

## Człowiek, symbol, pismo. O Cassirerowskich poszukiwaniach istoty człowieczeństwa

„Bez symbolizmu – pisał Ernst Cassirer we wstępie do swej filozofii kultury – życie ludzkie podobne by było do życia więźniów w pieczarze ze słynnej przypowieści Platona. [...] Byłoby zamknięte w granicach potrzeb biologicznych i interesów praktycznych; nie miałyby dostępu do tego «idealnego świata», który z różnych stron otwierają przed człowiekiem religia, sztuka, filozofia i nauka”<sup>1</sup>. Jak wiadomo, niewątpliwą zasługą Cassirera było wykroczenie poza obowiązujący w filozofii nowożytnej paradygmat utożsamienia człowieczeństwa z rozumnością: paradygmat służący nierzadko wykluczaniu poza obszar rozumu tych, którzy nie realizowali zachodnich wzorców racjonalności. Cassirer dostrzegł, że utożsamienie to ma poważne implikacje polityczne i etyczne. Może bowiem służyć wywyższeniu kultury i nauki zachodniej jako domen rozumu oraz jednoczesnej deprecjacji innych form doświadczenia – takich jak, przykładowo, doświadczenie związane ze światopoglądem mitycznym czy religijnym. Cassirerowska filozofia form symbolicznych miała być antidotum na etnocentryzm usiłujący w kulturze zachodniej dostrzec ukoronowanie rozumności oraz człowieczeństwa. Miała być filozofią pluralistyczną, rezygnującą ze zbyt wąskiego spojrzenia na istotę człowieka i dokonującą apologii różnych, kulturowo danych sposobów zarówno doświadczenia świata, jak i w nim działania.

Jednocześnie – jak każda propozycja o neokantowskim rodowodzie – była to filozofia głęboko antropocentryczna. Nic więc dziwnego, że Cassirerowska koncepcja *animal symbolicum* pozostaje nadal jedną z podstawowych koncepcji filozoficznych, za pomocą której broni się stanowiska kulturalizmu, a dokładnie wizji człowieka jako istoty wyjątkowej, porzucającej kondycję zwierzęcą; przekraczającej dzięki językowi ograniczenia świata przyrody, by stworzyć świat kultury. Celem tego artykułu nie jest dowodzenie oczywistego faktu, że Cassirer jest filozofem antropocentrycznym. Jego zadaniem jest pokazanie, że Cassirerowska teoria symbolu rozumianego jako kryterium

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, tłum. A. Staniewska, Warszawa 1977, s. 106-107.

człowieczeństwa – teoria istotna zarówno dla antropologii słowa<sup>2</sup>, jak i wszelkich badań nad symbolizmem ludzkiej i nie-ludzkiej komunikacji – jest po prostu dyskusyjna. Teoria ta, jak sądzę, jest uwarunkowana piśmiennością, a dokładniej – wysoce piśmienną wizją języka jako narzędzia abstrakcji i dekontekstualizacji; instrumentu poznawczego opanowywania świata. Tym samym nie tylko nie pozwala ona raz na zawsze oddzielić świata ludzkiego od zwierzęcego. Sprzyja ona też ukazywaniu języków pierwotnych, nie posiadających piśmiennej kodyfikacji jako języków nie tylko niedoskonałych, ale też nie całkiem „ludzkich”.

