



MÝTUS ZÍSKAVA STÁLE NOVÉ FORMY PREJAVU

Willard A. Mullins

Moju akademickú kariéru a najmä diela, ktoré som napísal o koncepte ideológie v politike, vo veľkej miere ovplyvnil filozofický smer zvaný „filozofia symbolických foriem“. Jeho základy sa objavili v prácach Susanne Langerovej a podrobnejšie ho rozpracoval Ernst Cassirer. Začínajúcemu študentovi by som najskôr odporučil Langerovej Filozofiu podľa Nového kľúča (*Philosophy in a New Key*) a druhý zväzok Cassirerovej Filozofie symbolických foriem, „Mýtické myslenie“ (*The Philosophy of Symbolic Forms*, vol. 2., „Mythical Thinking“). Cassirer v úvode s názvom *Problém „filozofie mytológie“* čitateľom predstavuje základnú problematiku tohto smeru. Jeho symbolické formy sú založené na myšlienke, že kultúra nie je len súhrnom rôznorodých kultúrnych prameňov, ale má aj vnútornú štruktúru, ktorú možno systematicky a komparatívne skúmať. Okrem toho o nej možno uvažovať aj vývojovo, keďže z pôvodného mýtického myslenia sa vyvíja

MYTH TAKES EVER NEW EXPRESSIONS

Willard A. Mullins

My career in academia and particularly my writings on the concept of ideology in politics have been largely influenced by a philosophical movement called “the philosophy of symbolic forms” as suggested in the writings of Susanne Langer and developed in the works of Ernst Cassirer. As introductory pieces for the beginning student I would suggest Langer’s Philosophy in a New Key and volume two of Cassirer’s The Philosophy of Symbolic Forms, “Mythical Thinking.” Cassirer’s introduction to the latter, titled “The Problem of a Philosophy of Mythology” is a suitable entrée to the subject. His idea of symbolic forms holds that culture is not merely the sum of disparate cultural materials but also has an inner structure that may be studied systematically and comparatively. It may also be examined developmentally as successive forms such as religion, philosophy, utopia, history, ideology, and science arise out of the original mythic matrix, even as myth

náboženstvo, filozofia, utópia, história, ideológia a veda, a zároveň mýtus získava v súčasnom svete stále nové formy prejavu.

takes ever new expressions in the modern world.

ESEJ O ČLOVEKU*

Ernst Cassirer

DEFINÍCIA ČLOVEKA V KATEGÓRIÁCH KULTÚRY

V dejinách gréckej kultúry a gréckeho myslenia predstavoval Platónov nový výklad zásady „Poznaj seba samého“ úplný obrat. Tento výklad nastolil problém, ktorý bol cudzí nielen predsokratovskému mysleniu, ale ďaleko prekročil aj hranice sokratovskej metódy. Sokrates sa rozhodol skúmať individuálneho človeka, aby splnil požiadavku delfského boha a náboženskú povinnosť sebaskúmania a sebazpoznania. Platón si uvedomil hranice Sokratovho spôsobu skúmania. Vyhlásil, že riešenie tohto problému si vyžaduje, aby sme ho koncipovali širšie. Javy, s ktorými sa stretávame v našej individuálnej skúsenosti, sú také rozmanité a protirečivé, že sa v nich len veľmi ťažko dokážeme orientovať. Človeka treba skúmať nie v jeho individuálnom, ale v politickom a spoločenskom živote. Podľa Platóna je podstata človeka náročným textom, ktorého význam má dešifrovať filozofia. V našej osobnej skúsenosti je však tento text napísaný takými malými písmenami, že sa stáva takmer nečitateľným. Prvou úlohou filozofie teda musí byť zväčšenie týchto písmen. Filozofia nemôže vypracovať uspokojivú teóriu človeka, kým nevypracuje teóriu štátu. Podstata človeka je napísaná veľkými písmenami v podstate štátu. Tu sa zrazu vynára skrytý význam textu a to, čo sa zdalo temným a nejasným, stáva sa teraz jasným a čitateľným.

