnosima. Najviša spoznaja je kada um zahvati same simboličke forme kao čisti izraz. Upravo u ovome krije se jedan od temeljnih ciljeva filozofije simboličkih formi, a upravo u uvodu *Filozofije simboličkih oblika* Cassirer postavlja pitanje o važnosti i

² *Noumenon* : pojam koji u Kantovoj filozofiji označava stvar po sebi *Phaenomen*: pojam koji označava pojavnost predmeta

položaju filozofije 20.st. Po Cassireru, zadaća filozofije je da mora biti okrenuta prema naprijed, u smjeru manifestiranja simboličkih formi (Burger, 2003: 11). Takvo mišljenje upravo proizlazi iz naravi moderne filozofije, a to je da su najnužniji alati filozofije kao takve refleksija i diskurzivitet te upravo zbog toga ne može doprijeti u mistički raj (Burger, 2003: 11). Da bi se to ostvarilo potrebno je pratiti simboličke forme.

Filozofija je u isto vrijeme kritika simboličkih formi, kao i ispunjenje istih. U svom napretku, simboličke forme stvaraju međusobne odnose, pri čemu filozofija nema intenciju nadomještanja starih formi novima. Svrha filozofije je da nam pokaže fundamentalni simbolički karakter u spoznaji. Važno je istaknuti da zadaća filozofije nije ostvarivanje neke nove simboličke forme kao princip u spoznavanju, već kritiziranje postojećih kao i objašnjavanje njihovih odnosa. Svaka simbolička forma je specifična na svoj način: jezik, mit, religija, znanost, umjetnost, povijest su posebni načini davanju svrsishodnosti i uobličavanja svijeta. Karakter simboličkih formi je u usmjerenosti napredovanja odnosno stvaranja odnosa između formi. Pri tom naravno da se postavlja pitanje značajnosti svake simboličke forme, poput pitanja je li religija važnija od mita itd. Cassirer ističe jednu formu kao posebnu odnosno univerzalnu spram svih ostalih, a to je jezik.

Simboličke forme i simbolički karakteri su od iznimne važnosti za refleksiju duha i čovjekovog svijeta. No također su važni i neki drugi principi poput principa etičnosti. Etika nema svoj simbolički oblik u Cassirerovom simboličkom sustavu, međutim ona je bitan element za čovjeka. Cassirer u svojoj filozofiji uvodi kategoriju trebanja kao konstitutivnu za čovjeka (Burger, 2003: 15). Također, etika kao vrijednosni element za čovjeka ima svoju krucijalnu važnost za pojedine simboličke forme, u prvom redu za religiju (Burger, 2003: 16).

Cassirer svoje djelo *Filozofija simboličkih oblika* otvara problemom biti kao polazišnom točkom u razmišljanju. Pitanje o biti temeljno je pitanje svake istinske prave filozofije. Prvo sistematsko objašnjenje biti nalazimo u Platonovoj filozofiji u njegovom nauku o idejama. Prije Platona problem biti nije bio u dovoljnoj mjeri razmatran, stoga filozofske teorije ne bi imale prave temelje, a pravi temelji se upravo nalaze u postavljanju biti kao filozofskog problema.

Tek tamo gdje bivstvo dobiva strogo određen smisao problema, mišljenje dobiva strogo određen smisao i vrijednost principa. Sad se više ono ne javlja samo pored bivstva, nije prosto refleksija "o" njemu, već sam njegov vlastiti unutrašnji oblik određuje unutrašnji oblik bivstva (Cassirer, 1985a: 24).

Bit više nije nešto što je neizgrađeno, ona postaje vrijednost kao princip te time ujedno dobiva određeni smisao problema nekog mišljenja. Povijesno gledajući, znanstvene metodologije su na neki način razvijale pozicije biti. Bit s vremenom prestaje biti nešto što je kruto činjenično stanje, a sve više postaje kretanje koje se možebitno razvija i manifestira u više pravaca. Temeljni pojmovi svake moderne znanosti, metodologije kojima znanosti postavljaju pitanja, preispituju i analiziraju moguća rješenja, više nisu stanja jednog početnog bivstva, već stoje kao zasebni intelektualni simboli (Cassirer, 1985a: 25).

Simboli su sredstva biti naših spoznaja. Njemački fizičar Heinrich Herz (1857.-1894.) smatrao je da su simboli naš bitan alat u razumijevanju prirode (Cassirer, 1985a: 25). Simboli su odraz ili slike stvarnosti, a određenje stvarnosti događa se posredno upravo putem simbola. Oni su duhovne akcije i načini manifestiranja čovjekovog stvaralačkog akta. Glavna značajka simbola je da su nositelji svih funkcija, a fundamentalna forma za sve ostale forme u svijetu i sveukupnu zbiljnost je priroda. Još je Sokrat razgolitio formu zakonomjernosti i došao do same prirode. U tom smislu, forma prirode je djelo filozofije i princip zbiljnosti. Upravo zbog navedenog uvida, Cassirer Sokrata stavlja u isti red uzora s Kantom. Posljednji cilj filozofije je da proдре u sve simboličke forme, kao i da dade svoj pečat u svrhu uobličavanja formi. Kao što je već rečeno, svaka forma ima simbolički karakter u spoznaji, a svaka spoznaja je uvjetovana funkcijom kojom se spoznaje.

Cassirer smatra da razumijevanje pojma simbola polazi od analogije između Platonovog poimanja biti kao prekretnicom spram filozofija njegovih prethodnika. Cassirer ulogu znakova i simbola povezuje s načinom poimanja znanosti. Uporabom znakova i simbola u svom konstrukt, znanost na određeni način priznaje da njena namjera spram dohvatanja stvarnog nije neposredna. Objektiviranje koje je u skladu sa znanstvenom metodom je posredovanje. Po Cassireru iz toga proizlazi da su objekti posredovane spoznaje funkcionalna jedinstva koji su na neki način duhovni izrazi (Burger, 2003: 22). Entiteti neposredovane stvarnosti nemaju mogućnost simboličke materijalizacije u smislu jedinstva koje je varijabilno, podložno kontekstu i interpretaciji. Pitanje koje prozlazi iz navedenog je jesu li simboli pojedinačne nezavisne funkcije koje objašnjavaju stvarnost svaka na svoj način bez uzajamne povezanosti ili su simboli različiti izrazi iste duhovne funkcije.

Simboli su funkcionalno jedinstvo koje u sebi uključuje raznoliku mnogostrukost, međutim funkcionalno jedinstvo kao jedinstveni duhovni izraz različitih funkcija traži jedinstvene uvjete

funkcionalnog sustava. Duhovni izraz je spoznavajući akt koji je samostalan, izvoran, ima svoja načela, ne imitira druga. Simboličke forme kao duhovni izrazi imaju svoja vlastita ophođenja i vlastita porijekla. Forme, iako isprepletene, ne mogu utjecati direktno jedna na drugu, već posredno svojim vlastitim principima zahvaćanja zbiljskoga. U tim procesima duh se objektivira i samoreflektira. Duhovnim akcijama objektiviranja ostvaruje se spoznaja kao potpuni duhovni izraz, odnosno kao totalitet duha.

Simboli su na neki način organi ljudske misli. Simboličke forme kao različite manifestiranosti imaju svoju univerzalnu oblikovnu ustrojenost kroz univerzalni stvaralački karakter iskustva (Burger, 2003: 28). Cassirer se poziva i na Goethea kada on govori o stvaralačkoj prirodi iskustva kao dokazu egzaktne osjetilne fantazije (Burger, 2003: 28).

U simboličkim formama kao duhovnim izrazima jezik je organ, forma koja se među svim ističe, on je glavno djelovanje stvaralačkog karaktera iskustva. Jezik je medij koji ima višestruku svrhu, a to su objašnjavanje simbola, zorova, pojmova i relacija.

Jezik stoji u žarištu duhovnog bitka, u kojemu se objedinjuju zrake potpuno raznolikog iskona i iz kojeg proizlaze smjernice prema svim područjima duha. No s druge strane, on pokazuje i njegove granice. Naime, iako je i u jeziku uočljiva intencija nadmašivanja osjetilnosti, ipak je ono najviše što on postiže artikulacija relacija odnosno relacijskih pojmova. Jezik naime nikada ne može- misli Cassirer napustiti sferu osjetilnoga. U svakoj svojoj fazi, u svim postignućima on je istodobno osjetilna i intelektualna izražajna forma (Burger, 2003: 41).

Cassirer navodi da jezik ima pragmatično usmjerenje što bi značilo da je jezična forma u korelaciji s djelovanjem (Burger, 2003: 41). Ono najbitnije po čemu se jezik ističe je njegova funkcionalnost kao propozicijski govor za razliku od životinjskog, emocionalnog govora. Upravo zbog te svrsishodnosti jezik je forma koja je potrebna u svim ostalim formama, jer je ona osnova razumijevanja i komuniciranja među ljudima i stvarnosti. Jeziku se pripisuju dvije glavna značajke, jedna je njegova univerzalnost zato jer svaka stvar ima svoje ime, a druga je fleksibilnost jer se ista stvar može označiti na različitim jezicima (Ilazi, 2017: 365).

Iako su simboličke forme naznačene kao prikazi spoznaje u duhovnim izrazima, ne postoji apsolutno jednoznačna definicija formi što vodi do tvrdnje da su simboličke forme ujedno i simboličke pregnancije. Simbolička pregnancija je pojam koji označava preciznost koja se spoznaje do razine funkcije značenja koja je pak konkretnija od razine reprezentacije (Burger, 2003: 42). Simboli kao duhovni izrazi svojim napretkom i razvijanjem dobivaju sve istančaniji

oblik funkcije kao značenja no nisu definirani. Slično kao i njegovi izrazi, duh nije nešto nalik Hegelovom apsolutu, on nije supstancijalno definiran. Duh je oblik života koji se razlikuje od osjetilnog, materijalnog, vitalnog i organskog života, duh se izdvaja od navedenih oblika neposrednim načinom, uzdizanjem. Elementi duha su jastvo, volja kao i simboličke forme preko kojih se duh samoreflektira. Također, simboličke forme imaju svoje principe, načine ostvarivanja duhovnih izraza, progresivne su, mijenjaju se i ostvaruju duhovnim napretcima, a kroz jezik kao bitnu formu se artikuliraju. Zadaća sustava simboličkih formi je da teži prema sveukupnosti ili jedinstvu formi preko kojih se duh reflektira i zadržava. U toj konstrukciji i rekonstrukciji samoreflektiranja duha kroz forme, metoda uvida bila bi retrospektiva duha (Burger, 2003: 50). Retrospektiva duha bi na neki način služila kao kritičko mjerilo duhovne stvarnosti u smislu uspoređivanja struktura svijeta kojeg se doživljava s principima ljudskog osjetilnog svijeta (Burger, 2003: 50). Čovjek se svijetu obraća neposredno, odnosno znakovima koji u tom smislu predstavljaju prekretnicu između organskog svijeta i čovjekovog svijeta. To odbacivanje organske bitnosti kod simboličkih formi podrazumijeva imanje samosvijesti, jastva, predmetne svijesti u subjekta kao načinima nužne interakcije.

Uz već spomenutu simboličku pregnantnost kao okvirnu definiciju i bit simbola, treba naglasiti dvije važne uloge u konstitutivnosti duha, a to su funkcija prikazivanja i dimenzija značenja (Burger, 2003: 53). Dimenzijom značenja duh dolazi do više razine, uzdiže se od funkcije prikaza te kreira “drugu zbiljnost” koja je objektivnija i iznad svijeta pukih stvari.

Pretpostavka nadvladavanja funkcije značenja nad funkcijom prikaza je preobrazba čovjekovog unutarnjeg iskustva. Promjenom unutarnjeg iskustva čovjek se na neki način više ozbiljuje te se “pretvara” u kategoriju osobe. Kategorija osobe je sada ključ razumijevanja konstituiranja duha, jer samo osoba kao supstancijalno načelo može prihvatiti idealni svijet formi koji je bezvremenit, bezprostoran i podrazumijeva čisto opstojanje u sebi samome (Burger, 2003: 53). Takvo viđenje duha kao čisti izraz i čovjekovo uzdizanje ipak nije lako ostvarivo. Čovjek se zadržava na razini bitka kojeg mu je lakše zahvatiti, ostaje na pojmovima predmetnosti, zorova i jastva ali uvijek ima tendenciju ka uzdizanju prema inteligibilnom poretku kozmosa (Burger, 2003: 56).

Za čovjeka je karakteristično da odgađa svoju reakciju na podražaje i utiske iz svijeta jer između spomenuta dva sistema uklapa i simbolički sistem. Po tome je čovjek simboličko biće, *animal symbolicum*. On živi u simboličkom a ne u prirodnom svijetu, univerzumu. Jezik, mit, umjetnost i religija dijelovi su tog univerzuma. Čovjek živi u novoj dimenziji

zbiljnosti a sav ljudski misao i iskustveni napredak oplemenjuje i jača tu “mrežu simbola”. Štoviše, ističe Cassirer, zbog takvog karaktera svoga odnosa spram svijeta čovjek se ne može izravno suočiti sa zbiljnošću i postaviti joj se “licem u lice”. Umjesto da se bavi samim stvarima on u stanovitom smislu opći sa samim sobom (Burger, 2003: 58).

Čovjek se nalazi između podražaja i utisaka, on odgađa svoje reakcije. Razapetost između sustava podražaja i sustava utisaka čini ga simboličkim bićem. Čovjek je u njemu bliskoj zbiljnosti koja je označena neposrednim djelovanjem simbola. Spoznajama i iskustvom, on jača mrežu simbola. Simboličko pripada sferi značenja, kojoj se čovjek okreće zbog napretka usmjerenog prema samome sebi. Progresivnost se dakako manifestira u simboličkim formama koje su okrenute prema naprijed. Redoslijed formi mita, religije, jezika, umjetnosti i znanosti nije slučajan. Takav redoslijed upućuje na genezu kulture koja zahtijeva isključivo kretanje prema naprijed. To naravno ne znači da je pojedina forma vrijednija od prethodne, već povećanje ljudske slobode u smislu kulturnog napretka i novih kulturnih spoznaja.

Cassirerova zamisao izgradnje filozofsko antropološkog sustava pokušava uz svrstavanje simboličkih formi u jedinstveni poredak, objasniti ulogu duha u djelovanju preko formi, prikazati karakteristike duha, kao i izložiti kritiku filozofiju kulture. Njegova ideja filozofske antropologije vidljiva je u djelu *Ogled o čovjeku* iako je već ranije s *Filozofijom simboličkih oblika* prisutna intencija izgradnje jedinstvenog filozofskog sustava u kojem bi upravo simboličke forme bile bitan konstitucionalan čimbenik čovjekovog bitka. Na određeni način izgradnja jedinstvenog filozofsko-antropološkog sustava bila bi ostvarenje i ispunjenje nauka o simboličkom sustavu. Izgradnja filozofsko-antropološkog sustava i sustava simboličkih formi uzor pronalazi u Kantovoj *Kritici čistog uma* koju Cassirer nadograđuje u filozofsku kritiku kulture.

Jedna od ideja koja je također prisutna u izlaganju filozofske antropologije kao nužnom sustavu koji precizira čovjeka i njegov svijet je ideja ranije spomenutog biologa Jakoba von Uexkulla, ideja o životinjskom svijetu. Uexkull je smatrao da ukoliko istražujemo životne forme poput životinjskih, onda to možemo raditi isključivo na način pristupa njihovog *plana izgradnje* (njem. *Bauplan*) (Burger, 2003: 48). Čovjek se za razliku od životinja ne može svesti na odrednice plana izgradnje već na sveukupnost njegovih postignuća. Upravo nas Uexkullov termin *plan izgradnje* implementiranom na životinjski svijet, upućuje na zatvorenu životnu formu životinja. *Plan izgradnje* je upućivanje na oskudan funkcionalan krug životinja, gdje su njihova ponašanja podređena isključivo nužno osjetilnom, instinktivnom i porivnom.

“Mreža djelovanja i mreža zamjećivanja u čovjeku su odvojene, tako da je on izgnan iz raja organskog života“ (Burger, 2003: 49). Termin *plan izgradnje*, Cassirer implementira na čovjekov plan izgradnje odnosno na njegov funkcionalni krug koji je obilježen simboličkim formama.

Za razliku od nekih drugih filozofijskih antropologa poput Helmutha Plessnera, Cassirer nije težio zadržavanju na animalnom aspektu, odnosno nije smatrao bitnim karakteristike čovjekove tjelesnosti. Cassirerov pristup izgrađivanja sustava filozofijske antropologije bio je više Kantovski usmjeren, na način da je analizirao čovjekove zorove prostora i vremena, relacije, fenomene i slično. Jedinice obrade analize su nalik Kantu, međutim Cassirer uvodi i neke razlike, pa tako primjerice kod zora prostora pravi bitnu razliku između djelatnog prostora i čovjekovog apstraktnog simboličkog prostora (Burger, 2003: 59).

4. MIT

Čovjekova glavna pitanja oduvijek su bila usmjerena prema poimanju biti, svijeta, temeljnih principa i slično. Mit je jedan od prvotnih pokušaja odgovora na čovjekova temeljna pitanja o sebi, svijetu i sveobuhvatnoj prirodi u kojoj je važan sudionik. Mit je iskaz zasnovan na poetskom, idealnom, iracionalnom, nelogičkom objašnjenju stvarnosti u kojoj se čovjek kao subjekt nalazi. Za takav iskaz može se reći da je predlogički zato što se ne zasniva na nečemu što je podložno logičkoj kategorizaciji, logičkom kvantificiranju i argumentiranju za razliku od onoga što kao domena pripada logosu koji kao pojam podrazumijeva sve ono što se može vrednovati, filozofirati, argumentirati i suvislo govoriti. Na prvu se možda čini da se filozofija kao disciplina razvila iz mita, međutim to nije točno. Filozofija se razvila iz oprečnosti spram mita, kao suprostavljanje racionalnog iracionalnom. Proučavanje sadržaja mitske svijesti ima svoje korijene još od početaka filozofije. Uz suočavanje sa neposrednom stvarnošću pojava, filozofija se ujedno i suočava sa mitskim poimanjem stvarnosti. Filozofija ne dobiva samo kao predmet svoje spoznaje čistu prirodu nad kojom se reflektira, ona ujedno i obrađuje mitske pojave kao cjelinu.

Pitanje je pripada li svijet mita domeni teorijskog ili domeni privida. Mit nema svoje vlastito bivstvo, ne posjeduje objektivistička načela i metodologiju, međutim mit ima utjecaja na genezu duhovne kulture. U mitu nije diferencirana cjelina od dijelova, a osnovne mitske sile koje sjedinjuju i razdvajaju su ljubav i mržnja. Pravci spoznavanja poput umjetnosti, estetike, jezika, morala, tehnike i slično imaju u svojim sadržajima elemente mita. Jedna od glavnih karakteristika znanosti je njezina posrednost. Upravo ta posrednost čini znanost smislenom i svrsishodnom jer ima svoju autonomnost i principe, međutim znanje znanosti nije ono znanje koje je izvorno ili prvotno, zato jer ono proizlazi iz preobraćene stvarnosti posrednošću. Početno, stvarnosno znanje proizlazi iz neposrednosti, iz duha koji ima karakter osjetilne svijesti (Cassirer, 1985b: 9). Uz dijametralnu suprotnost mita i znanosti treba istaknuti da karakter mitskog sadržaja nije sličan karakteru umjetnosti kao što se na prvu čini, barem u pogledu usmjerenosti na objekt. U Kantovoj estetskoj kontemplaciji sasvim je svejedno da li objekt estetske spoznaje postoji ili ne, dok s druge strane to nije slučaj kod mita, mitskoj imaginaciji uvijek pripada određeni akt vjerovanja u postojanost objekta koji joj pripada (Cassirer, 1978: 104).