Przywołajmy *Esej o człowieku*. W dziele tym Cassirer dowodzi, że różnica między systemem komunikacji zwierząt a językiem ludzi polega na tym, że pierwszy z nich ma charakter subiektywny<sup>3</sup>, natomiast drugi jest językiem twierdzeń, a zatem językiem obiektywizującego dystansu względem doświadczenia. Rozróżnienie to jest skrajnie niejasne. Po pierwsze, nie bardzo wiadomo, co Cassirer ma na myśli, pisząc, że język zwierząt jest subiektywny. Jeśli subiektywny oznacza tu, że jest to system komunikacji, którego reguły nie mają charakteru ponadindywidualnego, a zatem system, który nie może być zrozumiany przez inne zwierzęta, to śmiało można stwierdzić, że nie sposób uznać wszelkich systemów komunikacji zwierząt – od języka pszczoł po sygnały wysyłane przez małe człokształtne – w tym rozumieniu słowa subiektywny – za subiektywne. Zwierzęta, podobnie jak ludzie, nie posiadają przecież „języków prywatnych”. Jeśli zaś subiektywny oznacza tu nie tyle „nie rządzony przez ponadindywidualne reguły”, lecz – jak pisze Cassirer – „będący wyrazem uczuć”<sup>4</sup>, to mamy kolejny kłopot. Nie bardzo wiadomo bowiem, w jaki sposób Cassirerowi udaje się ustalić, że sygnały wysyłane przez zwierzęta są wyrazem ich uczuć. Owszem, mogą być one w ten sposób postrzegane przez ludzkich obserwatorów. Funkcja ekspresyjna jest jednak czymś nie tyle wpisanym w znaki, którymi operują zwierzęta, co im imputowanym. Intencja czy stan mentalny, który tym znakom towarzyszy, są nam niedostępne. Próba przypisania językom zwierzęcym jednej z funkcji, jakie pełnią języki ludzkie, jest przejawem antropocentryzmu utrudniającego nam zrozumienie zasad rządzących światem zwierzęcej komunikacji i uniemożliwiającego nam – w dalszym kroku – zrozumienie specyfiki języka, którym władają ludzie.

Cassirer dowodzi, że język małych człokształtnych jest „językiem afektów”<sup>5</sup>, za pomocą argumentu, że nigdy „nie oznacza on ani nie opisuje przedmiotów”<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup>*Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, Andrzej Mencwel, Roch Sulima, Warszawa 2003.

<sup>3</sup>Tamże, s. 88.

<sup>4</sup>Tamże, s. 87.

<sup>5</sup>Tamże, s. 88.

<sup>6</sup>Cyt za: E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 87.

Tym samym wprowadza swoje słynne rozróżnienie na sygnały – znaki zwierzęce i symbole – znaki swoiście ludzkie. Jeśli pierwsze z nich, jego zdaniem, są częścią „fizycznego świata bytu”, to drugie należą do „ludzkiego świata treści”<sup>7</sup>. Jeśli pierwsze są operatorami – sposobami działania w środowisku według potrzeb i instynktów; to drugie są desygnatorami – sposobami myślenia o świecie jako czymś, czego nie da się ostatecznie zinstrumentalizować.

Rozróżnienie to budzi poważne wątpliwości. Aby pokazać, na czym polega jego problematyczność, warto przywołać mocno już wyeksploatowany przykład gry językowej pojawiającej się na wstępie *Dociekań filozoficznych* Ludwiga Wittgensteina. Chodzi, rzecz jasna, o budowniczego i jego pomocnika budujących z czterech rodzajów materiału: słupów, kostek, belek i płyt<sup>8</sup>. Gra językowa, w ramach której toczy się ich komunikacja, polega na tym, że budowniczy wykrzykuje jedno z czterech słów: kostka, belka, słup lub płyta, a jego pomocnik przynosi mu odpowiedni rodzaj materiału. Kłopot, który dostrzega tu Wittgenstein, polega na tym, że w tej grze językowej słowa nie oznaczają przedmiotów: nie są „desygnatorami” w znaczeniu Cassirerowskim. Budowniczy nie nazywa tu wybranych elementów świata. Nie nazywa też tego, co ma na myśli lub tym bardziej tego, co czuje: nie wyraża chęci, by pomocnik przyniósł mu płytę. Budowniczy po prostu wydaje polecenia. Czy są to operatory: sygnały koordynujące działania dwóch zaangażowanych w nie osób? Wszystko wskazuje na to, że tak, bowiem język nie jest tu użyty w funkcji referencyjnej. Przykładowo, słowo płyta nie jest tu pojęciem nazywającym określoną klasę rzeczy. Mogłoby nim być, owszem, ale byłaby to już całkiem inna gra językowa. Innymi słowy, nasze gry językowe nie zawsze spełniają kryteria, które Cassirer nakłada na język jako taki. Koncepcja znaczenia jako referencji oraz języka jako narzędzia opisywania rzeczywistości jest zbyt wąska, by w adekwatny sposób analizować wszelkie zachowania językowe. Co więcej – jest ona koncepcją uwarunkowaną określonym kontekstem medialnym i kulturowym. Bowiem czynność „oznaczania i opisywania za pomocą języka przedmiotów” – czynność dokonywana w separacji od celów pragmatycznych – jest swoista dla kultur wysoce piśmiennych.