Politický život však nie je jedinou formou spoločenskej existencie človeka. V dejinách ľudstva je štát, ako ho poznáme dnes, neskorým výsledkom civilizačného procesu. Človek sa už dávno predtým, než dosiahol túto formu spoločenskej organizovanosti, pokúšal usporiadať svoje city, túžby a myšlienky. Takéto usporiadanie a systematizáciu obsahuje v sebe jazyk, mýtus, náboženstvo a umenie. Ak chceme vypracovať teóriu človeka, musíme vziať do úvahy tento širší základ. Nech je štát akokoľvek dôležitý, neznamená všetko. Nedokáže vyjadriť či zahrnúť všetky činnosti človeka. Je samozrejmé, že tieto činnosti sa v priebehu svojho historického vývinu úzko viažu na vývin štátu; v nejednom ohľade skutočne závisia od foriem politického

* Profesor Mullins najskôr odporučal úvod slávnej Cassirerovej knihy *Filozofia symbolických foriem* (1955). Avšak tento text bol príliš dlhý, preto sme sa po konzultácii dohodli ponúknuť 6. kapitolu z Cassirerovej knihy *Esej o človeku*. V oboch kapitolách Cassirer preberá podobné témy. (pozn. red.) | Professor Mullins first recommended the Introduction: "The Problem of a Philosophy of Mythology" from Cassirer's vol. 2 of *The Philosophy of Symbolic Forms* (1955, YUP, New Haven). However, due to the length text, we decided instead, after consultation, to reprint this chapter VI. from *An Essay on Man*. Both texts discuss the same themes. (editor)

života. No hoci nemajú samostatnú historickú existenciu, predsa len majú svoj vlastný zmysel a hodnotu.

Auguste Comte sa ako jeden z prvých mysliteľov modernej filozofie zaoberal týmto problémom a zároveň ho aj jasne a systematicky sformuloval. V istom zmysle je paradoxné uvádzať v tejto súvislosti práve Comtov pozitivizmus ako modernú paralelu k Platónovej teórii človeka. Comte nebol nikdy platónovcom. Nemohol prijať logické a metafyzické predpoklady, na ktorých spočívala Platónova teória ideí. Na druhej strane sa však ostro staval proti názorom francúzskych ideológov. V jeho hierarchii ľudského poznania najvyššie miesto zaujímali dve nové vedy, sociálna etika a sociálna dynamika. Z tohto sociologického stanoviska Comte útočil na vtedajší psychologizmus. Jednou zo základných zásad jeho filozofie je, že naša metóda skúmania človeka nepochybne musí byť subjektívna, avšak nie individuálna. To preto, že subjekt, ktorý chceme poznávať, nie je individuálnym vedomím, ale univerzálnym subjektom. Ak tento subjekt nazveme termínom „humanita“, musíme trvať na tom, aby sme humanitu nevysvetľovali človekom, ale človeka humanitou. Problém treba nielen znova sformulovať, ale aj preskúmať; treba ho položiť na širší a pevnejší základ. Takýto základ nám poskytlo sociologické a historické myslenie. „Ak chceš poznať seba, poznávaj dejiny,“ hovorí Comte. Historická psychológia odvtedy dopĺňa a nahrádza všetky predchádzajúce formy individuálnej psychológie. „Takzvané pozorovanie mysle, chápané ako také a a priori,“ napísal Comte v jednom liste, „je čírou ilúziou. Všetko, čo nazývame *logikou*, *metafyzikou*, *ideológiou*, je len zbytočnou fantáziou a snom, ak nie priam absurditou.“¹

V Comtovom *Cours de philosophie positive* môžeme sledovať krok za krokom postupný posun v metodologických ideáloch devätnásteho storočia. Comte začal ako prírodovedec; zo začiatku sa úplne venoval matematike, fyzike a chémii. Jeho škála v hierarchizácii ľudského poznania prechádzala od astronómie cez matematiku, fyziku a chémiu k biológii. Neskôr však nastáva náhly zvrät v tomto poriadku. Pri našom prístupe k ľudskému svetu princípy matematiky a prírodných vied nestrácajú platnosť, ale už nepostačujú. Sociálne javy podliehajú síce tým istým zákonom ako fyzikálne javy, majú však odlišnú a omnoho zložitejšiu povahu. Nedajú sa opísať iba fyzikálnou, chemickou a biologickou terminológiou.