Cassirer ističe važnu ulogu mitskoga, a pri tome se također referira na Hegela. Tumačeći Hegela Cassirer govori da je polazišna točka svake znanosti u neposrednome. Neposrednost se počinje

manifestirati preko osjetilnog te se nadalje obrađuje i modificira u cjelinu koja je smisljena. U tom obrađivanju u neposrednome, osjetilna svijest se raščlanjuje na brojne elemente koji se mogu opažati. Takvo raščlanjivanje odvija se načelima samosvijesti koja koristi metodu apstrakcije koja služi kao teorijska obrada datosti. U ovoj metodi bitan je preduvjet uzdizanja apstrakcije kao faktor, a to je stupanj samosvijesti u mitskoj svijesti koja nije svijet stvari i njihovih svojstava, već svijet potencija, sila, demona i božanskih likova (Cassirer, 1985b: 9). U tom smislu, svijet znanosti može se dokučiti kada se postavi korak prije, a to je uvid u mitsku neposrednost. Znanost kao takva dobiva svoju finalnu formu tek kada se svijet činjeničnog i objektivnog razluči od subjektivnog, metafizičkog odnosno mitskog.

Mit je stupanj samosvijesti koji ne pripada pojmovnome, logičkom i objektivnom. Iako ne pripada domeni logičkog, objektivnog te nema načelo kauzalnosti, mit ipak posjeduje određeni "primitivan" stupanj razumijevanja svojstava pojmovnog. Primjer toga možemo vidjeti u mitskom poimanju uzročnosti. Mit nema preciznu strukturu načela kauzalnosti, često je ravnodušan prema vremenskom ravnanju događaja, no ipak mit posjeduje određeno načelo uzročnosti, a to je da ništa nemože biti slučajno ponajviše zbog magijskih djelovanja na stvarnost (Cassirer, 1985b: 58). U pojmovnom mišljenju sva zbiljnost se razlaže na kriterije uzročnosti u posljedičnosti, s druge strane mitski pojam se objašnjava da je razgraničavanjem početka i kraja dovoljnu za mitski oblik i njegovu genezu (Cassirer, 1985b: 64). Mitski svijet je svijet dinamičnosti, dramatičnosti i fluidnosti. Prije svega mit opaža fiziognomska svojstva a ne objektivnost, a sam čin opažanja prožet je emotivnim stanjima (Cassirer, 1978: 105). U povijesti filozofije, brojni filozofi pokušavali su definirati mit i naznačiti ulogu mita u spoznaji. Jedan od prvih filozofa koji je to pokušao bio je Platon. Za Platona, mit sadrži jedan određeni pojmovni izričaj jer se služi istim pojmovnim jezikom kojim se izražava svijet (Cassirer, 1985b: 16). Platonu je mit jedan od stupnjeva znanja koje naravno nije znanje u punini. Mitska forma je nepotpuna, ima svoju zasebnu zatvorenu cjelinu, ali ima i funkciju. Ta funkcija mita je da uobličava i stvara. Preciznije rečeno, funkcija mita je da uobličavanjem svoga sadržaja priprema predmet za pojam stvarnog svijeta. Mit se u Platonovoj spekulativnoj filozofiji hipostazira, objektivira u pojmovno.

Filozof koji je mitu davao na važnosti bio je i Giambatista Vico (1668.-1774.). On je smatrao da jedinstvo duha predstavljaju jezik, umjetnost i mit. Ipak uzdignuće mita do cjelovitog sustava događa se tek sa dolaskom Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775.-1854.). Njegova težnja

bila je svojevrsna izrada mitologije uma kao zahtjev filozofije idealizma. Pri uspostavljanju mitologije uma Schelling se poziva na Kanta, na njegovo kritičko pitanje porijekla koje postavlja teorijskom, etičkom i estetičkom sudu, koje je Schelling preformulirao na područje mita (Cassirer, 1985b: 17). Uvjeti analize i kritike mita nisu usmjereni na psihološke procese već na egzistenciju i sadržaj mita (Cassirer, 1985b: 15). Mit sada ne smije biti cjelina koja je usporediva s drugim stvarnostima već ona mora biti shvaćena kao zasebna struktura svijesti. U mitu se trebaju pratiti akcije koje su iznutra i imaju zasebne vrijednosti. Schelling smatra da mitski izraz nije alegorijski već tautegorijski, što bi značilo da su mitski likovi shvaćeni na način kao autonomni proizvodi duha koji imaju specifična načela oblikovanja i davanja smisla (Cassirer, 1985b: 18). Mit ima svoj vlastiti red nužnosti i realnosti. Takav svijet je dinamičan, ali prazan i u kaosu i ni na jedan način nije usporediv sa stvarnošću. Schelling mit shvaća na isti način kako i tumači značenje života. Schelling smatra da mit nije nešto što je objektivno ni subjektivno, već je mit granica između toga dvoje. U toj granici događaju se mitski procesi u kojima se mitovi na određene načine stvaraju, predstavljaju i razotkrivaju u određenim stupnjevima i intenzitetima (Cassirer, 1985b: 20). U tim procesima, mitska istina napreduje, razvija se sve do idućeg stupnja u kojem se objavljuje u nekom drugačijem modificiranijem obliku. Mitološki proces za Schellinga je ujedno i put razvijanja monoteističkog sustava. Smatra da je prvotno čovjekovo poimanje praboga dovelo do politeističkih uvjerenja koja su nadalje procesima razlučivanja i razotkrivanja istine čovjekov um dovele do apsolutnog jednog. Također Schelling smatra da je u pradavna vremena čovjek obožavao božanstva kao ono što nije znao te je time ujedno stvorio realan odnos prema božanstvima (Cassirer, 1985b: 21).³

Schelling za objektivnost mita kaže da se ona mora isključivo promatrati kao vidik duhovnog objektiviranja kroz funkcionalno, a ne kroz stvarnosno (Cassirer, 1985b: 26). Dakle, objektivnost mita ne leži u metafizičkom, empirijskom ni psihološkom bivstvu, već kao objektivnost sama za sebe.

Uz imanje objektivnosti same za sebe zatvorenog mitskog svijeta, mitski elementi i motivi mogu ipak biti korišteni u objektivnom svijetu neposrednog iskustva. Primjerice, kod pojma uzročnosti

³ Cassirer realan odnos spram boga, u kontekstu mitske svijesti, podrazumijeva kao odnos subjekta prema bogu, u kojem se ne promatra suština boga na način kako se primjerice promatra u kršćanstvu ili nekoj drugoj religiji. Takvo promatranje boga bilo je puno jednostavnije nego današnje.

odnosno kod pojma sile, trebao je proći veliki put sfere mitskog djelovanja da bi se moglo uopće i početi koristiti kao pojam matematičke funkcije (Cassirer, 1985b: 27).

Mit je tumačenje onoga što subjektu može biti istinito i lažno (Skledar, 2001: 237). U mitu ne postoje načela uzroka i posljedice, relacija i kategorija. Znanstvenici poput Sigmunda Freuda (1856.-1939.) i Ericha Fromma (1900.-1980.) zastupali su tezu da je mit kao forma i sadržaj sličan fenomenu sna zbog nedostatka logike, neuzimanja u obzir kategorija prostora i vremena (Skledar, 2001: 237). Također u mitu i snu događaji su vrlo često nadrealni i teško opisivi zbog nepostojanja konkretnog sadržaja. Stajalište Ernsta Cassirera je da je filozofiji nebitan sadržaj mita, važnija je njegova forma koja je važna za kontekst razumijevanja filozofije kulture. Mitske sadržaje nemoguće je staviti pod jedan zajednički nazivnik, no postoji otprilike sličan princip metaforičnosti kod svakoga. Ernst Bloch (1885.-1977.) smatrao je da je mitu najprisutniji element metafore kao najnezavisnije alegorije, dok je s druge strane za simbole sveprisutan element alegorije s određenijim i preciznijem značenjem (Skledar, 2001: 238). Takva alegorija u simbolima karakteristična je primjerice za religiju kao simboličkoj formi.

“Mit je zapravo, kažu ispravno, svojevrsna i osebujna sveza i mješavina teorijskoga aspekta (promatračkoga *theoria*) i poetičkoga (pjesničkog, stvaralačkog, tvoračkog, spravljačkog, proizvođačkog *poiesis*)” (Skledar, 2001: 239). Novija filozofija ne poima mit kao fenomen svjesnog proizvoda fantazije i kao fenomen usmjerenog spram nekom važnom cilju, već kao produkt nesusjesne kreacije, jer autor istoga u smislu primitivnog ili nerazvijenog duha nije bio svjestan značenja čina fantazije ili imaginacije (Skledar, 2001: 238). Mitski svijet je slobodniji od objektivnog svijeta (ono što proučava znanost), on nije podložan zakonima prirode, podvrgavanju ljudskom razumu. Mit se čini kao golema materija koja može biti popunjena bilo kakvim produktima ljudske imaginacije. Mit ima svoje principe smisla, ima svoju ulogu i logiku, odnosno posjeduje određeni stupanj pseudologike. Može biti funkcionalan u određenom smislu spram svijetu. Međutim, mit se ne može racionalno do kraja objasniti kao puka alegorija u teoriji.

Mitski svijet je strastven, dramatičan, nabijen emocionalnim nabojem, poprište sukoba načela dobra i zla, ozračje popratnoga uzbuđenja, opan, zagonetan, riskantan, napet, čudovit. Ovi više nego samo psihološki momenti (briga, nada, tjeskoba, ushit, radost, žalost, ljubav, mržnja), zapravo čovjekovi egzistencijali, antropološka su datost čovjekova i prate ga egzistencijalno, vazda povijesno modificirani i duhovno artikulirani, u umjetnosti, religiji i filozofiji također na svoj način, u njegovom povijesnom hodu, a i pratit će ga,

usprkos ogromnom razvitku znanosti, njezine tehničke primjene i materijalnom blagostanju, ili upravo zato (Skledar, 2001: 239).

Mitski čovjek ne doživljava svijet i prirodu u kojima se nalazi na način promatrača ili djelovanja, već na način življenja sa prirodom odnosno poistovjećivanja sa njom. Schelling u svojoj *Filozofiji mitologije* kaže da se svakom mitskom obliku trebamo pripremiti i prilagoditi u odnosu spram tog istog mitskog fenomena (Schelling, 1997: 115). Mitski život dakle tumačimo tek kada je filozofija izjednačena s predmetom mita kojeg se izučava. “Na stajalište s kojega ćemo sad mitologiju promatrati nismo mi postavili mitologiju, već mitologija nas. Od sada dakle sadržaj ovog predavanja nije mitologija koju mi objašnjavamo, nego ona koja samu sebe objašnjava” (Schelling, 1997: 116). Život mitskog čovjeka nije u okvirima prostora i vremena, on je beskonačan i ponavlja se konstantno u povijesnim ciklusima. Ipak, mit ima veliku sličnost sa ostalim simboličkim formama, a to je da je on usprkos primitivnoj i nedorečenoj formi jedan od oblika duha. Mit je način i vidik određenog stupnja duhovnog, historijskog i kulturnog razvitka čovjeka. Takav stupanj duha nam može biti indikator i tumač pojedinih društvenih konteksta i trenutaka. Ono mitsko, bez obzira što je označeno kao iracionalno i nepouzđano ima svoje odraze u ostalim simboličkim formama kao što su religija i umjetnost. Mit ne propada u cijelosti, već se transformira u ostale novonastale oblike. Mitski elementi nastavljaju živjeti u novim ulogama. Protestantski teolog Rudolf Bultmann (1884.-1976.) drži da je mit oblik duha koji je preživio, ali ga je reducirala logika kao princip mišljenja odnosno cjelokupna znanost koja bi trebala zamijeniti mitske elemente u religijskoj misli. Nadalje, Bultmann smatra da demitologizacija religije ujedno i znači racionaliziranje istoga, odnosno svojevrsno stvaranje “religije uma“ kao principa koji je uvijek sukladan duhu vremena i čovjekovom htijenju da izgradi jedan cjeloviti znanstveni princip mišljenja (Skledar, 2001: 242). S druge strane, Bultmannovi neistomišljenici poput Karla Jaspersa (1883.-1969.) smatraju da njegova demitologizacija religije ne opisuje ispravno napredovanje od mitskog prema religioznom, jer bi to bilo upražnjenje bogatstva čovjekovog duha. Kao što je rečeno ranije, mitovi su pokazatelji stanja čovjekovog duha i njegovog razvitka bilo individualno ili u zajednici. Mitovi imaju svoj objekt i cilj u okvirima mitologija. Mitologije su skupovi mitova neke ljudske zajednice ili društava koje ostvaruju kolektivnu svijest te zajednice, kao važnog čimbenika njihovog postojanja i napora opstanka civilizacija.

Po evolucionističkoj teoriji mitovi se razvijaju u tri faze. To su faza mane,⁴ faza naturalizma i faza antropomorfizma (Skledar, 2001: 244). Prema naturalističkoj teoriji mita, mitovi su ishod alegorijskog čovjekovog interesa prema prirodnim pojavama (Skledar, 2001: 244). Prema Bronislawu Malinowskome (1884.-1942.), odnosno prema njegovoj antropološko-funkcionalističkoj mitskoj teoriji, mit je alat koje nedoraslom čovjeku pomaže u opstanku (Skledar, 2001: 244). Postoji i hermeneutičko viđenje mita, koje je zagovarao Karoly Kerényi (1897.-1973.), davajući mitu višedimenzionalnost u smislu estetske veličine (Skledar, 2001: 245). U tom viđenju, mit je nešto što je povodljivo estetskim kriterijima, a manje je prisutno kao povijesna komponenta koja je varijabilna. U interpretaciji mitske misli prisutno je i strukturalno viđenje mita poglavito u misli antropologa Claudea Lévy Straussa (1908.-2009.) koji zagovara poziciju da je mit strukturalni izraz čovjekovih opreka (primjerice, priroda i kultura). Postoje teorije koje pokušavaju dati uvide na pitanja o funkciji mita kao tumaču načina života pojedinih društvenih zajednica, kao i odgovor na pitanje o granici između mita i onoga religijskog.

Granica između mitskog i religijskog otprilike je jasna: mit ne razlikuje prirodno od natprirodnog, individualno od kolektivnog itd. S druge strane, religija može razlikovati ideju neke stvari od same stvari kao činjenice itd. Postavlja se pitanje gdje je i kako je nastao određeni prijelaz od mita do religije. Mogući odgovor krije se u pojavi magije kao prakse u čovjekovom životu.

Magija je sustav određenih obreda i običaja ranoga čovjeka čiji je cilj čovjekovo vladanje vanjskim silama, a povezan je s magičnim moćima nekih pojedinaca. Magičnu moć priskrbljuje *mana* (melanezijski), tajanstvena sila koja omogućuje magične postupke, ponašanje i društveni ugled onome tko je posjeduje (Skledar, 2001: 249).

Mitski svijet je poseban jer u njemu dolazi do spajanja osjetilnog predmetnog sadržaja sa apstraktnim principima. Značenje i znak se spajaju, ulaze jedan u drugog te tvore neposredno jedinstvo mitskog oblika bivstvovanja (Cassirer, 1985b: 34). U tom obliku bivstvovanja gdje ne postoji najjasnija granica između stvarnog i nestvarnog nalazi se i magijsko djelovanje kao način transupstancijacije subjekata (Cassirer, 1985b: 47). Prva magijska djelovanja su se počela pojavljivati kod primitivnog čovjeka koji nije znao svoje osjećaje predočavati apstraktnim simbolima, nego samo izravnim putem. Takva magijska djelovanja su i na neki način počeci religije ili primitivna religija. Antropolog James George Frazer (1854.-1941.) smatrao je da razlika između

⁴ Mana (u literaturi se zna koristiti i kao wakan ili orenda) je termin koji označava prva poimanja svetoga ili nadnaravnog u primitivnim plemenskim kulturama. Najčešće se koristi u kontekstu oceanijskih primitivnih plemena.

magije i religije značajna jer religija sadrži simbolički izričaj čovjekovih visoko moralnih ideja, a magija je primitivan skup praznovjerja (Cassirer, 1978: 125). Nadalje, Frazer smatra da je u jednom trenutku čovjek shvatio da je razočaran magijom te je pronašao istinsku religiju. Magija je u domeni teorijskog, a religija je zasnovana na etičkim principima i u tome čovjek pronalazi potpunu svrhu. Magija je neka vrsta znanosti odnosno pseudoznanosti, zato što ona također nastupa iz pretpostavke povezanosti događaja ili stvari u prirodi, doduše na jedan primitivan, teško shvatljiv način.

Bronislaw Malinowski govori da je kod magijskog obreda najvažniji trenutak onaj da obred nastupa samo kada zakaže ljudska spoznaja (Cassirer, 1978: 110). U svim onim radnjama koje ne zahtijevaju veliku predanost i napor magija i mit nisu potrebni, s druge strane u činima i radnjama koje imaju tendencioznost neizvjesnosti i sličnoga javlja se magija i mit (Cassirer, 1978: 124). U nastupu jakog emocionalnog naboja, čovjek se pribjegava magiji. Nadalje, Malinowski nadodaje da u magijskom ritualu čovjek pokušava ozakoniti čuda, ne iz razloga jer ne poznaje granice vlastitih duhovnih moći, već suprotno, postaje ih sve svjesniji (Cassirer 1978: 110).

Jedna od glavnih karakteristika primitivnog, mitskog čovjeka je da prirodu ne promatra u logičkom redu već emotivno. Dok današnji, moderan čovjek život promatra iz perspektiva praktičke i teorijske djelatnosti, postoji još jedan dublji sloj odnosno perspektiva, a to je perspektiva suosjećanja primitivnog čovjeka (Cassirer, 1978: 112). Priroda s kojom primitivni čovjek suosjeća je ista u kojoj se mi kao bića nalazimo. U tom svom suosjećanju, primitivni čovjek čak i može primitivno stupnjevati životne oblike i u nekim pogledima primjenjivati empirijske razlike među stvarima, ali u njegovom shvaćanju života sve diferencijacije koje je kadar napraviti bivaju negirane jednim jačim osjećajem, a to je osjećaj dubokog životnog zajedništva. Duboko životno zajedništvo ili krvno srodstvo svih životnih oblika, koje je opća premisa mitske misli nazivamo totemizmom (Cassirer, 1978: 112).

U mitskom mišljenju čovjek imenom dobiva novi identitet, a ime boga značava posebnost božjeg bivstvovanja i djelovanja (Cassirer, 1985b: 52). Kod zazivanja bogova, potrebno je pripaziti da se bog pravilno zaziva. Mitski čovjek je u svome svijetu imao određene svećenike oko sebe koji su obavljali funkciju zazivanja božanstava i moljenja. Cassirer navodi primjer Rimljana u kojih je ta posebna vještina zazivanja božanstava bila namijenjena pontifeksima (Cassirer, 1985b: 52). Mitski čovjek također je bio sklon uvjerenju da je onaj, koji je istinski poznao ime nekog boga ili demona, imao neograničenu moć spoznavanja (Cassirer, 1985b: 53).