Cassirerowska koncepcja języka jest zatem nie tylko skrajnie antropocentryczna. Jest także etnocentryczna, bo podyktowana nachyleniem medialnym, a dokładniej – tekstowym nachyleniem kultury zachodniej<sup>9</sup>. Nachylenie to widać w dwóch założeniach, na podstawie których Cassirer buduje swoją filozofię form symbolicznych. Pierwsze z nich mówi, że język prymarnie pełni

---

7 Tamże, s. 91.

8 Ludwig Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, s. 8-9, par. 2.

9 Grzegorz Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Warszawa 2008, s. 235.

funkcję poznawczą, będąc systemem nazw pozwalających organizować, klasyfikować i szeregować materiał doświadczenia. Drugie, że język jest domeną abstrakcji i dekontekstualizacji pozwalającej na osiągnięcie postawy teoretycznej: oderwanie się nie tylko od zmysłowo danego, bezpośredniego „tu i teraz”, ale także od doraźnych, praktycznie zorientowanych potrzeb.

Zacznijmy od pierwszego z założeń. Jak już wspomniałam, autor *Eseju o człowieku* jest przekonany, że język jako forma symboliczna pełni funkcję przede wszystkim poznawczą. Więcej, jest przekonany, że funkcja poznawcza – pozwalająca człowiekowi w zobiektywizowany sposób opisywać własne doświadczenie – jest najdoskonalsza, ponieważ to ona właśnie pozwala językowi być czymś swoiście ludzkim, a człowiekowi – przejść ze świata przyrody do świata kultury; stać się istotą samodeterminującą, a nie zdeterminowaną prawami przyrody. Rozstrzygnięcie Cassirera jest symptomatyczne. Oparte jest bowiem na absolutyzacji funkcji referencyjnej języka; absolutyzacji właściwej dla kultury zaawansowanej piśmienności, a dokładnie dla instytucji zachodniej nauki, która funkcję referencyjną – pozwalającą na przedmiotowe ujęcie własnego doświadczenia za pomocą systemu twierdzeń logicznych – uznaje za funkcję najistotniejszą z punktu widzenia własnych potrzeb. Wiemy, że zarówno w językach pierwotnych, jak i w języku potocznym kultur piśmiennych język jest przede wszystkim formą działania, nie zaś opisywania świata zgodnie z wpisaną w instytucję nauki zachodniej aksjologią<sup>10</sup>.

Cassirer po prostu ekstrapoluje ideę dyskursu autonomicznego – ideę właściwą dla piśmiennictwa naukowego i filozoficznego na wszelkie praktyki językowe, przyjmując, że ukoronowaniem działalności językowej jako działalności ludzkiej jest budowanie wiedzy rozumianej jako system twierdzeń neutralnych aksjologicznie, oderwanych od partykularnego świata danej kultury i pozwalających porządkować doświadczaną rzeczywistość. Ekstrapolację funkcji poznawczej na wszelkie kulturowo doniosłe dziedziny działalności ludzkiej widać choćby w Cassirerowskiej koncepcji mitu. Jego zdaniem, nie jest on świętą opowieścią, której celem jest rytualne uobecnienie sacrum. Mit nie działa, nie posiada funkcji sprawczej. Jego funkcją jest opisanie, a dokładnie umieszczenie materiału ludzkiego doświadczenia w swoistych ramach symbolicznych<sup>11</sup>. Wskazaną ekstrapolację widać też w jego koncepcji rozwoju językowego dziecka, zgodnie z którą dziecięcy „głód nazw” nie wynika z chęci ich nauczenia się i używania, lecz z „pragnienia wykrycia i podboju świata obiektywnego”.<sup>12</sup>

---

10Zob. Wojciech Józef Burszta, *Magiczna potęga słów*, [w:] tegoż, *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa 2009, s. 15–26.