„Vo všetkých sociálnych javoch,“ hovorí Comte, „pozorujeme predovšetkým vplyv fyziologických zákonov, ktorým podlieha individuum, a okrem toho aj čosi zvláštne, čo modifikuje ich účinky a čo vyplýva zo vzájomného pôsobenia jednotlivcov, z pôsobenia každej generácie na nasledujúcu, ktoré je v ľudskom rode zvlášť silné. Je teda jasné, že pri dôkladnejšom skúmaní spoločenských javov treba vychádzať predovšetkým z hlbokej znalosti zákonov vzťahujúcich sa na individuálny život. Táto nevyhnutná subordinácia medzi dvoma skúmaniami však na druhej strane vôbec neznamena, že by bolo treba v sociálnej fyzike vidieť jednoduchý príviesok fyziológie, ako to boli náchylní veriť niektorí vynikajúci fyziológovia. Aj keď sú tieto javy dozaista homogénne, predsa nie sú identické, a rozlišovanie oboch uvedených vied má naozaj zásadný význam. ... Spoločenské podmienky... modifikujú činnosť fyziologických zákonov... Sociálna fyzika sa má teda opierať o celok špecifických priamych pozorovaní...“²

1 Auguste Comte: *Lettres à Valat*, s. 89; citované podľa Lévy-Bruhl, L.: *La philosophie d'Auguste Comte* (anglický prekl. *The Philosophy of Comte*. New York – London 1903, s. 247 an.).

2 Auguste Comte: *Kurz pozitivnej filozofie*. In: *Antológia z diel filozofov. Pozitivizmus, voluntarizmus, novokantovstvo*. Bratislava 1967, s. 76.

Comtovi žiaci a nasledovníci však nemali sklon prijímať tento rozdiel. Rozdiel medzi fyziológiou a sociológiou popierali z obavy, aby jeho uznanie nevedlo opäť k metafyzickému dualizmu. Ich snahou bolo nastoliť naturalistickú teóriu spoločnosti a kultúry. Z tohto dôvodu sa nazdávali, že je nevyhnutné odmietnuť a odstrániť všetky prekážky, ktoré oddelujú svet človeka od sveta zvierat. O likvidáciu týchto rozdielov sa postarala evolučná teória. Pokusom o podobnú diferenciaciu však dokonca bránil už vývoj prírodných vied pred Darwinom. V raných štádiách empirického skúmania mohol vedec dúfať, že objaví prípadný anatomický znak, špecifický iba pre človeka. Ešte v osemnástom storočí sa všeobecne uznávala teória, že jestvuje výrazný rozdiel, ba v niektorých ohľadoch priam ostrý protiklad medzi anatomickou štruktúrou človeka a anatomickou štruktúrou zvierat. Jednou z veľkých Goetheho zásluh v oblasti porovnávacej anatómie bolo, že sa dôsledne postavil proti tejto teórii. Tú istú homogénnosť treba dokázať nielen v anatomickej a fyziologickej štruktúre, ale aj v mentálnej štruktúre človeka. Z tohto dôvodu sa všetky útoky proti staršiemu spôsobu myslenia museli sústrediť na jediný bod. Bolo treba dokázať, že to, čo nazývame ľudskou inteligenciou, v žiadnom prípade nie je nejakou nezávislou, pôvodnou schopnosťou. Zástancovia naturalistických teórií sa pri dokazovaní mohli odvolávať na psychologické princípy stanovené staršími senzualistickými školami. Taine vypracoval psychologický základ pre svoju všeobecnú teóriu ľudskej kultúry v diele o ľudskej inteligencii.³ To, čo nazývame „inteligentným správaním“, nie je podľa Taina zvláštnym princípom či vlastnosťou, ktorou sa vyznačuje iba človek; je to iba jemnejšia a zložitejšia hra toho istého asociatívneho mechanizmu a automatizmu, s ktorým sa stretávame pri všetkých animálnych reakciách. Ak prijmeme tento výklad, rozdiel medzi inteligenciou a inštinktom sa stane zanedbateľným; bude to potom iba rozdiel v stupni, nie rozdiel kvalitatívny. Inteligencia sa stane neužitočným a z hľadiska vedy nezmyselným pojmom.