Cassirer kao primjer navodi jednu egipatsku priču u kojoj je Izida kao mag svojom lukavošću navela boga sunca Ra da joj otkrije svoje ime. Nakon što joj je rekao svoje ime, Izida je zavladala nad njim i postala jedno od najštovanijih božanstava (Cassirer, 1985b: 53). Mitski sadržaji i značenja teško se mogu diferencirati, stupnjevati i valorizirati i zato iz perspektive suvremenog čovjeka pomalo nalikuju bizarnim. Primjerice, kod nekih plemena bilo je zabranjeno stati na čovjekovu sjenu jer bi to označavalo povređivanje samog čovjeka kroz gomilanje bolesti na njega (Cassirer, 1985b: 54). Nadalje, postoje slučajevi indijanskih plemena čiji bi pripadnici kada bi došli do pljuvačke neprijatelja ubacivali je u krumpir kojeg bi onda zakačili na dimnjak da se suši, jer sušenjem krumpira natopljenog pljuvačkom neprijatelj slabi (Cassirer, 1985b: 62).

U pojmovnom, logičkom i teorijskom mišljenju sva zbiljnost se razlaže na logičku i kronološku uzročnost i posljedičnost, s druge strane mitski fenomen se objašnjava na način da je za razgraničavanje početka i kraja dovoljna mitska geneza. Logičko ili pojmovno mišljenje ima polazište u onome trenutku kada svijest pravi jasnu razliku između privida i istine, osjetilno zapaženog i istinskog bivstvovanja, neposrednog od posrednog te subjektivnog i objektivnog. Pojmovno mišljenje se zatim metodologijom zasnovanoj na kriteriju traženja istine formira, napreduje, a pri tom se povodi načelima razloga i posljedica kao najvećim zahtjevima mišljenja. Dvije osnovne kategorije pojmovne ili logičke stvarnosti su prostor i vrijeme: stvari se nalaze u prostoru i imaju određeni dio trajanja u vremenu. U mitu se sadržaji svrstavaju u prostor i vrijeme na jedan posebniji način. Fenomen bivanja mitskih sadržaja u prostoru naziva se svojevrsnom “magijskom anatomijom” u kojoj se pojedini dijelovi čovjekovog tijela stavljaju u istoznačan odnos s pojedinim dijelovima svijeta (Cassirer, 1985b: 100). Na primjer u hinduističkoj tradiciji postoji vjerovanje da su svijet i bića u njemu nastala iz udova boga Puruše. Sličan primjer je iz nordijske mitologije gdje se tvrdi da je svijet nastao od mesa boga Ymira. U mitskom osjećaju stvar ili mjesto u prostoru nije izraz relacije, već je to bog, demon, viša ili nekakva posebna sila. Istoznačan slučaj postojan je i u kategoriji vremenitosti. U Babilonskoj mitologiji vrijeme i prolaznost se također tumače kroz božanstva. Bog sunca Marduk pobjedio je čudovište Tiamat te uvodi znakove Zodijaka. U maorskim plemenima današnjeg Novog Zelanda, praotac Maoi jednom je uhvatio Sunce u zamku koje se prethodno kretalo bez pravilnog kretanja da bi se nakon što ga je bog uhvatio Sunce nastavilo počelo ispravno kretati.

Jedna od važnih teorija mita je teorija francuskog sociologa Emilla Durkheima (1858.-1917.) koja polazi od načela da se mit ne može objasniti ukoliko mu izvore tražimo u fizičkom svijetu i u prirodnim pojavama. Za Durkheima, svijet mita su manifestacije čovjekovog društvenog života popraćene prirodnim pojavama, a mitska misao je okarakterizirana kao predlogička (Cassirer, 1978: 109). Durkheimovu teoriju kao tezu u svojem istraživanju uzima i francuski sociolog Lucien Levy Bruhl (1857.-1939.) koji smatra da su sva bića i pojava u svijetu sjedinjena mrežom mističnih ili predlogičkih sudjelovanja i isključivanja (Cassirer, 1978: 109). Mreža mističnih sudjelovanja i isključivanja je jedna od glavnih karakteristika primitivne religije koja upravo proizlazi iz stava da su njezine reprezentacije kolektivne odnosno društvene reprezentacije. Važni elementi društvenih pojmova su sveto i profano. Iako se ta dva pojma mogu naći u primitivnom životu mitskog čovjeka, ona su prihvatljivija i učestalija u novom životnom obliku, a to je religija.

4.1.RELIGIJA

Religija je pojam koji nije jednoznačno odrediv, no može se reći otprilike da je religija “sustav vjerovanja, shvaćanja, osjećaja, obreda, običaja, ponašanja u odnosu prema božanskom, nadnaravnom biću ili bićima i svijetu, od kojega (vjerovanja) vjerujući dobivaju mjerila i vrijednosti prema kojima prosuđuju i ravnaju se i u ovostranom ljudskom svijetu i životu, odnose se spram drugih ljudi u užoj i široj zajednici i spram sebe samih ” (Skledar, 2001: 254). Vjera kao pojam ključni je element religije koji joj daje suštinski smisao, bez vjere nema ni religije. “Vjera je osobno osvjedočenje u opstojnost božanskog bića i čovjekovo predanje i povjerenje u njega, s čime je nužno povezana i društvena dimenzija odnosa prema drugim ljudima i zajednici ”(Skledar, 2001: 254-255)

Religija se na neki način razvila iz mita, sofisticiranijim pristupima u mišljenju i izgrađenijom metodologijom nego što je to bio slučaj kod mitskog oblika. Iako je religija kao forma izgrađenija i sagledljivija nego mit, promatrati religiju znanstvenim načinom bio bi pogrešan način istraživanja. Bolje rečeno, religiju se sagledava znanstvenim načinom ali samo do granice koja se može obuhvatiti znanstvenom metodom (Skledar, 2001: 254). Religiju se stoga sagledava na religiološki način što znači promatranje sa stajališta znanosti o religiji i s druge strane sagledava je se transcendentnim uvidom prema samom objektu i sadržaju religije. Religiju se naravno može

promatrati i teologijskim načinom uvidom u sadržaj i biti religije, no to onda nije objektivni pristup istraživanju s načelnog stajališta znanstvene metode. Ona je dio ljudske kulture, vidik čovjekovog odnosa spram svijeta. Glavni organ svake religije je vjera koja ujedno sadrži elemente sumnje, nesigurnosti, skromnosti i poniznosti spram božanskog bića. Po sociologu religije Glennu Morleyu Vernonu (1920.- 1985.) glavni preduvjet svake religioznosti je čovjekova antropološka činjenica a to je da je čovjek simboličko biće (Skledar, 2001: 256). Bez simbola čovjek ne bi mogao imati predodžbe religijskih činjenica, ne bi ih znao koristiti i ne bi na koncu ne bi znao duhovno djelovati. Ernst Cassirer smatra da čovjek posjeduje bogatu i svrsishodnu funkciju, a to je manipuliranje simbolima, u ovom slučaju kao medijima religioznosti s ciljem postignuća zahvaćanja počela i principa religija (Skledar, 2001: 256).

Početak razvoja religije nije jednostavno jednoznačno označiti. Jedan od filozofa koji je pokušao protumačiti genezu religije bio je Henri Bergson (1859.-1941.). Njegova glavna misao je o nepomirljivoj suprotnosti između “statičke religije” i “dinamičke religije” (Cassirer, 1978: 119): prva je proizvod društvene prisile, druga se zasniva na slobodi. Po Bergsonu statička religija je odraz primitivnog čovjeka povodenog prirodom i prirodom osjećaja. S druge strane dinamička religija zasniva se na činjenici napredujućeg čovjeka, bića kao jedinke. U prvoj, statičkoj religiji dominira mehanizam materije, a u drugoj stvaralačka i konkretna sila *elan vital* (Cassirer, 1978: 120). Drugim riječima, u čovjekovom moralnom životu odvija se nutarnja borba metafizičke naravi između načela aktivnosti i pasivnosti. Dinamička religija unosi društvenu složnost i zajedništvo među ljudima. Čovjeku je prirodom dan razum da se snalazi, da pronade vlastitu svrhu kao i da pronade mjesto i cilj u manjim društvenim zajednicama. Razum je progresivan čovjekov alat koji se neočekivano brzo razvio. Razum je nadvladao samog sebe, svoje skromnije težnje, oslobodio je čovjeka od ograničenja vlastite prirode te zahtijeva širi i slobodniji oblik društvene zajednice.

Geneza religije može se i promatrati kroz povijest starogrčke kulture. U jednom trenutku Homerovi i Hesiodovi bogovi izgubili su na važnosti, a mislioci poput Eshila, Euripida, Ksenofana i Heraklita stvarali su nove moralne i duhovne vrijednosti (Cassirer, 1978: 122). S vremenom se sve više odvijala humanizacija tadašnjih grčkih bogova. Gilbert Murray (1866.-1957.) smatra da se razvoj grčke kulture odvijao u nekoliko stadija (Cassirer, 1978: 122). Prvi je stadij “Doba neznanja” koje prethodi dolasku Zeusa i ostalih poznatijih grčkih bogova, taj stadij “kaosa” je tipičan za mnogobrojna slična mitska izdanja (Cassirer, 1978: 122). Stadij koji slijedi je “osvajanje Olimpa”.

U tom stadiju čovjek na drugačiji način poima prirodu u kojoj se nalazi, svjesniji je svoje individualnosti i važnosti. Idući stadij je stadij u kojem bogovi više nisu samo vrhovni bogovi prirode, oni poprimaju ljudski oblik i bliži su samome čovjeku.

Pojavom monoteizma, posebice pojavom kršćanskog nauka, otvaraju se mnogobrojna pitanja religijske naravi, a neka koja se najviše ističu su pitanja poput religijske istine i cjelovitosti ili jedinstva života. Jedan od istaknutih kršćanskih mislilaca Toma Akvinski smatrao je da je religijska istina nadnaravna i da se samim time ona ne nalazi u dohvatljivosti racionalnog (Cassirer, 1978: 100). Ipak, to ne znači da je religijska istina iracionalne naravi. Religija pretpostavlja da razumom ne možemo prodrijeti u bit vjere. Za Sorena Kierkegaarda (1813.-1855.) religija je jedan veliki “paradoks”, a za Blaisea Pascala (1623.-1662.) glavni elementi religijske istine su upravo nejasnoća i neshvatljivost (Cassirer, 1978: 100). Cassirer navodi da je uz religijsku istinu cjelovitost života ili kako on naziva “suosjećaj cjeline” jedan od ključnih osnova same religije (Cassirer, 1978: 128). Religijski suosjećaj cjeline je bitno drugačiji od magijskog i mitskog, on je ujedno i korak prema osjećaju individualnosti (Cassirer, 1978: 128). Na prvu se čini da je osjećaj individualnosti negacija univerzalnosti osjećaja koja je fundament religije, međutim Cassirer navodi da se taj problem može pratiti u 3 pravca: pravac psihološkog, sociološkog i etičkog (Cassirer, 1978: 129). Razvitak čovjekove individualne, društvene i moralne svijesti događa se progresivnim pojavnostima određenih religijskih fenomena, a to je počelo tek kada se magijski osjećaj morala, pravednosti, itd. počeo pretvarati u suosjećanje cjeline koji ima više religijski karakter. Takav način suosjećanja je fundament religije, zato što je u osnovi sloboda i individualnost.

U primitivnim religijama svojstvo diferencijacije bila je nepoznata stvar. Mane kod oceanijskih plemena nisu podrazumijevale imanjanja takvih svojstava. Robert Henry Codrington (1830.-1922.) za manu kaže da je ona sila čiji je cilj nadnaravan i manifestira se najčešće u fizičkoj moći ili nekoj karakteristici čovjeka (Cassirer, 1978: 129). Međutim, mane nisu imale svojstva individualnosti koja se vežu uz više religijske oblike. Svojstva individualnosti ujedno obuhvaćaju elemente svetog, profanog i božanskog. Čovjek je pronalazio princip diferencijacije u osobnoj egzistenciji kao i u svom životu sa zajednicom. U bogovima je čovjek uviđao svoje potrebe i svoju egzistenciju koju su mu oni kao viša bića omogućavali. Stoga postoje bogovi koji su bili djelatnog karaktera, poput bogova žetve, zemljoradnje, poljoprivrede i slično.

Kada govorimo o religijskom iskustvu i religijskoj naravi zdravorazumski se može zaključiti kako je to iskustvo i ta narav bitno drugačija od običnoga ili nereligijskog iskustva. Religijske stvari su svete a nereligijske profane. O dvama iskustvima religijskog i nereligijskog podosta je govorio Emille Durkheim koji je ispočetka pokušao definirati religiju kao fenomen koji podrazumijeva imanjanje misterioznog i natprirodnog, kao dva glavna elementa koja ju upotpunjuju. Međutim ta definicija je nedostatna zato što misteriozno i natprirodno podrazumijevaju već unaprijed pojam prirodnog ili mitskog poretka stvari, a znamo da religija kao proizvod ima svoju pojavnost zahvaljujući društvu i civilizaciji (Mimica, 2008: 32). Drugu doktrinu koju Durkheim osporava je određenje religije kroz ideju božanstva ili božanstava. Takvo određenje je pogrešno, zato što nije slučaj da svaka religija podrazumijeva personaliziranog boga, bogove ili duhovno biće (Mimica, 2008: 32). Najbolji primjeri religija bez personaliziranih božanstava su budizam i džainizam. U daljnjem razvitku vlastite definicije religije Durkheim pravi distinkciju između religijske pojave i religije. S jedne strane stoje religijska vjerovanja i tradicija koje ne moraju nužno pripadati nekom cjelovitom konkretnom religijskom sustavu. Takav primjer su ostaci poganskih kultova u modernom društvu. S druge strane, postoji nešto što je zajedničko nedefiniranim i cjelovitim religijskim sustavima, a to su dva temeljna oblika religijskog života, vjerovanja i obredi. Nakon što je odvojio religiju kao pojavnost i religiju kao cjeloviti izgrađeni sustav, a pri tom uzevši u obzir i da jedno i drugo imaju zajedničke dimenzije vjerovanja i obreda, Durkheim je religiju napokon u potpunosti definirao. Religija je sustav koji ima istančanu društvenu ulogu, a zajednički nazivnik svih poznatih religija polazi od premise klasificiranja stvarnih ili idealnih stvari o kojima ljudi razmišljaju u dvije posebne skupine svetog i profanog (Rossa, 1982: 140).

Sveto je izraz koji obuhvaća pojmove poput transcendentnosti, natprirodnog, duhovnog i slično, a profano je izraz koji podrazumijeva svo ono iskustvo koje nije religijske naravi već je stvarnosno. Sveto se čovjeku očituje, ono je drugačije od profanoga, a izraz kojim se označava sveto je hijerofanija (Eliade, 2002: 10). Rumunjski povjesničar religije Mircea Eliade (1907.-1986.) smatra da je čovjek arhaičnih zajednica težio živjeti u svetome zato što je posvećeno ili sveto podrazumijevalo moć odnosno stvarnost u što punijem obliku (Eliade, 2002: 11). Sveto je tada bila sila koja podrazumijeva moć, stvarnost i puniji bitak kao i sakralizirani svijet ili kozmos. S druge strane, profani svijet je desakralizirani svijet i on je novija pojava u čovjekovoj povijesti. Sveti prostor nije istovrstan a njegova neistovrstnost u religijskom smislu označava pravo iskustvo koje je nalik iskustvu stvaranja svijeta (Eliade, 2002: 15). Isprekidanost prostora je premisa za stvaranje

svijeta, zato što se isprekidanošću stvaraju uvjeti za osovinu koja je temelj za svu zbiljnost, a to je središte svijeta. S druge strane, prostor profanog je istovrstan i neutralan ali upravo zato što je geometrijsko i jednolično nema nikakvo središte koje daje orijentacije za djelovanja. Ipak, bez obzira na količinu desakralizacije u profanom prostoru, čovjek profanog iskustva ne uspijeva do kraja negirati elemente religijske naravi. Unutar same profanosti mogu i dalje postojati vrijednosti koje podsjećaju na religijske odnosno svete stvari kao što su lijepi pejzaži, mjesta sentimentalnih značenja i slično (Eliade, 2002: 17). Sveto i profano vrijeme imaju slične karakteristike poput svetog i profanog prostora. Sveto vrijeme nije jednoliko, ono je ciklično, povratno i periodično, a profano vrijeme ima kontinuitet. U svetom vremenu, čovjek ima težnju vraćanja prvobitnom vremenu jer stvarnost koja se tada očitovala je izvorna punina (Eliade, 2002: 50).

4.2. MITSKO RELIGIOZNI OBLICI I TEORIJE

Neki od mitskih i religioznih sadržaja imaju svoja određenja u mitsko religioznim teorijama. Takve teorije su vrlo često isprepletene mitsko religioznim sadržajem, jer je ponekad vrlo teško uočiti granicu mita i religije, stoga za teorije poput animizma, naturalizma i totemizma kažemo da su mitsko religioznog karaktera.

Animizam kao teoriju je postavio britanski antropolog i etnolog Edward Burnett Tylor (1832.-1917.). Animistička teorija je zasnovana na uvjerenju da je čovjek otkrio ideju duše zbog vlastitog uvida dvostrukog života kojeg on vodi, a ta dvojakost se s jedne strane očituje u budnom stanju i s druge strane u snu (Durkheim, 2002: 104). Čovjek kada sanja da je bio na nekom određenom prostoru onda vjeruje da je zaista i bio. To se može objasniti jedino uz pretpostavku da u čovjeku egzistiraju dva bića, jedno je njegovo tijelo koje se nalazi u nepomičnom položaju dok spava a pronalazi se u istom položaju kad se probudi i drugo biće je ono koje se za vrijeme spavanja kretalo u nekom određenom prostoru (Durkheim, 2002: 104). Također, ako čovjek u tom snu pronalazi osobu iz svoga života a zna unaprijed da se u stvarnosti ne nalazi u njegovoj blizini onda on zaključuje kako je i ta druga osoba sastavljena od dva bića. To nas razmišljanje vodi do ideje dvojnika ili drugog ja koji ima sposobnost napuštanja tijela i vraćanja u njega. U animizmu je taj dvojniki duša koja se predstavlja kao preslika tijela, duša je pokretljivija od tijela, ona donekle oponaša osjetilno biće. Duša kao da je sastavljena od materije koja je eteričnija i tananija od svih

materija koje možemo iskusiti (Durkheim, 2002: 104). Duša ovdje još uvijek nije duh s kojim čovjek može doći u doticaj samo pridržavanjem propisanih obreda i ceremonija. Duša postaje duhom jedino pod uvjetom preobrazbe, a to je da se činjenica sna ili jave preobrazi u smrt koja je trajno nepromjenjivo stanje. S obzirom da se smrću tijelo ne vraća u stvarnost, čovjek je prihvatio ideju o vremenski nespoznatljivoj razdvojenosti (Durkheim, 2002: 105). Kada se živo tijelo ugasi, onda se ono pogrebom i ritualima napokon razdvaja od duše, ali ovog puta nastajući duhovi su slobodniji u kretanju i egzistiranju za razliku od duše koja bi se uvijek vraćala u tijelo. Preobrazbom duša u duhove događaju se promjene u stvarnosnom čovjekovom životu. Naime novonastali duhovi ili preobražene duše dobivaju sposobnost uplitanja u ljudske živote. One mogu koristiti ili štetiti živim ljudima. Utjecajem duhova na čovjekovu stvarnost razvio se kult predaka. Po Herbertu Spenceru (1820.-1903.) štovanje predaka je prvi izvor religije (Cassirer, 1978: 115). U prošlosti su mnogobrojni narodi imali kult mrtvih koji je bio središnji motiv religijskog i društvenog života. U Melaneziji je postojao drugačiji kult predaka nego u ostalim dijelovima svijeta, preciznije rečeno melanezijci su razvili kult duša svojih predaka. Nije slučaj da bi svaki mrtvac bio objektom pogrebnih obreda i rituala, tu čast su imale samo one duše kojima je još za vrijeme života bila pripisivana posebna moć koja se zove *mana*.