11E. Cassirer, *Esej o człowieku...*, s. 159–218.

12Tamże, s. 256–257.

Uznanie funkcji poznawczej – jako odpowiedzialnej za bezinteresowne porządkowanie materiału doświadczenia – za funkcję prymarną widać też świetnie w sposobie, w jaki Cassirer interpretuje przypadek Heleny Keller, głuchoniemej i niewidomej dziewczynki, która jako sześciolatka poznała alfabet palcowy. Według autora *Eseju o człowieku*, który z przekonaniem cytuje tu nauczycielkę Heleny, dziewczynka na mocy nagłej iluminacji poznała, że „każda rzecz ma nazwę i że alfabet palcowy jest kluczem do wszelkiej wiedzy”<sup>13</sup> oraz „że funkcja symboliczna nie ogranicza się do poszczególnych wypadków, ale jest zasadą o uniwersalnym zastosowaniu, obejmującą cały zakres wiedzy ludzkiej”<sup>14</sup>. Trudno spekulować na temat doświadczenia Heleny Keller, które przez kilka pierwszych lat życia było nieartykułowane. Łatwo jednak zauważyć, że interpretacja Cassirera, który przyjmuje, że poznająca język Helena czyni to, by uzyskać dostęp do wiedzy, jest problematyczna. Nie mówiąc już o wysoce piśmiennych metaforach, które Cassirerowskiej interpretacji towarzyszą i które opierają się na stwierdzeniach, że podczas pierwszych chwil swej nauki Helena „w kilka godzin dodała do swojego słowniczka trzydzieści nowych słówek”<sup>15</sup>. Autor *Eseju o człowieku* przyjmuje tu pogląd oczywisty dla osoby wysoce piśmiennej: że Helena od początku posiadała umiejętność dekontekstualizacji wypalcowywanych jej nazw od praktyki, która temu wypalcowywaniu towarzyszy. Przyjmuje też, że dziecko, ucząc się znaków, tworzy sobie coś tak swoiście piśmiennego jak „słownik”; że gromadzi ono we własnym umyśle listę słów rozumianych jako pojedyncze byty – abstrakcyjne, oderwane od doświadczenia pojęcia ogólne.

Innymi słowy, Cassirer zakłada tu coś, co wydaje się dyskusyjne: że przyswajające język dziecko uczy się nazw przedmiotów, zanim nauczy się tych nazw używać w kontekście określonych czynności oraz zgodnie z kulturowo i społecznie usankcjonowanymi regułami. Zakłada, że uczenie się „gry w nazywanie” jest nie tylko czymś pierwotnym względem innych praktyk językowych, ale także, że oparta na niej inicjacja językowa polega przede wszystkim na wewnętrznej iluminacji: na indywidualnym odkryciu istoty reprezentacji językowej, zgodnie z którą nie tylko określone rzeczy mają nazwy, ale wszystko ma swą nazwę. Tymczasem trudno przypuszczać, że dziecko wkracza w świat języka na mocy odkrycia metafizycznej korespondencji język – rzeczywistość. Nie mówiąc już o problematyczności wyjściowej tezy Cassirera zakładającego, że przypadek Heleny Keller wyjaśnia istotę inicjacji językowej, a dokładniej, istotę przejścia z doświadczenia przedjęzykowego do świata strukturyzowanego za

---

13Tamże, s. 94.

14Tamże, s. 96.

15Cyt. za tamże, s. 95.