Najprekvapujúcejšou a najparadoxnejšou črtou teórií tohto druhu je zarážajúci rozdiel medzi tým, čo sľubujú, a tým, čo nám skutočne dávajú. Myslitelia, ktorí vypracovali tieto teórie, boli veľmi striktní, pokiaľ išlo o ich metodologické princípy. Neuspokojovalo ich vyjadrovať sa o ľudskej povahe tak, ako si o nej utvárame názor v bežnej skúsenosti. Sledovali omnoho vyšší ideál, ideál absolútnej vedeckej presnosti. Keď však ich výsledky porovnáme s týmto kritériom, neubránime sa veľkému sklamaniu. „Inštinkt“ je totiž veľmi vágny termín. Možno, že aj má určitú deskriptívnu hodnotu, no určite nemá hodnotu explikatívnu. Redukovaním niektorých tried organických alebo ľudských javov na určité základné inštinkty ešte neuvádzame novú príčinu; zavádzame tým iba novínázor. Nastolili sme síce otázku, no neodpovedali sme na ňu. Termín „inštinkt“ nám prinajlepšom dáva *idem per idem*, ba v mnohých prípadoch znamená len *obscurum per obscurius*. Dokonca v súvislosti s opisom animálneho správania začala väčšina biológov a psychobiológov používať tento termín veľmi opatrne. Vystríhajú nás pred chybami, ktoré sa zdajú byť s týmto termínom nerozlučne späté. Snažia sa skôr vyhnúť či dokonca zbaviť „tohto omylni nabitého pojmu inštinktu a až prehnane jednoduchého pojmu inteligencie“. V jednej zo svojich najnovších publikácií Robert M. Yerkes vyhlasuje, že termíny „inštinkt“ a „inteligencia“ sú zastarané a že doslova sa žiada, aby sme pojmy, ktoré vyjadrujú, definovali úplne odznova.⁴ Zdá sa však, že v oblasti antropologickej filozofie sme ešte veľmi vzdialení od

3 Hyppolite Taine: *De l'intelligence*. 2. zv. Paríž 1870.

4 Robert M. Yerkes: *Chimpanzees. A Laboratory Colony*. New Haven 1943, s. 110.

novej definície. Tieto pojmy sa často prijímajú úplne naivne, bez akejkolvek kritickej analýzy. Ak pojem inštinktu použijeme týmto spôsobom, dopustíme sa onoho typického metodologického omylu, ktorý William James označil ako omyl psychologizmu. Slovo „inštinkt“, ktoré sa má použiť na opis správania zvierata alebo človeka, sa hypostazuje ako určitý druh prírodnej sily. Je dosť zvláštne, že sa tohto omylu dopúšťali myslitelia, ktorí sa vo všetkých ostatných ohľadoch cítili dokonale imúnni voči scholastickému realizmu alebo „psychológii schopností“. Veľmi jasnú a pôsobivú kritiku tohto spôsobu myslenia obsahuje kniha Johna Deweyho Ludská povaha a správanie. Dewey píše:

„Snaha obmedzovať pôvodné aktivity na určitý počet prísne oddelených tried inštinktov je nevedecká. A praktický efekt takéhoto úsilia je pritom škodlivý. Klasifikácia je v skutočnosti užitočná len potiaľ, pokiaľ je prirodzená. Náš um sa dostáva do kontaktu s nekonečným množstvom zvláštnych a premenlivých udalostí prostredníctvom definovania, inventarizácie, vypracúvania zoznamov, kategorizácie a grupovania... Len čo však prijmeme predpoklad, že naše zoznamy a súbory zodpovedajú pevne ohraničeným oblastiam a súborom *in rerum natura*, svoj kontakt s vecami si skôr sťažíme, než uľahčíme. Príroda nás za našu domýšľavosť zaraz potrestá. Zbaví nás možnosti účinne si poradiť s novými stránkami a nuansami v prírode i v živote... Sklon zabúdať na príslušnú úroveň rozlišovania a klasifikácie a pokladať ich za vymedzovanie vecí osebe je bežným omylom vedeckej špecializovanosti. ...Tento postoj, ktorý svojho času prekvítal v prírodných vedách, v súčasnosti preniká aj do teoretických úvah o podstate človeka. Človek bol rozložený na istý počet primárnych inštinktov, ktoré možno spočítať, katalogizovať a jeden po druhom vyčerpávajúco opísať. Teoretici sa výlučne alebo prevažne rozchádzajú potiaľ, pokiaľ ide o počet týchto inštinktov a ich hierarchizáciu. Jedni uvádzajú jeden pud, sebalásku, druhí zasa dva, egoizmus a altruizmus, tretí tri, žiadostivosť, strach, ctižiadostivosť, pričom empirickejšie orientovaní autori v súčasnosti uvádzajú päťdesiat či šesťdesiat pudov. V skutočnosti však jestvuje toľko zvláštnych reakcií na okolité podnety, koľko na ne máme času a naše zoznamy sú iba účelovými klasifikáciami.“⁵