Naturalističko objašnjenje postanka religije smatra da se religija razvila iz čovjekovih predodžbi prirodnih sila i pojava. Naturalističku teoriju religije je ustanovio njemački filolog i mitolog Max Muller (1823.-1900.). Max Muller svoje religijsko istraživanje počinje načelom suprotnom animizmu, a to je da religija počiva na iskustvu preko kojega odražava i iskorištava sav svoj autoritet (Durkheim, 2002: 125). Muller svoje razmišljanje uspostavlja po uzoru na izreku *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*⁵ te je primjenjuje na religiji (Durkheim, 2002: 125). Za njega su jezični korijeni starih jezika poput indoeuropskog prvi izvori ili poticaji na religijsku misao. Čovjek mišljenjem oblikuje svoje ideje a klasificira ih jezikom tako što ideje ili stvari dobivaju imena. Promatrajući prirodu i bivajući zadivljen njome čovjek najprije opisuje svojstva prirode i njezinih pojava. Čovjek je imao tendenciju da prvotno izrazi djelatnu činjenicu nekog predmeta, a ne sami predmet kao takvim. Drugim riječima, čovjek je isprva više vodio brigu o djelovanjima nekih prirodnih pojava koje bi onda i imenovao nego o samim prirodnim pojavama. Obraćajući se stvarima čovjek im je pridavao imena koja su namijenjena ljudskim djelovanjima.

⁵ Ništa nije u umu što prije nije bilo u osjetilima

Primjer toga može biti Sunce koje bi bilo opisano kao ono što u prostoru izbacuje sjajne strijele ili rijeka kao ona koja brza (Durkheim, 2002: 128). Upravo u ovim prvotnim jezičnim opisima čovjekovih predodžbi nastaje mitologija koja je s vremenom s pojavom novih riječi postajala sve složenijom. Religijska evolucija ima polazište u jeziku koji je svojim napredovanjem najprije stvorio mitologiju kao sustav koji objašnjava pojavnost u čovjekovom svijetu.

Totemizam je religijski oblik koji označava osjećaj povezanosti individue ili zajednice sa totemom preko kojeg se identificira i istovremeno prima moć magijske ili nadnaravne naravi. Totem je najčešće bio biljka ili životinja. Totemizam podrazumijeva čovjekovo uvjerenje u složnost i zajedništvo da bi se određenim obredima, ritualima i naporima svladalo faktore straha od smrti i životne neizvjesnosti. Wiliam Robertson Smith (1846.-1894.) kaže da je u totemizmu objašnjen način kako su se ljudi odupirali strahu bivajući u srodstvima i time su ujedno održavali jedinstvo života. U tom međusobnom povezivanju čovjeka sa drugim čovjekom Robertson Smith ističe da su se poštovale moralne obveze u istim zajednicama. Upravo u tim moralnim obvezama istih totemskih pripadnika može se primjetiti da je religija, pa tako i u svojim rudimentarnim oblicima, pružala ljudima garanciju ukoliko su se poštovala pravila totemske zajednice (Cassirer, 1978: 117).

Tabu je sustav zabrana i pravila koja su se strogo primjenjivala u primitivnim zajednicama. Pojam koji dolazi iz polinezijskog jezika tonga i znači kao ono što je strogo sveto ili zabranjeno. Tabu može biti bilo koji objekt iz čovjekovog fizičkog svijeta, a kada je neki objekt tabu to onda predstavlja ritualnu zabranu poput diranja bilo kojeg predmeta koji iz bilo kojeg razloga može predstavljati važno značenje plemenu. Postojala su brojna primitivna plemena koja bi strahovala od neke potencijalne nesreće, ukoliko bi čovjek prekršio pravilo tabua.

5. JEZIK

Temeljna funkcija ljudskog duha je davanje značenja i smisla svemu onome što ima bit u čovjekovom svijetu, time ujedno i postoji kultura, čovjekovi umni principi, stvaralački akti i održivost čovjekove naravi (Skledar, 2001: 221). Čovjek se snalazi i prilagođava u svijetu svojim različitim vrstama spoznajama, a jedna od njih je jezik. Jezik je “temeljni sustav artikuliranih znakova (simbola) koji omogućuje i oblikovanje misaonih i duhovnih sadržaja (oblikovna, estetska i kulturna funkcija) i njihovo razumijevanje i prenošenje u obliku suvislih poruka (komunikacija)” (Skledar, 2001: 229). Putem jezika, čovjek imenuje, označava, vrednuje stvari, fenomene i pojave u svijetu. Čovjek to čini na sebi svojstven način, a to je apstraktnim načinom koristeći se znakovima odnosno simbolima za razliku od životinja koje također imaju sposobnost prenošenja informacija, ali na jedan instinktivan, ograničen, primitivan način preko signala koji su u svim kontekstima srodnim čovjeku manje vrijednosni. Razumijevanje značenja duhovno-kulturne zbilje je ujedno i razumijevanje simbola, njihovih struktura i važnosti u kontekstu *hermeneutike smisla* ili *logike simboličkog* (Skledar, 2001: 223). Jedan od takvih simbola je jezik. Misao o jeziku i govoru na zapadu ima korijene u antičkoj Grčkoj. Platonu je jezik bio alat koji dušu vodi do spoznaje ideja. Također, jezik je glavno sredstvo dijaloga kao metode otvorenosti spram istine odnosno njeno razotkrivanje i dohvaćanje. Jezik u antici postaje nešto što pripada svima onima koji su građani polisa, on kao takav više nije nesuvislo sredstvo mitsko-magijskom i religijskom, ujedno nije namijenjen prirodnome i natprirodnome već je namijenjen nečemu što je stvarnosno i konkretno (Skledar, 2001: 230).

Sličan obrazac tumačenja i shvaćanja jezika prisutan je i u skolastici gdje se promatra njegova logička struktura (Skledar, 2001: 230). U kasnijim filozofskim pravcima, jezik dobiva još naglašeniju poziciju. Kod romantizma jezik biva shvaćen kao nužnim preduvjetom uma a u klasičnom njemačkom idealizmu jezik biva shvaćen funkcijom uma (Skledar, 2001: 231). Pomiriteљom takvih oprečnih pozicija smatra se Wilhelm von Humboldt (1767.-1835.) koji je davao jedinstvo jeziku i mišljenju u činu govorenja.

5.1. RAZVOJ JEZIKA

Refleksija svjesnog subjekta na red stvari u svijetu povezana je s jezikom. Jezik razabire duh u svijetu, pomagajući mu u koncipiranju stvarnosti. “Riječ nije nikakvo označavanje i imenovanje, nije nikakav duhovni simbol bivstva, već je njegov realan dio“ (Cassirer, 1985a: 61). Počeci primitivnog, nerazvijenog jezika vezani su za mit. Mitsko uviđanje jezika bilo je bitno drugačije nego filozofsko. Takvo uviđanje jezika bilo je rudimentarno, tu još uvijek nije postojalo nerazlikovanje riječi i stvari. U mitu su se magijskim djelovanjima koja su podrazumijevala posjedovanja riječi, mogla dobiti vlast nad nekim predmetom. Drugim riječima, u mitu svijet stvari i svijet imena čine jednu jedinstvenu cjelinu. Ipak, napredujući s vremenom, mitski uvid u riječi i imena postaje sve precizniji. Primjer toga su indijske svete knjige Vede, u kojima je riječ bila temeljna duhovna snaga, odnosno svetim riječima mogli su manipulirati samo svećenici upućeni u sveta znanja.

⁶Logos kao nasljednik i nadopuna mitu ima drugačije jezične karakteristike. Kod logosa je bitno naznačiti da jezik ima potpuniju ulogu koja se odvija na razini filozofiranja. U logosu se kontekstualiziraju sadržaji i značenja riječi. Također, Cassirer govori da se u logosu smisao i suprotan smisao riječi napokon poimaju, što je i ujedno glavni korak prema spoznavanju (Cassirer, 1985a: 64). Antičkom filozofijom se problem jezika postavlja na pojmovno precizniju razinu (Cassirer, 1985a: 65), sve više dolazi do učenja o neistovjetnosti između riječi i bivstva stvari.

Sofisti su zagovarali stav o riječi kao glavnom motivu čovjekove samovolje koja potiče na eristiku odnosno na prepiranje i raspravljanje i time ujedno odgovaraju na pitanje o odnosu riječi i bivstva (Cassirer, 1985a: 66). Po njima, čovjek je mjera svih stvari i eristikom se putem jezika postiže svjesna refleksija o stvarima u svijetu. Sokrat na pitanje o jeziku gleda kao na zahtjev da sve bude određeno, jasno i jednoznačno. Sa Sokratom raste važnost metodologije i induktivne metode u utvrđivanju jezičnih činjenica koje se više ne shvaćaju kao dane već kao nešto što nastaju. Za Platona riječ je nužna za izgradnju znanja a kasnije i za izgradnju čistih pojmova koji se nadograđuju do carstva ideja. Kod Aristotela primjetna je sličnost između analize logičkih oblika i analize jezičkih oblika (Cassirer, 1985a: 69). Kategorije, kao jedan od temeljnih pojmova Aristotelove filozofije, predstavljaju najopćije relacije u bivstvu i uobličene su na sličan način kao

⁶ Logos, antička riječ koja označava riječ, nešto što je prvotno ili počelo

i rečenice koje se jasno mogu razložiti na vrste riječi i njihove međusobne odnose (Cassirer, 1985a: 69).

Za Cassirera se otvaraju pitanja uloge jezika i same filozofije jezika u procesu oslobađanja čovjekovog duha i njegovog razmišljanja, načina jezičnog oblikovanja formi i odnosa jezika i mišljenja. Ove teme pojavljuju se u humanizmu i renesansi, Francesco Petrarca (1304.-1374.) tako govori o jezičnom izrazu kao izrazu koji je popunjen duhovnim sadržajem (Cassirer, 2000: 7). Humanizam je svojevrstni odgovor na skolastičku filozofiju, skolastičku nejasnoću i veliku apstrakciju mišljenja. Idući veći pravac u razmatranju jezika je renesansa kao početni oblik empirijske znanstvene metode i spoznaje (Cassirer, 2000 : 8). Polazište renesansnog razmatranja jezičnog problema otprilike glasi:

Je li moguće bivanje, živ razvoj mišljenja strpati u oblike nekog gotovog jezika, koji – ma koliko savršen bio – ipak upravo u toj savršenosti predstavlja neki kraj, završetak i ukočenost (Cassirer, 2000: 8)?

Polazište renesansnog razmišljanja o jeziku proizlazi iz ograničenosti i neograničenosti jezika kao izrazu mišljenja. Svaki jezik ima neke nejasnoće u svojoj formi zbog čega je mišljenje supstancijalno ograničeno u svojoj strukturi i mogućnosti napredovanja. Prema Leonu Battisti Albertiju (1404.-1472.), jednom od vođa renesansnog pravca proučavanja jezika, jezik je glavni instrument mišljenja i on kao takav mora biti samostalan i uvijek progresivan (Cassirer 2000: 9). Idući pravac razmatranja jezika kao važnog nositelja bitka je spekulativna filozofija Nikole Kuzanskog (1401.-1464.) koji je pokušao spojiti dva prethodno navedena suprotstavljena mišljenja. Kuzanski postavlja klasično pitanje o relaciji Boga i svijeta. Rješenje tog pitanja se mogu sagledati s dva gledišta, prvo je pozicija supstancijalnosti, a drugo je pozicija kauzalnosti (Cassirer, 2000: 11). Pozicija supstancijalnosti pokušava pronaći vezu između Boga i svijeta kroz zajedništvo bitstva, a u drugoj poziciji veza između boga i svijeta je njihov uzročni odnos. Rješenje problema samog Kuzanskog je nešto drugačije naravi:

Prema Kuzancu, strogo uzevši, odnos između Boga i svijeta i odnos između Boga i ljudskog duha ne da se shvatiti niti kao odnos neke “cjeline” prema njezinu „dijelu“ niti kao odnos nekog “uzroka” prema njegovu “učinku”. Naprotiv, tu vlada drukčiji odnos, koji Kuzanac naznačuje pomoću odnosa između “prikaza” i “prikazanoga”, između jezično-misaonoga simbola i njegova značenja (Cassirer, 2000: 11).

Kuzanski smatra da se rascjep između čovjeka i Boga može nadići simbolima koji su raznovrsni i mnogobrojni (Cassirer, 2000: 12). Simboli se učinkovito očituju u jeziku koji ima zadaću prodrijeti

u ustroj bitka. Jezikom se označuju bliža određenja Boga u punini, odnosno Boga kao smisla. Između riječi i smisla ne postoji apsolutna podudarnost, međutim riječ je ono što usmjerava na smisao (Cassirer, 2000: 13). Dakle, jezik je ono što upućuje na božansko, pokušava ga objasniti u što većoj mjeri, pravi i upotpunjuje odnos između osjetilnog i inteligibilnog svijeta.

Jezik kao objekt filozofskog promatranja bio je tema i u novovjekovnim filozofijama racionalizma i empirizma. Utemeljitelj novovjekovnog racionalizma Rene Descartes (1596.-1650.) je smatrao da u spoznaji uz težnju za jedinstvom znanja postoji i težnja za uspostavljanjem općeg oblika jezika, odnosno *mathesis universalis* kao pojmu pridružuje se i *lingua universalis* (Cassirer, 1985a: 70). Ipak, Descartes kaže da ostvarenje ovog zahtjeva nije nimalo lagano jer bi stvaranje univerzalnog jezika apriori uzimalo u obzir analizu svih čimbenika i sadržaja svijesti sveukupnih elemenata od kojih je svijest sadržana (Cassirer, 1985a: 71). Idući poznatiji filozof novovjekovne filozofije koji se bavio problemom jezika bio je Gottfried Wilhelm Leibniz (1646.-1716.) koji je problem jezika stavio u kontekst opće logike, koja je pretpostavka cjelokupne filozofije. Jezik služi kao instrument logičkog mišljenja a monadama Leibniz stupnjevito određuje zbiljnost. U tom procesu stupnjevanja, bog kao supstancija je jedno čisto intuitivno, neposredno znanje. Čovjek se približava osnovnom jeziku *lingua Adamica* koji predstavlja čist idealan pojam prema kojemu mi moramo težiti da bi dosegli načela objektivnosti (Cassirer, 1985a: 74). Odmicanje jezičnih simbola od osjetila znači njihovo približavanje duhu koji njima sve više ovladava.

Idući filozofski pravac koji je uzimao u obzir problem jezika kao spoznajnim problemom je empirizam. Osnovna težnja empirizma je da traži objektivne parametre jezika i empirijska načela umjesto da jezik stavlja u kontekst veze s nekim logičkim idealom što je bio slučaj u racionalizmu (Cassirer, 1985a: 74). Empirizam je kod problema jezika usmjeren spoznaji samo psihološke perspektive, odnosno razlozima postanka jezika. John Locke (1632.-1704.) smatrao je da riječi ovise o osjetilnim idejama i da su predodređene da neosjetilna stanja prikazuju pojmovima koji imaju porijeklo u osjetilima. Primjer toga možemo uvidjeti, ako uzmemo u obzir naše neosjetilno stanje duha, odnosno pojam duha, da njegovo izvorno značenje proizlazi iz daha (Cassirer, 1985a: 75). Također, Locke govori da opažanje idealno određene stvarnosti znači oslobađanje od lažne i varljive apstraktne općosti riječi, a George Berkeley (1685.-1753.) govori o svojevrsnoj obnovi filozofije koja bi se onda u tom slučaju trebala zasnivati na kritici jezika jer dio postojećeg znanja može biti zbrkan zbog zloupotrebe općih riječi (Cassirer, 1985a: 77-78). Empirist Thomas Hobbes

(1588.-1675.) je jezik, odnosno riječ, gledao kao da se u njoj nalazi istina čija je priroda drugačija nego priroda stvarnosti. Naš vlastiti duh alatom jezika može dobiti deduktivan pogled u predmetnosti samih stvari koje on proizvodi. (Cassirer, 1985a: 79). Duh nema takvu razinu slobode spram samih stvari, već samo posrednički preko jezika (Cassirer, 1985a: 79). Međutim, Hobbes također ističe kako je jezik izvor potpunog znanja, tako je on ujedno i izvor lažnosti jer je to atribut govora kao i istinitost a nije atribut samih stvari prirode kao takvih (Cassirer, 1985a: 79).

Francis Bacon (1561.-1626.) je jezik i gramatiku promatrao kao nešto što nužno treba imati svoj psihološki uvid. Po Baconu, ukoliko jezik ovisi o spajanju osjetilnih akcija onda je on duhovna tvorevina. U 18. st. subjektivnost dolazi sve više do izražaja, ono više nije samo slučajno bivstvovanje već specifično duhovni oblik (Cassirer, 1985a: 82). James Harris (1709.-1780.) je pokušao prikazati shemu građenja glagolskih vremena. Harrisova osnovna teza je da svaki jezik ima svoj vlastiti jezični duh koji ima vlastita načela formiranja riječi, ovisno o stupnjevima duhovnih refleksija određenih naroda i njihovih ostvarenja kao etnosa (Cassirer, 1985a: 84). Jezik poprima svojstvo “jezičnog genija” kao načelo kojim se rukovode “mudre nacije”, predstavljajući načelo implementiranja mudrih i posebnih ideja neke nacije (Cassirer, 1985a: 84). Harris smatra da su najmudriji i jezično autoritarni jezici latinski, grčki i engleski.

Cassirer kaže da je čovjeku od njegovih samih početaka bilo svojstveno korištenje jezika jednako kao i korištenje osjetila, prema ljudskim potrebama i reakcijama su se razvijali i glasovi. Uz prethodno navedene filozofe antike, racionalizma i empirizma koji su govorili o jeziku, bitno je istaknuti i grupaciju filozofa koji su jezik promatrali kao fenomen prvobitnog izrazom afekata. Jedan od takvih filozofa bio je i Giambattista Vico koji “unosí problem jezika u sferu opće metafizike duha” (Cassirer, 1985a: 88).

Polazeći od “poetske metafizike”, koja treba otkriti porijeklo poezije, kao i porijeklo mitskog mišljenja, posredstvom srednjeg člana “poetske logike”, u kojoj treba spoznati genezu poetskih tropa i metafora, on stiže do pitanja porijekla jezika, koje za njega znači isto što i pitanje porijekla „literature“, znanosti uopće. I on odbacuje učenje po kome u osnovi prariječi jezika leže samo konvencionalne postavke; i on inzistira na “prirodnoj” povezanosti između njih i njihovih značenja (Cassirer, 1985a: 88).

Johann Gottfried Herder (1744.-1803.) smatrao je da ako je pretpostavka da prvobitni jezik proizlazi iz povika i neartikuliranih glasova, onda on nikad neće biti u sklopu duhovnog bivstva (Cassirer, 1985a: 91). Prvi sud duše je raspoznavanje predmeta i to dolazi iznutra a ne izvana

(Cassirer 1985a: 91-92). Jezik je konstrukt jednog unutarnjeg doživljaja, sintetički oblik svijesti u kojoj se osjetilni osjećaji pretvaraju u opažanja.

Immanuel Kant u svojoj spoznajnoj filozofiji nije dao mjesto problemu jezika. Kant je smatrao da spoznajna filozofija zaslužuje cjeloviti spoznajni sustav koji ima raznolike podsustave koji se podvrgavaju teoretskom ili praktičnom zakonu. Međutim primjetno je da u oblikovanju jedinstvenog i cjelovitog sustava nedostaje sfera jezika. Kant se nije priklonio problemu jezika u spoznaji, međutim svojom kritičkom filozofijom utjecao je na druge filozofe koji su se priklonili problemu jezičnog izraza. Jedan od poznatijih filozofa koji se bavio problemom jezika i koji je svoj jezični sustav izgradio po uzoru na Kantovu kritičku filozofiju bio je Wilhelm von Humboldt. Humboldt je svoj filozofski sustav gradio po uzoru na filozofske sustave Kanta, Herdera i Schellinga. Slično kao i Herder, Humboldt želi jezik prikazati kao dinamičnu i aktivnu energiju duha. U tom smislu, jezik je imanentna forma samome duhu, jezik nije tek običan otisak već danih pojavnosti ili predodžaba (Cassirer 2000: 28). Humboldtova sličnost sa Schellingom primjetna je u metafizičkom nazoru svejedinstva univerzuma (Cassirer 2000: 31). Upravo u tom aspektu univerzalnosti, Humboldt se ne predaje u potpunosti toj doktrini, već preko Kanta pronalazi pomoć

Kantovo kritičko određenje granice i vlastiti neuništivi osjećaj za individualnost sačuvali su Humboldta od toga da dopusti prelazak svijesti onog Ja u svijest Svega. Tako on traži medij u kojem oba suprotstavljena momenta između kojih se kreće njegova misao prodiru jedan u drugi, u kojem konačno i beskonačno, posebnost duhovnog bitka i univerzalnost duhovnoga života i duhovnoga značenja prelaze jedna u drugu. Taj svoj misaoni zahtjev vidi on doista ispunjenim tek u jeziku. U jeziku se polučuje prava sinteza i pravo izmirenje velikih metafizičkih suprotnosti (Cassirer 2000: 31).

Humboldt tvrdi da predmet znanja kao predmet pojave kao takve nije definiran nego da se predmetnost predmeta ostvaruje i obogaćuje jedino produktivnošću duha koji preko sinteze sudova objektivira predmet dok je jezik glavni posrednik objektivacija (Cassirer, 2000: 33).

“Ono što pri tom Kant opisuje kao posao suda, to je, kako objašnjava Humboldt, u konkretnom životu duha moguće samo putem posredničkog udjela jezika. Misaona objektivacija mora proći kroz objektivaciju u izgovorenoj riječi” (Cassirer, 2000: 33). Humboldt u procesu objektivacije pojma preko suda, daje prednost rečenici nad riječi jer je rečenica najvažnije jezično očitovanje, za razliku od same riječi koja još uvijek ne tvori potpunu misao (Cassirer, 2000: 35). Jezik nije neko djelo nego djelatnost čije određenje može biti samo u aspektu duhovne djelatnosti, njegove

transcendentalnosti. Za Humboldta jezični izrazi nisu tek puka sredstva prikazivanja već postojeće istine nego novi način otkrivanja nepoznatog – oni nisu tek puke slike pojavnosti nego postaju sila oblikovanja svjetonazora i misli čovjeka. U ovom opisu je točka sličnosti Humboldtove i Cassirerove ideje jezika koji je za obojicu forma duha u kojoj stoje izmiješane subjektivnosti koje se mogu uzdići u opće oblike (Cassirer 2000: 37). Da bi jezik bio dostatan i objektivan, on mora biti subjektivno stvoren.

Prava duhovna objektivnost nije svojstvena nekom o nama neovisnu biću, niti pak onom što ga mi sami proizvedemo, nego se korijeni u načinu i općevažećoj zakonitosti samoga proizvođenja. U toj zakonitosti sinteze kao sveobuhvatna principa bivaju u jednom mahu stvorena oba momenta suprotnosti, svijet subjektivnoga i objektivnoga. Duh stvara, ali tim istim činom to što stvori postavlja sebi nasuprot te mu pušta da kao objekt djeluje povratno na nj samu. Jezik dakle biva priznat kao stvaranje-ali ujedno biva i oslobođen svake subjektivne samovolje, koja mu je u teorijama svjesnog izumijevanja jezika, što su vladale 17. i 18. stoljećem bila pripisivana (Cassirer, 2000: 38).

Jezik kao objektivni izraz nije izraz prvotne određenosti već je funkcija duha čija je glavna zadaća artikuliranje pojmova o predmetima.

5.2. JEZIČNI SUSTAV

Cassirer uspostavlja hijerarhiju jezičnog sustava u stupnjeve jezika u fazi osjetilnog izraza, jezika u fazi opažajnog izraza (koja uključuje elemente poput broja, prostora, vremena, čovjekovog jastva), jezika kao način pojmovnog mišljenja i jezika koji je izraz forme čistih odnosa.

Charles Darwin (1809.-1882.) govorio je o čovjekovim i životinjskim izražajnim pokretima smatrajući da je jezik nastao iz mimike pokreta uzrokovanim određenim afektivnim stanjima ili stanjima obične reakcije (Cassirer, 1985a: 114). Cassirer se nadovezuje na Darwinovu ideju smatrajući da svi rudimentarni i elementarni izražajni pokreti istovremeno definiraju prvotne stupnjeve duhovnog napretka, da se takvi izražajni pokreti još uvijek nalaze u neposrednosti osjetilnog života, a zatim da počinju zadirati preko te neposrednosti (Cassirer, 1985a: 114). Osjetilni nagon sputava se proboju izražajnog pokreta te nastaje nova reakcija u samom izrazu koja označava prvi duhovni stupanj akcije. Kod psihološke teorije o jeziku izražajnih pokreta razlikuju se dvije vrste izražajnih pokreta: ona čiji su pokreti ukazivanje i oni pokreti koji predstavljaju podražavanje. Ukazivanje vodi do dokazivanja koje je već viši i konkretniji oblik značenja. S druge

strane, u podražavanju, odnosno u pokretima koji su podražajni, čovjekovo”ja” koje pokreće ostaje zarobljenik vanjskog utiska (Cassirer, 1985a: 116). Međutim, pantomimičko podražavanje još uvijek ne vodi prema jeziku kao potpunoj djelatnosti iako prva duhovna spontanost proizlazi iz uključivanja glasa u mimiku. Cassirer želi ispitati može li jezik otkriti neposrednost života i pokazati dušu ili jezik suprotno tome znači njezino ukidanje.

Ta distanca od neposrednog postojanja i od neposrednog oživljavanja je uvjet za njegovu vidljivost, za našu duhovnu svjesnost toga. Stoga, i jezik započinje tek tamo gdje prestaje neposredan odnos prema osjetilnom doživljaju i prema osjetilnom afektu. Glas još nije govorni glas, sve dok se pokazuje kao puko ponavljanje, sve dok mu, osim volje za “značenje”, nedostaje i specifičan faktor značenja (Cassirer, 1985a: 122).

Glas nije u formi cjelovitog jezičnog izraza sve dok ne dobije prednost nad afektivnim glasanjem u stupnjevitom jezičnom sazrijevanju koje sačinjavaju stupnjevi: stupanj mimičkog, stupanj analogijskog i stupanj istinskog simboličkog izraza (Cassirer, 1985a: 123). Za formirani jezik bilo je nužno da prođe kroz navedene stupnjeve, nakon kojih se samooslobodio i konkretizirao u potpuniji duhovni izričaj. Georg Curtius (1820.-1885.) na primjeru indoeuropskih jezika primjećuje kako im je svima zajednički nazivnik prasloj jezika koji je povezan sa neposrednim iskustvom iz stvarnosti, odnosno osjetilnim stanjem. Curtius je shvatio da je svim indoeuropskim jezicima u njihovm praslojevima zajednička uporaba glasova 'sta' i 'plu' koji označavaju stajanje odnosno tečenje (Cassirer, 1985a: 125), a Humboldt je na sličnom tragu primjetio kako je glas 'st' oznaka za nešto stalno i čvrsto dok glas 'w' predstavlja podražaj nekog nestabilnog i rijetkog pokreta (Cassirer, 1985a: 125). Za Cassirera opažajna funkcija nije odraz jednog zbiljski postojećeg cjelovitog predmeta nego je njegov 'prauzor' pa su zato opažaji i osjetilni izrazi stopljeni u mitske forme (Cassirer, 1985c: 57). Teorijska slika svijeta utječe na izričaje shvaćanja svijeta, pa tako i na onaj opažajni izraz čija je narav drugačija od znanja same stvari. Isto tako osjećaj nije rezultat ili činjenica čovjekovog neposrednog iskustva već je apstraktni izraz. Materija osjećaja ne stoji čisto kao takva, ona ujedno i prije svog formiranja podrazumijeva i odnose spram prostora i vremena (Cassirer, 1985a: 131). Zato, čini se da su jezici primitivnih naroda vrlo precizni jer imaju 'siromašne' jezične oblike kojima nedostaju gramatički oblici glaloga nepotpunog smisla (kopula) i slično pa se moraju oslanjati na mimiku. Tako je Kant radi prenošenja pojmova čistog uma na osjetilna opažanja izgradio sustav transcendentale sheme koja je s jedne strane intelektualna, a s druge strane je osjetilna (Cassirer, 1985a: 133). Shema se po njemu razlikuje od obične slike jer je slika proizvod iskustvene moći, uobrazilje, a shema osjetilnih pojmova je proizvod čiste

uobrazilje koja je apriorni uvjet za stvaranje slika koje bivaju tek omogućenim kada se povežu sa pojmom posredstvom sheme (Cassirer, 1985a: 133).

Tako jezik koristi sheme popunjavanja intelektualnih predodžbi preko jezičnih naziva za prostorne sadržaje – što je nužno za egzistiranje jezičnog pojma u stvarnosti, dok je uobličavanje članova i pokaznih zamjenica jedna od temeljnih i prvih koraka u posredovanju jezika.

Jezik Ponka Indijanaca pravi strogu razliku između “članova” koji se upotrebljavaju za nežive predmete i onih koji se upotrebljavaju za živa bića: među onim prvima, na primjer, predmeti koji imaju horizontalan položaj i okrugli predmeti, razbacani objekti ili zbirne imenice imaju svoje posebne članove; a u upotrebi člana kod živog bića točno se razlikuje da li ono sjedi ili stoji ili se kreće (Cassirer, 1985a: 138).

Nadalje, kod Somali jezika prisutna su tri oblika člana koji se jedni prema drugima diferenciraju zadnjim vokalima a, i, o (Cassirer, 1985a: 138), gdje vokal a označava osobu ili stvar neposredne blizine, vokal o označava udaljenu osobu ili stvar koja je na vidiku, vokal i označava sadržaj koji je subjektu otprilike poznat ali mu nije vidljiv. Indoeuropski oblici padeža su prikazivali vanjske opažaje, međutim padeži vremenom postaju apstraktni jer nisu puki izrazi pokreta u prostoru nego su mnogobrojne varijacije dinamičkih odnosa: u padežima američkih domorodaca i u padežima uralsko-altajskih jezika dobro su razvijeni izrazi za prostorna određivanja. Ovi jezici imaju visoko razvijene izraze za prostornost kojima je moguće iskazati tri vrste takvih odnosa: mirovanje, kretanje prema predmetu i kretanje od predmeta, uključujući kategorije unutarnjeg i vanjskog (Cassirer, 1985a: 142).

Jezik i u zahvaćanju vremena i vremenskih odnosa ima strukturalnost koja se u primitivnim jezicima zadržava na dva temeljna odnosa zbilje svijeta: sada i ne-sada. Nakon ovog početnog određenja pojavljuje se kronološki poredak zbivanja koji podrazumjeva dvije ključne kategorije: uzrok i posljedicu (učinak), što omogućava uočavanje i razlikovanje događaja na vremenskoj crti po svojem trajanju i kontekstu. Ova diferencijacija onda dovodi do uspostave apstraktnog pojma poretka koji je čisti pojam vremenske relacije (Cassirer, 1985a: 150). U ovom procesu glagol ima važnu ulogu jer je on nositelj koji označava čin promjene, glagol označava “sažimanje jednog energičnog (a ne samo kvalitativnog) atributa posredstvom bivstva” (Cassirer, 1985a: 150). Što je jača veza između subjekta vremenskih radnji i samih predmeta na koje je subjekt uperen to onda nužno podrazumijeva obilje vremenskih oblika. Na primjer Soto (eng. *Sotho*, *Sesotho*) aglutinativni jezik (koji u tvorbi riječi koristi fiksni tvorbeni morfem koji se dodaje korijenu) za koji se smatra

da ima bogatstvo oblika, međutim to bogatstvo glagolskih oblika nije popraćeno bogatstvom raznovrsnih vremenskih relacija (Cassirer, 1985a: 154). Čini se da je u počecima geneze indoeuropskih jezika primjetan nedostatak kategorija vremena koje bi trebale služiti za označavanje vremenskih stupnjeva. Oslanjajući se na ideje Georga Curtiusa, Cassirer smatra da su relativni vremenski stupnjevi u začetku punktualni a u razvitku njihova radnja je diskurzivna odnosno složenija i slojevitija:

U tri različite ali međusobno tijesno povezane faze, koje stoje u uzajamnim odnosima, jezik razvija tri osnovna opažanja prostora, vremena i broj, pa time tek i stvara onaj uvjet za koji je vezan svaki pokušaj intelektualnog ovladavanja fenomenima i svaka njihova sinteza u jedinstvo jednog „pojma svijeta“ (Cassirer, 1985a: 157).

Pitagora je među prvima na Zapadu uspostavio broj kao misaonu funkciju, a nakon njega sve više se počelo shvaćati broj i brojčane odnose kao jedinstveno načelo stvarnosti. U moderno doba, pitanje broja u filozofskom diskursu dobiva sve snažniji odjek koji proučavaju filozofi i znanstvenici poput Friedrich Ludwig Gottlieb Fregea, David Hilberta, Bertranda Russella i Richarda Dedekinda. Ovaj zadnji, Richard Dedekind (1831.-1916.), zanimljiv je Cassireru jer smatra da broj nije nužno produkt opažajnih odnosa.

Carstvo brojeva nije izgrađeno na osnovu opažanja prostora i vremena, nego, obrnuto, tek pojam broja kao “neposredna emanacija čistih zakona mišljenja” omogućava nam da dobijemo zaista jasne i točne pojmove o prostornom i vremenskom (Cassirer, 1985a: 157-158).

Zbog toga bi broj trebali promatrati ne kao neku funkciju koja se ostvaruje kroz datost stvari, već kao zakonitost mišljenja. Razlog tome je slojevitost uma i kompleksnost pojmova koji da bi uopće i bili pojmovi kao takvi trebaju uključivati relacije koje su prava osnova broja (Cassirer, 1985a: 158). Jezik kao kreator znakovne zbiljnosti ne može sam uobličiti opažanja prostora i vremena u konkretni zbiljski pojam, za to mu treba pomoć broja koji upotpunjuje smisao čovjekovog jastva. Funkcija broja polazi od pravljenja i naznačivanja određenih razlika prostornih odnosa počevši od samog ljudskog tijela pa sve do sveukupnog osjetilno opažajnog svijeta (Cassirer, 1985a: 159).

Prema tome, svi brojni pojmovi su, prije nego što postanu verbalni pojmovi, čisto mimičko zbrajanje ruku i drugih dijelova tijela. Pokret pri nabranjanju ne služi samo za to da poprati inače samostalan broj, nego se, tako reći, stopio sa njegovim značenjem i supstancijom (Cassirer, 1985a : 159).

Takvi načini i redosljedi brojanja mogu biti neobičajeni današnjem suvremenom čovjeku – Cassirer navodi primjer engleske Nove Gvineje u kojoj redosljed brojanja polazi od prstiju lijeve

ruke koja se nastavlja na dijelove šake, lakta, ramena, potiljka, lijevog dijela grudi, grudnog koša, desnog dijela grudi itd. (Cassirer, 1985a: 160-161). Primitivan čovjek u procesu stvaranja brojeva u početku nije djelovao slobodno, ophodeći se po jedinstvenom duhovnom principu, već je brojeve stvarao iz datosti stvarnosti preko ljudskog tijela koje je glavni pokretač brojanja. Međutim, napretkom u spoznavanju osjetilnih objekata ne samo kao pojedinačnih stvari već kao i načinima raspoređivanja, čovjekov duh sve više napreduje od pukih svrstavanja predmetne određenosti do određivanja predmetnih aktova i složenijih relacija. Upravo slijedeći taj način broj se uspostavlja i sve više konkretizira. U tom procesu, ispočetka se brojčani izraz prikazuje na homogene osjetilne datosti te obilježava broj određene vrste objekata, a kada su se odredili kvalitativni atributi određenih vrsta objekata onda se i broj prilagodio izražavati apstraktno mnoštvo (Cassirer, 1985a: 162).

Nakon prostora, vremena i broja kao vrstama opažajnih izraza, Cassirer se okreće razradi pojma Ja. Navodi Humboldta koji je govorio da nije slučaj da je zamjenica zadnji konstrukt riječi u jeziku kao i da ona nije uvjet stvaranja čovjekovog Ja (Cassirer, 1985a: 179-180). Ličnost kao oznaka "Ja" imala je raznolike interpretacije: na sanskrtu čovjekova ličnost i ja se poistovjećuju sa riječju za dušu (atman) kao i u nekim slučajevima riječju za tijelo (tano) (Cassirer, 1985a: 181). Nadalje, u Bantu jezicima postoje prefiksi koji čovjeka označavaju kao posebnost njegove djelatne ličnosti, dok drugi prefiksi koji označavaju živa bića ne označavaju njihove ličnosti (Cassirer, 1985a: 182). U ovu drugu vrstu prefiksa čovjek spada kada ne istupa kao ličnost koja autonomno djeluje već kao biće koje ima neku drugačiju, posredničku ulogu (Cassirer, 1985a: 182). Cassirer utvrđuje da glagoli nastaju činjenicom diferenciranosti između djelovanja i trpljenja, odnosno između načela aktivnosti i pasivnosti. Glagoli se mogu precizirati u složenije izraze, odnosno u glagolske oblike koji mogu reflektirati ono unutarnje ja prema nekoj radnji (Cassirer, 1985a: 185). Nakon zamjenica i glagola, Cassirer govori o Ja kao punom izrazu ličnosti i vlasništvu, oslanjajući se na Humboldta koji govori da je osjećanje unutarnjeg Ja izvorna stavka uspostavljanja svakog jezika. Ja je čimbenik koji objektivira radnje i ima posredničku ulogu. Prije uspostave pojma Ja, prethodi faza nerazlikovanja gdje se izrazi za "ja" i "moj" s jedne strane i izrazi "ti" i "tvoj" s druge strane još uvijek nisu odvojili.

Poput većine jezika američkih domorodaca, i jezici uralsko-altajske grupe vrše konjugaciju glagola skoro bez razlike tako što se neodređenom, infinitivnom obliku pridružuje prisvojan afiks, pa tako, na primjer, izraz, "ja idem" iskazuje zapravo "moje idenje", ili recimo izrazi

“ja gradim”, ti gradiš, on gradi” imaju apsolutno isto jezičnu strukturu kao izrazi “moja kuća, tvoja kuća, njegova kuća” (Cassirer, 1985a: 189).

U znanosti o jeziku svojedobno su vladale polemike da li su prariječi izvornog jezika bile glagolske ili imenske naravi, odnosno jesu li bile oznake za stvari ili oznake za djelatnost (Cassirer, 1985a: 194). U moderno doba takve polemike jezikoslovaca su prestale jer je znanstveni konsenzus bio taj da korijeni jezika više nisu problem realne povijesne egzistencije, već je taj problem ponajviše promatran kroz metode gramatičke analize (Cassirer, 1985a: 194). Max Muller pokušao je pronaći prvobitne jezične pojmove sanskrta misleći da je sam jezik proizašao iz nekoliko pojmova elementarnih ljudskih djelatnosti poput tkanja, pletenja, šivanja, vezivanja, kopanja i slično. Cassirer smatra nepotpunim metode utvrđivanja porijekla prvobitnih pojmova: teorija glagola kao prvobitnih pojmova, odnosno teorija imena nije ni kriva ni točna, one su dvojakog karaktera.

Nastanak jezika bio je stupnjevito opće formiranje i uobličavanje, ali prema zasebnim unutrašnjim načelima posebnih jezika: primjer zasebnih načela može se vidjeti kod starogrčke riječi za mjesec koja ga označava kao “onim tko mjeri” i s druge strane latinske riječi za mjesec koja glasi “onaj tko svijetli” (Cassirer, 1985a: 212). Jezično uspostavljanje pojmova je drugačije naravi od logičkog oblikovanja pojmova zato što je nastanak jezičnih pojmova zacrtan refleksijom dinamičkih motiva (Cassirer, 1985a: 212). Pojmovi jezika se nalaze na granici između akcije i refleksije, također takvi pojmovi se ne obrazuju prema klasičnom principu klasificiranja opažaja po njihovim predmetnostima, već se u sadržaju opažaja nalazi poseban interes za svijetom i njegovim formiranjem (Cassirer, 1985a: 212). Jezik je forma preko koje se ne mjenja osjetilima neposredno dana priroda već se ta priroda oživljava i određuje (Cassirer, 1985a: 215). Postoji vidljiva razlika u bogatstvu i stupnju jezičnog napretka. Jezici primitivnih naroda i kultura prikazuju stvarnost i stvari u svijetu jedino kao apsolutno opažajno određene u kojima nema nikakvih diferencijacija, klasificiranja, selektivnih i apstraktnih poimanja. Postoji samo neposredna dana priroda koju jezik ne razlaže na opće i određeno. Cassirer navodi primjer sjevernoameričkih indijanaca koji radnju pranja nisu označavali jedinstvenim pojmom koji je potpuniji i izlazi iz neposrednosti, već je za tu radnju postojalo trinaest različitih glagola ovisno o tome što se pralo (ruke, lice, odjeća, posuđe i td.). Iz ovoga bi se moglo zaključiti da primitivniji narodi odnosno njihovi jezici nisu imali bogatstvo riječi koje idu dalje od opisivanja pukih opažajnih odnosa.

Posljednji stupanj jezičnog promatranja je stupanj logičkog mišljenja, odnosno faza čistih odnosa ili relacija. Poznati primjer uspostave odnosa ili relacija je primjer kopule kao izraza bivstva i smislenosti. Kopulom “je” bivstvo se prezentira kao izrazom čistih relacija.

Cassirer nije želio uspostaviti neku novu jedinstvenu i univerzalnu teoriju o jeziku nego ukazati da je jezik kao simbolički oblik specifičnost i sredstvo koje se istodobno stječe i proizvodi. Jezik je oblik čovjekove samosvijesti i duhovne djelatnosti te u velikoj mjeri utječe na čovjekove poglede i mnijenje o svijetu. Također, jezik je jasno funkcionalni izraz u kojem se čovjekovi aspekti voljnosti, osjetilnosti i osjećajnosti manifestiraju. Jedna od glavnih postavki jezika kroz duhovnu djelatnost je ta da se u jeziku izvršava premještanje u objektivnost koja se vraća subjektu i na taj način čovjekovo Ja dobiva svoj potpuni oblik (Cassirer, 2000: 62). Jezik je neophodan za čovjekovo funkcioniranje i socijalne integracije u svijetu. Prvi korak gdje se ono čovjekovo “Ja” manifestira je kada dopre do svijeta onoga “Ti” (Cassirer, 2000: 65). Jezik je forma koja zahtijeva jedinstvo i zajedništvo a istodobno se jezikom razdvajaju individualnosti (Cassirer, 2000: 66). Svako ovladava jezikom na sebi svojstven način i upravo zbog toga jezik ne može biti nešto što je obična replika, to je forma koja se neprestano uobličava. (Cassirer 2000: 66).

6. UMJETNOST

Cassirer se u svojoj *Filozofiji simboličkih oblika* uglavnom fokusirao na razradu simboličkih oblika mita, religije i jezika. Djelo *Ogled o čovjeku* objavljeno 1944. godine poslužilo mu je kao neka vrsta skraćenog djela *Filozofije simboličkih oblika*, ali i kao nadopuna teorije simboličkih oblika. Naime, uz već prethodno objašnjene simboličke oblike mita, religije i jezika, Cassirer u njoj obrađuje umjetnost, povijest i znanost kao simboličke pojavnosti. Uvid u pojam umjetnosti nije jednoznačan kao ni definicija umjetnosti. Umjetnost se razlikuje od prirodnih znanosti i njezinih disciplina, pa je za njezino definiranje potrebno prepoznati karakter onoga što zovemo umjetnošću odnosno umjetničkim djelom. Kad ljudi prepoznaju umjetničko djelo, opet je teško definirati kakav je to sadržaj koji je sačinjen umjetnošću. Da bi pokušali definirati umjetnost trebali bi preispitati preduvjete onoga što ima umjetnički karakter. Šira definicija umjetnosti kaže da je umjetnost specifična čovjekova duhovna djelatnost koja obuhvaća jedan dinamičan, estetski proces u kojem se oblikuje djelo te ga se reprezentira korisniku. Postoje brojne estetske teorije koje pokušavaju objasniti kakav je to proces izrade umjetničkog djela. Neke od njih su reprezentacijska teorija umjetnosti, ekspresivistička, formalistička, itd. No ovdje je predmet interesa Cassirerov uvid u razmišljanja filozofije umjetnosti i estetike kroz ranija filozofska promišljanja.

Sve do pojave Kanta, teorije ljepote i umjetnosti imale su potrebu podvrgavanja nekom stranom, izvanjskom načelu, odnosno takve teorije nisu je određivale samostalno. Cassirer govori da umjetnost i jezik imaju zajedničke sličnosti, i jedno i drugo oponašaju stvarnost. Oponašanje je dio ljudske prirode, čovjek se uživlja kada neko ili nešto oponaša stvar, predmet ili pojavu. Za Cassirera ni radikalne teorije oponašanja ne smatraju da umjetničko djelo treba biti ograničeno na doslovno preuzimanje stvarnosti – uz umjetnikovo oponašanje prirode prisutna je njegova sposobnost spontanosti kojom umjetnik oblikuje djelo ili usavršava stvarnost. Primjerice, Charles Batteux (1713.-1780.) je smatrao da funkcija umjetnosti nije ta da oponaša prirodu u klasičnom načinu, već da je oponaša kao *la bella nature*, kao lijepu prirodu (Cassirer, 1978: 182). Jean Jacques Rousseau (1712.-1778.) i Johann Wolfgang von Goethe (1749.-1832.) su estetsko određenje umjetnosti iskazali unutar vala *Karakteristične umjetnosti* koja je iskaz osjećaja i dubokih duševnih emocija.

Benedetto Croce (1866.-1952.) u svojoj filozofiji umjetnosti smatra da je glavni pokretač stvaranja umjetničkog djela umjetnikova intuicija. Pojmovi sadržani u intuiciji nisu pravi pojmovi, odnosno

umjetničko djelo može sadržavati filozofske pojmove, ali je rezultat umjetničkog djela intuicija (Croce 1991: 24). Dakle umjetnost kao intuitivni oblik i spoznaja ima samostalnost spram pojmovne ili bilo kakve teorijske spoznaje. Croce je jedan od najpoznatijih i najsustavnijih modernih filozofa umjetnosti, te je u nekim dijelovima Cassirer gradio svoju teoriju o umjetnosti kao simboličkom obliku po uzoru na Crocea. Croce kaže da umjetnost za njega nije fizička činjenica, zato što je umjetnost nešto što je realno. Na prvu se ovaj iskaz čini paradoksalnim, međutim Croce to objašnjava na način da fizička činjenica može biti irealna, primjerice kod određenih fizičkih pojava koje zaobilaze iskustvo poput atoma ili etera. S druge strane umjetnost je realna zato što oblikuje stvari. Upravo u ovome primjetna je sličnost Cassirera i Crocea u određenim dijelovima razmišljanja, za Cassirera umjetnost je formirajuća i njezin karakter je uvelike drugačiji od karaktera fizičkih činjenica. Nadalje, Croce i Cassirer se slažu da umjetnost nije sama ugoda, zato što je ugoda vezana ponajviše uz porivni čovjekov svijet. Croce govori da mit ima sličnosti sa umjetnosti, međutim mit pripada tamo gdje su vjerovanja varljiva i neistinita, a umjetnost počinje tamo gdje mit završava. Umjetnikova zadaća je isključivo da proizvodi, a ne da vjeruje. Ne smatra da je umjetnost igra i zabava jer bi onda ona bila predmet izučavanja hedonističkih doktrina. Croce ističe da bi umjetnost trebala razlikovati sadržaj i formu i da je njihov jedinstveni odnos zapravo ono što se čini umjetničkim, na tom tragu za njega je umjetnost apriorno estetička sinteza osjećaja i slike u intuiciji (Croce, 2003: 64). Croce se zalaže za individualnost stava, budući da se pojedinačna duševna stanja međusobno razlikuju pri poimanju umjetničkog izraza. U tom smislu, podjele umjetnosti na žanrove i klasifikacije su bespotrebne, klasificiranje umjetnosti ima smisla jedino u educiranju i lakšem shvaćanju umjetničkih izraza (Croce, 2003: 78). Croce također donosi i drugačije viđenje kritičara umjetnosti. Jedno od njegovih poimanja kritike počinje pitanjem zašto bi uopće bila potrebna kritika umjetničkog djela, kada sam umjetnik u umjetničkom procesu odstranjuje ružno od lijepoga (Croce, 2003: 99). U tom smislu, umjetnik je svoj vlastiti sudac. Također, kritika je vrlo često upitna, jer nema potrebe za njom ako slijedi nakon gromoglasnog pljeska ili oduševljenja publike koja je iskrena i ne obmanjuje (Croce: 2003: 99). Smisleniji oblik kritike vidi u kritici kao komentaru gdje njena zadaća nije ovladati ili manipulirati umjetničkim djelom, već joj je zadaća biti u službi umjetničkog djela. U tom smislu, kritika je nenametljivi vodič za umjetnost. U kritičarskim krugovima postoji određena skeptičnost spram istinskog reproduciranja umjetničkog djela kod promatrača, međutim takvi skeptici ne uzimaju u obzir jedinstvo umjetničke stvarnosti koje je ujedno i duhovno jedinstvo i u njemu ništa

ne nestaje (Croce, 2003: 102). Cassirer jednako kao i Croce na umjetnost gleda kao funkciju koja uobličava. Croce umjetnost ne poima kao univerzalni sud spoznaje zato što onda upada u zamke sudova koji nisu umjetnički, stoga umjetnosti pripisuje karakter funkcije koja uobličava spoznaju svojom čistom intuicijom koja je oslobođena povijesne refleksije, pojmova i sudova (Croce, 2003: 134). Pravi distinkciju između estetičkog i praktičnog izraza. Estetički izraz je onaj koji sudjeluje u uobličavanju stvarnosti svojim čistim izrazom. Takav izraz prožet je umjetnikovom transcendiranju vremena i društva u kojem se nalaze, a ne vlastitim emocionalnim stanjima vlastitoga života što obilježava praktični izraz.

Za Cassirera umjetnost nije obično oponašanje stvarnosti nego način objektivnog promatranja stvari ali metodologijom različitom od jezika i znanosti, ona se oslanja na poznavanje uzročnih veza u svijetu nego iskazuje intuiciju o stvarima. U smislu opisivanja puke stvarnosti, metode znanosti i metode umjetnosti se uvelike razlikuju. Znanstvenik stvarnost opisuje brojevima, konstantama i formulama uporabom znanstvene apstrakcije. S druge strane, uloga umjetnika je da dočarava atmosferu stvari. Umjetnik ne može zorno prikazivati neki predmet, stoga percepcija stvarnosnih predmeta ovisi o raznovrsnim estetskim doživljajima. Kant je jasno razdvojio estetsku univerzalnost i objektivnu valjanost koju imaju logički sudovi, estetski se doživljaji mogu odnositi na neograničen broj subjekata i različitih situacija.

Estetski doživljaj – doživljaj kontemplacije – drukčije je duhovno stanje nego naše hladnokrvno teoretsko rasuđivanje i trijezno moralno prosuđivanje. On je ispunjen najživljim energijama strasti ali je i to sama strast preobražena i u svojoj prirodi i u svome smislu (Cassirer, 1978: 191).

Cassirer navodi ruskog pisca Lava Nikolajeviča Tolstoja (1828.-1919.) koji je u umjetnosti primjećivao izvor zaraze (Cassirer, 1978: 190). Uz zaraznost i intuitivnost, umjetnost je intenzivna glede naših dubokih osjećaja. Cassirer navodi Aristotelovu teoriju katarze kao primjer intenzivnosti čovjekovih osjećaja. Katarzom čovjek doživljava brojna intenzivna duševna stanja, međutim ta stanja čovjeku donose mir i spokoj (Cassirer, 1978: 192). Dakle, umjetnost nam ujedno usmjerava duševni život. Također, dinamičnost umjetničkih procesa odvija se u dva smjera, aktivno i pasivno, na umjetnika i konzumenta. Osjećaji umjetnika vrlo često mogu biti pomiješani, baš kao i u komičkim katarzama gdje ponekad možemo primjetiti isprepletenost gorčine i smijeha, kao kod Molierovog (1622.-1673.) *Škrca* (Cassirer, 1978: 194).

Jedna od poznatijih estetičkih teorija je estetička teorija mašte Alexandera Baumgartnera (1714.-1762.) koji je izgradio sustav logike mašte i definirao poziciju estetike: ona je znanost o spoznaji osjetilnog. Slično kao i Baumgartner, Giambattista Vico napravio je svoj vlastiti sustav logike mašte. U cjelokupnoj povijesti, postojala su 3 različita doba: doba heroja, doba bogova i doba čovjeka (Cassirer, 1978: 198). Početak pjesništva povezuje se uz prve dvije epohe. Čovjek nije mogao odmah krenuti sa racionalnim uvidima, stoga je živio pomoću mita i pjesništva. Pjesništvo je vezano uz maštu i osjetilne sudove, dok metafizika oslabljuje pjesništvo jer oslabljuje maštu koja je više osjetilna nego refleksivna (Croce, 1991: 199). Vico za pjesnike govori da su oni osjet, a filozofi su intelekt ljudskog roda (Croce, 1991:199). Mašta je jedna od glavnih tema u teorijama umjetnosti romantizma. Umjetnik mora osjećati sklad stvari i njihovu nutarnju svrhu, međutim uplivom mašte stvara nove i potpunije umjetničke oblike jednom posebnom dinamikom. Svojom maštom umjetnik izražava svoje osjećaje, a to izražavanje osjećaja očituje se ne samo u strukturama umjetničkog rada, već i u njihovim detaljima i fragmentima. Fichteov idealizam bio je utemeljen idejom produktivne mašte (Cassirer, 1978: 201). Schelling kao filozof klasičnog njemačkog idealizma smatrao je za umjetnost da je ona kraj filozofije. Umjetnost je slika apsoluta ili boga i zbog toga je ona sjedinjenje konačnog i beskonačnog, subjektivnog i objektivnog. Kroz umjetnost se božansko očituje a neposredni uzrok bilo koje umjetnosti je Bog (Schelling, 2008: 24).

Bog je izvor ideja. Samo u Boga su izvorno ideje. Umjetnost je, međutim, prikaz praslika, Bog je sam neposredni uzrok, posljednja mogućnost svake umjetnosti, on je sam izvor sve ljepote (Schelling, 2008: 24).

Transcendentalno pjesništvo Karla Wilhelma Friedricha Schlegela (1772.-1829.) je podrazumijevalo suštinu poetskog duha kao "poezije nad poezijom", nedohvatljivo običnom pjesništvu (Cassirer, 1978: 201). Umjetnik onda može biti samo onaj tko korača u beskonačnost.

Naturalističke teorije umjetnosti smatrale su da umjetnost mora biti dosljedno oponašajuća. Psihologijske teorijske umjetnosti nisu se bavile općim sustavom ljepote već su uzimale kao predmet istraživanja isključivo činjenice ljepote. Grana psihologijske teorije umjetnosti koja je kao glavni motiv umjetnosti uzimala užitak i zabavu zove se estetički hedonizam. George Santayana (1863.-1952.) kao predvodnik teorije estetičkog hedonizma smatrao je da je ljepota čimbenik stvari, ona je užitak ali ne običan užitak već objektivirani užitak (Cassirer, 1978: 206). Nadalje ako je znanost odgovor za informacijama fizičkog svijeta, tako je s druge strane umjetnost potreba za

zabavom (Cassirer, 1978: 206). Cassirer se ne slaže sa Santayanom i teorijom estetičkog hedonizma, jer smatra da užitak ne može opravdati potrebu za umjetnošću.

Velikog slikara ili glazbenika, ne karakterizira njegov smisao za boje ili zvukove, nego njegova snaga da iz svoga statičkog materijala izvede dinamičan život oblika (Cassirer, 1978: 206).

Za Henrija Bergsona umjetnost je put koji nas vraća izvornoj stvarnosti. U tom procesu, umjetnost nas hipnotizira, te na taj način suosjećamo sa umjetničkim stvaralaštvom. Cassirer ipak ne misli da nas umjetnost u potpunosti hipnotizira, jer ako bi umjetnik uspavao dio naše osobnosti, onda bi ujedno i paralizirao naš osjećaj za ljepotu (Cassirer, 1978: 209).

Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (1671.-1713.) smatrao je da umjetnost ističe čovjekov poseban položaj u svijetu, za razliku od životinje čija je svijest ponajviše osjetilna i nije u stanju prepoznavati lijepo. Međutim, ono što Cassireru najviše ističe kod Shaftesbureyjeve teorije je njegovo preveliko naglašavanje doživljaja ljepote Platonovog tipa, što je bila posebna značajka za filozofsku misao 18.st. Prema Friedrichu Nietzscheu (1844.-1900.) savršena umjetnost proizlazi iz isprepletanja dviju različitih sila, između Dionizijeva kulta i Apolonove snage, odnosno miješanjem sila opijenosti i sanjarenja (Cassirer, 1978: 210).

Cassirer kritizira teorije koje umjetnost svode na funkciju igre. Iako postoje određene sličnosti između umjetnosti i igre poput nedostatka praktične uporabe, umjetnička mašta je bitno drugačija od mašte čovjeka koji se igra (Cassirer, 1978: 211).

Igra nam daje opsjene slike, a umjetnost nam daje novu vrstu istine-istine ne o iskustvenim stvarima nego o čistim oblicima (Cassirer, 1978: 211).

Cassirerova intencija bila je prikazati umjetnost kao simbolički oblik koji uobličava našu stvarnost. Takvo uobličavanje je posebne naravi, zato što umjetnost zahvaća dublje od svijeta osjetilnosti, ona prodire kroz površinu stvarnosti i pobuđuje svijet oblika (Cassirer, 1978: 218). Narav umjetnosti je specifična, za razliku od znanosti koja pokušava prodrijeti u uzročnost stvari, umjetnost nam svojom posebnom energijom pokušava prikazati oblike stvari.

7. POVIJEST

Cassirer povijesti, slično kao i umjetnosti dodjeljuje posebnu ulogu u spoznaji. Svijet povijesti nije običan svijet, on ima drugačije zakonitosti nego fizički svijet. Cassirer ovom poglavlju nastupa s namjerom da objasni važnost pisanja povijesti i da objasni njezinu posebnu narav koja je drugačija od naravi prirode i njezinih činjenica. Sve stvari u svijetu su sačinjene od bitka i bjelodano je da je svim činjenicama, stvarima i pojavnostima zajedničko to da one jesu. Ipak, čovjekova narav se izražava na drugačiji način nego ostala priroda. Ortega y Gasset (1883.-1955.) govorio je da je čovjekova narav drugačija od ostale prirode zato što čovjek nije stvar, čovjek sadrži element bitka koji se na drugačiji način označava nego ostala priroda (Cassirer, 1978: 221). Čovjek nema klasičnu građu, on ima građu koja se uobličava a jedan od principa uobličavanja čovjekove posebne građe je povijest. Konstrukcija povijesti kao posebne činjenice nije odmah nastala, trebalo je proći vremena da se shvati njezina važnost i uloga u projiciranju čovjekovog bitka. U samim svojim počecima ona je bila vezana uz mitsku svijest i nije jasno odjeljivala vremenitost. Prve proboje historiografije možemo pronaći u vremenu antičke Grčke kod pisaca poput Herodota i Tukidida. Cassirer za Tukidida kaže da je on bio povjesničar koji je na kritički način opisao i objasnio povijest svog vremena, tako što je na ispravan način odijelio mitske od povijesnih događanja, legende i istine (Cassirer, 1978: 223).

Cassirer u definiranju povijesti polazi od pitanja što je to povijesna činjenica i po čemu je ona drugačija od ostalih činjenica. Svaka činjenica nosi sa sobom određenu logički argumentiranu metodologiju koja činjenicu čini objektivnom, međutim povijesna činjenica kojoj također pripisujemo objektivnost, ima drugačiju metodologiju utvrđivanja objektivnosti. Povijesna činjenica nije mjerljiva, nije podložna matematičkim formulama, u nju nemamo izravne uvide. Znanstvenik uvijek može preispitivati rezultate neke činjenice, na način da ponovi pokus ili metodu kojom radi. S druge strane, povjesničar nije u mogućnosti provjeravati svoje činjenice. Povijesne činjenice se nalaze u prošlosti i povjesničar ne može na jednostavan način rekonstruirati prošlost, međutim ono čemu povjesničar treba težiti je formiranje idealne rekonstrukcije povijesne činjenice (Cassirer, 1978: 224). Cassirer kaže da povjesničar treba "komunicirati" sa svojim izvorima na jedan specifičan način, a to je da u istraživanju povijesti treba shvatiti na koji način koristiti svijet simbola (Cassirer, 1978: 225). Svaka povijesna činjenica treba polaziti od analize simbola koji

posreduju u spoznavanju povijesnih dokumenata, zapisa i ostalih povijesnih datosti. Cassirer iznosi primjer pronalaska nepoznatih odlomaka Menandrovih komedija kao dokumentima koji nisu obični materijalni dokumenti, već simboli koji su dali potpuniji kontekst grčke kulture i pjesništva. (Cassirer, 1978: 225). U trenutku pronalaska, nije se pridavala pažnja zapisima, međutim naknadnim ispitivanjima ostalih pronađenih papirusa utvrđeno je da su to izgubljene Menandrove komedije. Ono što je najvažnije iz ovog primjera je shvatiti da se povijesni značaj ne daje neposredno, on se sa svih raspoloživih strana kritički preispituje, vrednuje i analizira.

Povijesti nije cilj da otkrije prijašnje stanje fizičkog svijeta, nego prijašnji stupanj ljudskog života i ljudske kulture. Da bi riješila taj problem, ona se može služiti znanstvenim metodama, ali se ne može ograničiti samo na činjenice koje se mogu dobiti tim metodama. Svi su predmeti bez razlike podložni prirodnim zakonima. Povijesni predmeti nemaju zasebnu i odijeljenu stvarnost, oni su ostvareni u fizičkim predmetima. No, usprkos tom ostvarenju oni pripadaju, tako reći, jednoj višoj dimenziji (Cassirer, 1978: 227).

Upotreba znanstvenih metoda važna je u otkrivanju povijesne istine, međutim ključ otkrivanja povijesne istine nalazi se u simboličkoj rekonstrukciji. Simboličkom rekonstrukcijom povjesničar želi na jedan specifičan način naučiti tumačiti ostatke prošlosti kao žive poruke koje imaju odjeka u sadašnjosti pa bi se moglo reći da je krajnji cilj povjesničara je utjeloviti duh pojedinog vremena (Cassirer, 1978: 228).

Filozofi njemačkog klasičnog idealizma bavili su se poviješću u kontekstu spominjanja važnosti povijesnog duha koji nije obična prošlost već uzdizanje prošlosti. Predrag Vranicki u svom preglednom djelu *Filozofija Historije: Od antike do kraja devetnaestog stoljeća* ističe poseban kontekst filozofskog djelovanja unutar klasičnog njemačkog idealizma. Naime, njemački građanski stalež sve do druge polovice 18.st. nije bio nacionalno ujedinjen za razliku od Francuske i Engleske, također većina njemačkih kneževina bila je na udaru feudalnih despota koji su kočili bilo kakav ekonomski i materijalni napredak (Vranicki, 2001: 245-246). Njemački intelektualci 18. i 19.st. bili su svjesni društvene situacije uskogrudnosti i malograđanstva u kojoj se nalaze te nemogućnosti neposrednog intelektualnog izražavanja, stoga su u području djelovanja imali prostora za sistematsko idealistički spekulativan posrednički način teoretiziranja (Vranicki, 2001: 248). Jedna od grana ispoljavanja njemačkog idealizma bila je i filozofija povijesti. Herder definira čovjeka kao bićem koje ovladava svojim životinjskim stanjima i teži za širenjem humaniteta. Povijest definira kao disciplinom ovisnom o određenim prirodnim zakonitostima koje se na jedan specifičan način prelijevaju na čovjeka. Jedan od faktora razumijevanja povijesti su karakteri samih

naroda koji opet na neki način ovise o mjestu, vremenu i kontekstu ostalih vanjskih okolnosti u kojem ti narodi žive (Vranicki, 2001: 262-263). Sve što je u čovjekovoj povijesti učinjeno dobro, učinjeno je zbog njegovog naglašavanja humaniteta (Vranicki, 2001: 264). Georg Wilhelm Friedrich Hegel poznati je filozof klasičnog njemačkog idealizma koji je filozofiji povijesti davao važno mjesto u sustavu filozofije duha. Za Hegela se svjetski duh u svjetskoj povijesti osvaruje, on je bivstvo koje je slobodno, a svjetska povijest je manifestacija duha u kojoj on stupnjevito stječe znanje o onome što je zapravo po sebi (Vranicki, 2001: 298). Glavni cilj povijesti je prikaz objektiviranog, oslobođenog duha. U svome djelu *Filozofija povijesti*, Hegel izlaže razvoj svjetskog duha sa svim svojim zakonitostima i karakteristikama. Prvi oblik svjetskog duha je istočnjački svijet u kojem je duh izrazito neslobodan, drugi oblik svjetskog duha je grčki svijet u kojem duh razvija svoju posebnost ali još uvijek nema objektivnu slobodu, treći oblik svjetskog duha je rimski svijet u kojem je duh razvijen kroz državu, ali nema prepoznatljivu individualnost i na kraju posljednji četvrti oblik svjetskog duha je germanski duh koji ima konkretnu slobodu (Vranicki, 2001: 312-313). Cassirer spominje Schlegela koji također ističe važnu ulogu povjesničara. Schlegel povjesničara naziva kao prorokom koji gleda unatrag (Cassirer, 1978: 229). Povjesničar pokušava pronaći ishodišnu točku u sadašnjosti te svojim gledanjem unatrag preko nje pokušati objasniti sadašnjost čovjekovog života.

Za Crocea povijest predstavlja cjelokupnu stvarnost, a ona se ujedno i izjednačava sa filozofijom. Friedrich Nietzsche je povijest promatrao kao potencijalnu opasnost za čovjeka, tvrdeći da prenaplašeni povijesni smisao kao jedna od odlika suvremenog svijeta može lako prouzrokovati regres čovjekovog života. Nietzsche govori da čovjek djeluje ako brzo zaboravlja prošlost, a uplivom neograničenog povijesnog smisla čovjek sebi uništava budućnost (Cassirer, 1978: 230).

Cassirer govori o načinu pisanja političke povijesti. Političku povijest ne zanimaju gole činjenice već situacije i sudionici prošlosti (Cassirer, 1978: 233). S obzirom na svoju slojevitost i kompleksnost, politička povijest stalno revidira prošlost. Tako se primjerice Guglielmo Ferrerovo (1871.- 1942.) djelo *Veličina i propast Rima* razlikuje od djela Theodora Mommsena (1817.-1903.) u kojem opisuje isti vremenski period rimske države, a njihovo određeno nesuglasje proizlazi zbog drugačijeg interpretiranja Cicerona (Cassirer, 1978: 233).

Glavna zadaća političke i sveobuhvatne povijesne spoznaje je razumijevanje ljudskog života (Cassirer, 1978: 235). Cassirer smatra da čovjek ne može živjeti svoj život, a da se ne izražava (

Cassirer, 1978: 236). U svom izražavanju koristi se simbolima, a svojom simboličkom naravi čovjek nadilazi običan tijek stvarnosti te se trudi da obesmrti svoj život. Takvo ovjekovječenje besmrtnog života vidljivo je u egipatskim piramidama. No egipatske piramide su fizička stvarnost i podložne su propadanju, stoga da bi čovjekov simbolizirani život preživio, potrebno je da se neprestano rekonstruirava i reinterpretira. Stoga, povjesničareva zadaća je služiti se umijećem održavanja povijesnih artefakata na životu povijesnim sjećanjem (Cassirer, 1978: 237). Takvo sjećanje nije obično reproduciranje prošlosti, već čovjekov poseban način objektiviranja misli. Kod već spomenutog Theodora Mommsena, povijesno sjećanje podrazumijeva prikaz duha rimske države kroz rimske zakone i običaje, ali ne na jedan suhoparan, faktografski način već na način oživljavanja duha rimske države.

Cassirer govori o naravi sudova povijesne spoznaje. Govori da su brojni filozofi, praveći distinkciju između logike općih pojmova i logike pojedinačnih pojmova, svrstavali prirodne znanosti u prvu navedenu grupaciju, a povijest su svrstavali u drugu (Cassirer, 1978: 238). U primjeru se referira na Wilhelma Windelbanda (1848.-1915.) koji je sudove prirodnih znanosti, koji daju opće zakone nazvao nomotetskim, a sudove povijesti koji iznose pojedinačne činjenice ideografskim sudovima (Cassirer, 1978: 238). Međutim, Cassirer smatra da se elementi općega i pojedinačnoga ne mogu uvijek svrstavati na takav način. Sud kao cjelina je jedinstvo općeg i pojedinačnog, elementi i jednog i drugog se međusobno isprepleću (Cassirer, 1978: 239). Cassirer govori da povijesni sud nije sud samih pojedinačnih činjenica jer povijesni sud nije isključivo sud neponovljivih povijesnih događaja, takav sud ujedno i uključuje razotkrivanje slojevitog i kompleksnog čovjekovog kulturnog života koji je sadržan od mnogobrojnih čimbenika djelovanja i strasti (Cassirer, 1978: 239). Nadalje, Cassirer smatra da izražavanjem povijesnog suda, povjesničar prelijeva svoje osobne osjećaje u pojmove i izraze povijesti, što otvara novi problem a to je pitanje objektivnosti povijesnog stava historiografa.

Cassirer ovaj problem pokušava riješiti referiranjem na misao historiografa Leopolda von Rankea (1795.-1886.). Ranke je metaforički govorio da bi kao historiograf najviše volio izbrisati svoje ja i pretvoriti se u ogledalo stvari (Cassirer, 1978: 240). Govoreći o povijesnoj objektivnosti, Ranke smatra da povjesničar ne smije isključivati upliv svog vlastitog života iz povijesne istine jer se upravo povijesna objektivnost stječe jednakim emotivnim, strastvenim, ali i nepristranim

proučavanjima svih povijesnih aktera. Cassirer takav Rankeov način promatranja označava kao simpatijskim pogledom na sve strane povijesti (Cassirer, 1978: 241).

Ranke je povijest shvaćao kao trajan sukob između velikih političkih i religijskih ideja. Da bi taj sukob vidio u njegovu pravom svjetlu, morao je proučiti sve strane i sve sudionike u toj povijesnoj igri. Rankeova simpatija, simpatija pravog povjesničara, specifičnog je tipa. Ona ne implicira prijateljstvo ili privrženost jednoj strani. Ona obuhvaća i prijatelje i protivnike (Cassirer, 1978: 241).

Rankeovo razumijevanje pisanja povijesti uključuje također i veliku moralnu dimenziju. Za njega povjesničar treba biti uvelike odgovorna osoba. Povjesničar ne smije biti osoba koja izriče sud, već mora pripremati sud, također ne smije biti ni tužitelj ni odvjetnik, već mora težiti da prihvati ulogu istražnog suca, čija je uloga, prikupljanja svih relevantnih podataka određenog slučaja da ih prosljedi vrhovnom sudu, a to je svjetska povijest (Cassirer, 1978: 242). Ranke je tokom svog života, zahvaljujući svestranosti i naglašenoj objektivnosti pisao o mnogobrojnim povijesnim događajima raznolikih vremenskih perioda i situacija. Na sličnom tragu kao Ranke, Friedrich Schiller (1759.-1805.) smatra da treba postojati “povijest strasti” koja u svom pojmu podrazumijeva povjesničarevo poznavanje raznolikih aspekata stvarnosti, koji su mu važni za što objektivnijem pregledu povijesne istine (Cassirer, 1978: 243).

Cassirer za povijesnu spoznaju govori da mora biti antropomorfna jer takva vrsta spoznaje je moguća jedino u čovjekovom svijetu. Također, Cassirer ističe da unatoč antropomorfnoj naravi, prava povijest ne gubi svoju objektivnost.

U povijesti se čovjek stalno vraća sebi, nastoji sabrati i aktualizirati cijelo svoje prošlo iskustvo. Ali povijesno ja nije obično individualno ja. Jest antropomorfno, ali nije egocentrično. U obliku paradoksa možemo reći da historija teži za “objektivnim antropomorfizmom” (Cassirer, 1978: 244).

Tokom 18.st. narav povijesnog istraživanja se približava objektivnijem gledanju na stvari, ipak 19.st. je još više obilježilo kritičku renesansu povijesnog mišljenja i promatranja (Cassirer, 1978: 245). Cassirer spominje Hippolyte Tainea (1828.-1893.) kao povjesničara pozitivista 19.st. Taine je bio pobornik ideje povezivanja povijesnih činjenica sa odgovarajućim uzrocima, jer kao što postoje uzroci stvari prirodnih pojava, tako postoje i povijesne uzročnosti. Također, spoznavanje povijesti se ne treba spoznavati izolirano, već je čovjekova povijest samo jedan od sustava jedinstvene sveobuhvatne čovjekove spoznaje. Cassirer se ne slaže sa Taineovim sudovima. Prirodne znanosti pripadaju redu fizičkog svijeta, a povijest simboličkom svijetu, stoga je i metoda

istraživanja uzroka drugačija (Cassirer, 1978: 249). Stvar koju Taine zaboravlja je da povijesne činjenice nisu neposredno dane, stoga povjesničar činjenice rekonstruira koristeći se povijesnim izvorima i ovladavanjem simbola (Cassirer, 1978: 249). Cassirer naglašava da povijest pripada hermeneutici a ne prirodnim disciplinama.

Cassirer spominje problem vrednovanja povijesnih činjenica. Naime, povijest ne posjeduje moć da kvalitetno obradi sve činjenice prošlosti, stoga se njezina uloga nalazi u kvalitetnom selektiranju činjenica (Cassirer, 1978: 250). Heinrich Rickert (1863.-1936.) govorio je da povjesničar treba imati određeni sustav vrijednosti koji mjeri i razdvaja povijesne od nepovijesnih činjenica (Cassirer, 1978: 250). Eduard Meyer (1855.-1930.) smatrao je da je povijesno relevantno ono što djelotvorno s obzirom na učinke ponajviše u sadašnjosti ali i u prošlosti (Cassirer, 1978: 250). Cassirer se ne slaže da povjesničar treba promatrati samo učinke činjenica zato jer postoje činjenice koje nisu važne kao učinkovite, već kao činjenice simbola koje pomažu povjesničaru na putu do otkrivanja određene povijesne istine.

Cassirer također govori i o pojavnosti pretjeranog poimanja važnosti statističkih metoda u određenim historiografijama 19. st. Henry Thomas Buckle (1821.-1862.) smatrao je da je nužnost kvalitetne povijesne spoznaje prepoznavanje statistike kao neophodnom metodom povijesnog istraživanja. Cassirer se apsolutno slaže da statistika može biti koristan instrument u proučavanju određenih fenomena, međutim statistika je svrsishodna za određivanje kolektivnih pojava ali ne i za određivanje uzroka pojedinačnih pojava (Cassirer, 1978: 253). Buckle je u svojoj teoriji otišao toliko daleko da je smatrao da je sve sadržano u statističkim zakonima. Statistička pravila mogu pomoći u određenim aspektima, međutim ona nikad neće moći uvidjeti istinski čovjekov život, ni duh prošlosti. “ Ono što ćemo u to slučaju vidjeti nije pravi život, povijesna drama; to će biti samo kretnje i geste lutaka u lutkarskom kazalištu i uzice kojima se te marionete pokreću” (Cassirer, 1978: 254).

Cassirer navodi da u povijesti historiografije, slično poput statističkih zakona kao metode, postoje i teorije koje se zasnivaju na psihološkim karakteristikama. Jedan od takvih teoretičara bio je Karl Gotthard Lamprecht (1856.-1915.). Lamprecht smatra da u svijetu postoji nepromjenjivi red u kojemu se stanja ljudskog duha opetovano manifestiraju (Cassirer, 1978: 254). Sve situacije koje se događaju u svijetu ovise o psihološkim uvjetima, stoga bi zadaća povijesti trebala biti suradnja sa psihologijom da razjasni promjene društvene psihe (Cassirer, 1978: 254). U tom naumu, povijest

se treba riješiti obožavanja pojedinaca, ona treba promatrati zbilju oslanjajući se na društveno psihičke faktore. Sveukupna povijest civilizacije je ciklička, samo se drugačije manifestira među narodima i civilizacijama ali ima i istodoban ritam odvijanja. Povijesna shema otkriva se u nekoliko stupnjeva, a to je period animizma, simbolizma, tipizma, konvencionalizma, individualizma i subjektivizma (Cassirer, 1978: 255). Cassireru je ovakvo viđenje povijesti nedostatno zato što se povijest ne može svesti na krutu shemu stupnjeva ili faktora.

Cassirer zaključuje poglavlje sa namjerom da istakne važnu poziciju povijesti u čovjekovoj kulturi. Povijest kao simbolički oblik ima sličnosti sa umjetnosti. I jedan i drugi simbolički oblik nam daju uvide ljudskog života koristeći se idealnom rekonstrukcijom života. Povijest nije obično pripovijedanje činjenica i događaja iz prošlosti, već je nužno potreban mehanizam za oblikovanje čovjekovog svijeta i života (Cassirer, 1978: 263).

8. ZNANOST

Cassirer simboličku formu znanosti promatra kao posljednju u nizu značajnijih simboličkih formi. Znanost sadržava sve što je najvažnije za pojam ljudskog djelovanja. Također, znanost je najegzaktnija i najpreciznija istraživačka disciplina čovjekovog uma. Za Cassirera, znanost je ujedno i završni korak u čovjekovom duhovnom sazrijevanju, samim time ona je vjerojatno i najviše i najuzdignutije dostignuće ljudske kulture (Cassirer, 1978: 264). Znanošću jasnije i preciznije odvajamo subjektivno od objektivnog, bitnog od nebitnog te spekulativno od činjeničnog. Ona je rasla razvojem čovjekove misli i njegovom refleksijom o svijetu i prirodnim pojavnostima.

Cassirer kao jednog od autoriteta težnje za poznanstvenjenjem stvarnosti spominje Kanta koji je u *Kritici čistog uma* tvrdio da je objektivnost sveukupne čovjekove spoznaje povezana sa znanošću. Iskustvo je prvi oblik naše spoznaje, a sadržano je od materijalnog i formalnog faktora (Cassirer, 1978: 265). Aspekt materijalnog čini opažajnost, a u formalnome se reprezentiraju znanstveni pojmovi čistog uma koji čine sintetsko jedinstvo spoznaje (Cassirer, 1978: 265).

Cassirer govori kako je i prije konkretiziranja znanosti, postojala neka vrsta prvobitne, nesuvisle i zbrkane znanosti. Takva znanost prije prave znanosti podrazumijevala je mnogobrojne mitske, religijske, jezične i ostale oblike. Da bi čovjek svoju spoznaju lakše klasificirao, morao se prepustiti zahtjevu redukcije i organizacije, stoga za znanost možemo reći da ona počinje zahtjevom za jednostavnošću (Cassirer, 1978: 266). Zahtjev za jednostavnošću podrazumijeva nužnost postavljanja reda u ljudskoj misli. Ipak, klasificiranje pojmova imalo je svoj dugačak put. Napredovanjem u spoznavanju, čovjek je počeo sve bolje klasificirati i precizirati činjenice.

Cassirer govori kako su počeci klasificiranja znanstvenih pojmova povezani sa običnim jezikom. Naime prvotna spoznaja imenovala je stvari na jednak način kako su se koristila imena u običnom govoru (Cassirer, 1978: 268). U antičkoj grčkoj filozofiji, takav način imenovanja karakterističan je za objašnjavanje jednostavnih pojavnosti i koristio se sve do dolaska Pitagore i pitagorejaca koji su osmislili novi princip klasificiranja stvarnosti, a to je jezik brojeva (Cassirer, 1978: 268). Naravno da je čovječanstvo i prije Pitagore koristilo brojčane simbole, međutim, Pitagora je u smislu filozofije i razumijevanja broja kao univerzalnog faktora u spoznaji bio prekretnica. Svojim otkrićem da visina zvuka ovisi o duljini žice koja je nabijena, došao je do zaključka da je broj

načelo kozmičkog reda i da u njemu pronalazimo svijet koji je shvatljiv (Cassirer, 1978: 269). Ipak, Cassirer uz isticanje važnosti pitagorejaca napominje da pitagorejci nisu razumijevali da brojevi ujedno i predstavljaju simbolički svijet. Broj ima svoju bitnu ulogu u razumijevanju stvarnosti, međutim broj nije sama stvarnost kako su zamišljali pitagorejci.

Cassirer uspoređuje simbolizam brojeva i simbolizam glasova i zaključuje da se uvelike razlikuju jedan od drugoga (Cassirer, 1978: 269). Sustav jezičnih simbola nepreciznije klasificira pojmove koji mu pripadaju za razliku od brojčanih simbola. Brojčani sustavi imaju svoje različitosti, pa tako primjerice sustavi sa prirodnim brojevima nisu uspjeli riješiti određene geometrijske probleme i obuhvatiti više relacija kod predmeta, dok su sustavi sa iracionalnim brojevima kvalitetniji u objašnjavanju relacija i značenja stvari.

Kada govorimo o formiranoj ili modernijoj znanosti, onda su među prvim asocijacijama kemija i fizika kao znanosti. Fizika kao znanost imala je svoje početke još od Demokrita i njegovog nauka o atomima. Međutim, modernija fizika se bitno drugačije od Demokritove fizike, ona ne govori više slikovitim načinom i ne govori jezikom osjetilne neposrednosti, moderna fizika se očituje simbolima koji imaju konkretnija značenja (Cassirer, 1978: 273). Slična situacija je i sa razvitkom moderne kemije. Naime, izvore kemije kao znanosti možemo pronaći još iz intelektualnog razdoblja mita, a to je bila alkemija. Alkemija je komunicirala mitskim jezikom koji je bio prepun izraza metafore i alegorije i nije poznavao znanstvene pojmove (Cassirer, 1978: 274). Znanstveniji pristup istraživanju kemije događa se krajem 17.st., dolaskom Roberta Boylea (1627.-1691.) (Cassirer, 1978: 274). Jednaki tijek znanstvenog razvoja vidimo i u biologiji kao znanosti.

ZAVRŠNO RAZMATRANJE

Cassirerov nauk o simbolima i sustavu simboličkih oblika zaslužuje posebno mjesto u izučavanju filozofije. Čovjekova osobitost najbolje se očituje u poznavanju i upotrebi simbola kojima izgrađuje svoj svijet, u njemu napreduje te djeluje uvijek uperen prema naprijed. Čovjek je duhovno biće, svoju stvarnost zahvaća na kompleksniji način, a to se događa posredno preko simbola. Simbolički oblici su glavni uvjet i sredstvo bilo koje čovjekove spoznaje jer pomažu čovjeku da prevaziđe svoju razapetost između pukih osjetilnih podataka i podražaja kao odgovore na njih. Simbolima je čovjek uzvišeno i samosvjesno biće. Cassirer obrađuje simbole poput jezika, mita, religije, umjetnosti, povijesti i znanosti te u njima vidi veoma važan značaj za čovjekovu opstojnost. Svaki od navedenih simbola ima svoj razvoj i dinamičnost te ovladavanjem svakog od simbola, čovjek napreduje u smislu sveukupnog duhovnog progresa. Simbolički oblici imaju određeni vidik samostalnosti, djeluju odvojeno jedan od drugoga, međutim oni su u smislu neke bogate duhovne geneze međusobno isprepleteni. Cassirer svojim filozofskim djelovanjem želi naznačiti kako je čovjek među kompleksnijim pojavnostima za izučavanje u svijetu, te ujedno na njega djeluju brojni faktori koje u svrhu boljeg razumijevanja treba uzimati u obzir. Čovjeka i svijet oko njega treba promatrati iz raznolikih perspektiva, stoga je po Cassireru nužno pronaći jedan cjeloviti filozofijsko antropološki sustav koji uzima u obzir cjelokupno čovjekovo iskustvo i njegove stvaralačke akte. Kroz povijest filozofije postojali su brojni pokušaji definiranja čovjeka i svega onoga što on sadržava, međutim većina pokušaja definiranja je bila manjkava i generička. Cassirer svoju definiciju čovjeka želi dati koristeći se velikim dijelom po uzoru na Aristotela. Aristotel je definirao čovjeka kao društvenom životinjom, međutim promatrajući tu Aristotelovu definiciju iz perspektive modernog čovjeka, možemo lako zaključiti da ona nije sveobuhvatna. Ipak, društvenost nije isključivo čovjekovo svojstvo, postoje životinje kod kojih nalazimo neku vrstu društvenog reda. Društvenost kod čovjeka je bitno drugačijeg karaktera. To je društvenost višeg, duhovnog reda. Kod čovjeka nije prisutno društvo u kojem se samo radi poput mrava, već postoji društvo i zajednica misli, osjećaja i svih ostalih složenijih djelovanja. Upravo su simbolički oblici poput mita, religije, umjetnosti, jezika povijesti, znanosti bitni za izgradnju čovjekove dokolice i zajednice. Na tom tragu, možemo reći da čovjek i životinja zaista imaju nepobitne

sličnosti, međutim ono što čovjekov život čini potpunijim i uzvišenijim su simboli, a korištenjem istih simbola, čovjek postaje simbolička životinja.

LITERATURA

- Burger, Hotimir. (2003). *Čovjek, simbol i prafenomeni: Temeljni horizont Cassirerove filozofije*. Zagreb: Naklada Breza
- Cassirer Ernst. (1985). *Filozofija simboličkih oblika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada. Svezak prvi (a) *Jezik*. S njemačkog prevela Olga Kostrešević
- Cassirer Ernst. (1985). *Filozofija simboličkih oblika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada. Svezak drugi (b) *Mitsko mišljenje*. S njemačkog prevela Olga Kostrešević
- Cassirer Ernst. (1985). *Filozofija simboličkih oblika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada. Svezak treći (c) *Fenomenologija saznanja*. S njemačkog prevela Olga Kostrešević
- Cassirer Ernst. (1978). *Ogled o čovjeku: Uvod u filozofiju ljudske kulture*. Zagreb: Naprijed.
- Cassirer Ernst. (2000). *Prilozi filozofije jezika*. Zagreb: Matica Hrvatska. S njemačkog preveo Dario Škarica. Priredio Damir Barbarić.
- Croce Benedetto. (2003). *Brevijar estetike*. Zagreb: Naklada Ljevak. S talijanskog prevela Katarina Hraste
- Croce Benedetto. (1991). *Estetika: Kao znanost izraza i opća lingvistika. Teorija i historija*. Zagreb: Globus
- Durkheim Emile. (2008). *Elementarni oblici religijskog života. Totemistički sustav u Australiji*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Džinić Ivo, Vuković Davor. (2013). *Čovjek kao „animal symbolicum“*. Neki aspekti filozofske antropologije Ernsta Cassirera. Pregledni članak. *Obnov.život*, 2013, 68, 4, 493-504
- Eliade Mircea. (2002.). *Sveto i profano*. Zagreb: AGM. Preveo Božidar Petrač.
- Haeffner Gerd. (2003). *Filozofska antropologija*. Zagreb: Naklada Breza. Preveo Dario Škarica.
- Ilazi Hasnija. (2017). *Afirmacija ljudskog simboličkim oblicima. Cassirer o jeziku i znanosti*. Pregledni članak. *FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA 150 GOD. 38 (2018) Sv. 2 (361-375)*
- Knjazev Adamaović Svetlana. (1985). predgovor. *Filozofija simboličkih oblika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada. Svezak prvi (a) *Jezik*. S njemačkog prevela Olga Kostrešević

Mimica Aljoša (2008). *Sociologija religije Emilea Durkheima. (15-50) Elementarni oblici religijskog života. Totemistički sustav u Australiji.* Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.

Petrović Gajo (1978) *Ernst Cassirer: Od kritike uma do filozofije čovjeka. (1-56) Ogled o čovjeku: Uvod u filozofiju ljudske kulture.* Zagreb: Naprijed.

Rossa Luciano (1982). *Emile Durkheim. Elementarni oblici religijskog života. (139-142)* Prosveta Beograd.

Schelling Friedrich Wilhem Joseph. (1997). *Filozofija mitologije.* Zagreb. Demetra, Filozofska biblioteka Dimitrija Savića. Svezak prvi. Preveo Damir Barbarić.

Schelling Friedrich Wilhelm Joseph. (2008). *Filozofija umjetnosti.* Zagreb. Hrvatska sveučilišna naklada. Preveo s njemačkog Marijan Cipra.

Skledar Nikola. (2001). *Čovjek i kultura. Uvod u socio-kulturnu antropologiju.* Zagreb. Zavod za sociologiju. Matica hrvatska Zaprešić.

Volk Dražen. (2010). *Promišljanja o metafizici u filozofiji simboličkih formi Ernsta Cassirera.* Izvorni znanstveni članak. *Obnov. Život*, 2010, 65, 3, 313-323

Vranicki Predrag (2001), *Filozofija historije.* Zagreb. Golden marketing-tehnička knjiga. Prvi svezak.

SAŽETAK

Ovaj rad prikazuje Cassirerovu teoriju simboličkih oblika, odnosno teoriju simboličkog sustava. Sustav simboličkih oblika je jedan jedinstveni sustav preko kojeg Cassirer želi objasniti načine, mogućnosti i specifičnosti čovjekovog spoznavanja svijeta. Preko simboličkih formi čovjek oblikuje svijet. Zbog njegovih osobitosti, simboli su čovjekovi nužni načini komuniciranja sa svijetom jer je „razapet“ između podražaja i doživljaja. Simbolički sustav ili mreža jedan je progresivan sustav koji pokušava objasniti čovjekovu cjelokupnu spoznaju. Simbolički oblici koje Cassirer izdvaja bitnima za ljudsku spoznaju su mit, religija, jezik, umjetnost, povijest i znanost. Svaki od tih oblika ističe se na sebi svojstven način, ali isto tako svaki prethodni simbolički oblik na neki način utječe na drugi. Ipak, svaki od simboličkih oblika ima svoju samostalnost i specifične načine razvitka i kretanja, kao i da jedan simbolički oblik ne ukida drugi, već se samo nadopunjuju u sveukupnoj shemi simboličkog sustava. Teoriju simboličkog sustava Cassirer gradi u svrhu izgradnje jedinstvene filozofijske antropologije koja daje odgovore na brojna pitanja o čovjeku.

Ključne riječi: Cassirer, simboli, simbolički sustav, filozofijska antropologija, čovjek, mit, religija, jezik, umjetnost, povijest, znanost

ABSTRACT

This work presents Cassirer's theory of symbolic forms, the theory of the symbolic system. The system of symbolic forms is a unique system through which Cassirer wants to explain the ways, possibilities and specifics of man's knowledge of the world. Through symbolic forms, a man build a world. Because of their peculiarities, symbols are man's necessary ways of communication with the world because he is "crussified" between stimulus and experiences. A symbolic system or symbolic chain is a progressive system that tries to explain man's entire knowledge. The symbolic forms that Cassirer singles out as essential for human knowledge are myth, religion, language, art, history and science. Each of these forms stands out in its own way, but also each previous symbolic form in some way influences the other. Nevertheless, each of the symbolic forms has its own independence and specific ways of development and movement, as well as that one symbolic form does not abolish the other, but only complements itself in the overall scheme of the symbolic system. Cassirer builds the theory of the symbolic system by a purpose to build a unique philosophical anthropology that provides answers to numerous questions about man.

Key words: Cassirer, symbols, symbolic system, philosophical anthropology, man, myth, religion, language, art, history, science

PRILOZI

*Napomena: Neke riječi preuzetih citata iz Cassirer Ernst. (1985). *Filozofija simboličkih oblika*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada. Svezak prvi (a) *Jezik*. S njemačkog prevela Olga Kostrešević, su promijenjene na standardizirani hrvatski jezik

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja Marim Čečuk, kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja mag. edu. povijest i filozofije, izjavljujem da je ovaj završni/diplomski rad rezultat isključivo mogega rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i literatura. Izjavljujem da ni jedan dio završnoga/diplomskoga rada nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, stoga ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ovoga završnoga/diplomskoga rada nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 29. 9. 2022.

Potpis



**IZJAVA O POHRANI ZAVRŠNOGA/DIPLOMSKOGA RADA (PODCRTAJTE
ODGOVARAJUĆE) U DIGITALNI REPOZITORIJ FILOZOFSKOGA FAKULTETA U
SPLITU**

Student/Studentica: Martim Čećuk

Naslov rada: CASSIREDOVA ANTRPOLOGIJA: ČOVJEK KAO SIMBOLIČKA ŽIVOTINJA

Znanstveno područje: Humanistički znanosti

Znanstveno polje: Filozofija

Vrsta rada: Diplomski rad

Mentor/Mentorica rada (akad. stupanj i zvanje, ime i prezime): izv. prof. dr. sc. Tomči Kokić

Sumentor/Sumentorica rada (akad. stupanj i zvanje, ime i prezime):

Članovi Povjerenstva (akad. stupanj i zvanje, ime i prezime):

doc. dr. sc. Ljudevit Hamžek prof. dr. sc. Ante Vučković
izv. prof. dr. sc. Tomči Kokić

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predanoga završnoga/diplomskoga rada (zaokružite odgovarajuće) i da sadržaj njegove elektroničke inačice potpuno odgovara sadržaju obranjenoga i nakon obrane uređenoga rada. Slažem se da taj rad, koji će biti trajno pohranjen u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju, NN br. 123/03, 198/03, 105/04, 174/04, 02/07, 46/07, 45/09, 63/11, 94/13, 139/13, 101/14, 60/15, 131/17), bude:

- a) u otvorenom pristupu
 - b) dostupan studentima i djelatnicima FFST-a
 - c) dostupan široj javnosti, ali nakon proteka 6 mjeseci / 12 mjeseci / 24 mjeseca (zaokružite odgovarajući broj mjeseci).
- (zaokružite odgovarajuće)

U slučaju potrebe (dodatnoga) ograničavanja pristupa Vašemu ocjenskomu radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnomu tijelu u ustanovi.

Mjesto, nadnevak: Split, 21. 9. 2022.

Potpis studenta/studentice: 