Po tomto stručnom prehľade rôznych metód, ktoré sa dosiaľ používali pri hľadaní odpovede na otázku: Čo je človek?, prejdime teraz k ústrednému miestu našich úvah. Postačujú tieto metódy a sú vyčerpávajúce? Nejestvuje snáď aj nejaký iný prístup k vypracovaniu antropologickej filozofie? Niet azda nejakej inej cesty okrem tej, ktorú predstavuje psychologická introspekcia, biologické pozorovanie a experiment či historické skúmanie? Takýto ďalší možný prístup som sa pokúsil nájsť vo svojej Filozofii symbolických foriem.⁶ Metóda tohto diela vonkoncom nepredstavuje čosi radikálne nové. Nemá zrušiť, ale doplniť predchádzajúce hľadiská. Filozofia symbolických foriem vychádza z predpokladu, že ak jestvuje nejaká definícia podstaty alebo „esencie“ človeka tak túto definíciu možno pochopiť len ako funkcionálnu definíciu, a nie substančiálnu. Človeka nemožno definovať nijakým vnútorným princípom, predstavujúcim jeho metafyzickú podstatu, a taktiež ho nemožno definovať ani žiadnou vnútornou schopnosťou alebo inštinktom, zistiteľným pomocou empirického pozorovania. Význačnou črtou človeka, jeho rozlišujúcim znakom, nie je jeho metafyzická alebo

5 John Dewey: *Human Nature and Conduct*. New York 1922, s. 131. Erkenntnis, 1929.

6 *Philosophie des symbolischen Formen*. I. zv.: *Die Sprache*, 1923; II. zv.: *Das mytische Denken*, 1925; III. zv.: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 1929.

fyzická podstata, ale jeho dielo. Práve toto dielo, sústava ľudských činností a ich výsledkov, je tým, čo vymedzuje a determinuje okruh „humanity“. Jazyk, mýtus, náboženstvo, umenie, veda, dejiny sú konštitutívnymi zložkami, rôznymi sektormi tohto okruhu. „Filozofiou človeka“ by teda bola filozofia, ktorá by umožnila nahliadnúť do základnej štruktúry každej z týchto ľudských aktivít a ktorá by nám zároveň umožnila pochopiť ich ako jeden organický celok. Jazyk, umenie, mýtus, náboženstvo nie sú izolované, náhodné výtvy, ale sú spojené navzájom jediným putom. Lenže toto puto nie je *vinculum substantiale*, ako sa chápalo a opisovalo v scholastickom myslení; je to skôr *vinculum functionale*. Tým, čo musíme hľadať hlboko pod nespočetnými podobami a prejavmi jazyka, mýtu, umenia, náboženstva, a tým, čo sa na záver našej analýzy musíme pokúsiť vyvodiť z ich spoločného zdroja, je ich základná funkcia.

Je zrejmé, že pri plnení tejto úlohy nemôžeme zanedbať nijaký možný zdroj informácií. Musíme preskúmať všetok dostupný empirický materiál a využiť všetky metódy introspekcie, biologického pozorovania a historického výskumu. Tieto staršie metódy netreba vylúčiť, ale ich treba zamerať na nové myšlienkové ohnisko, a teda pozeráť sa na ne z nového zorného uhla. Pri opisovaní štruktúry jazyka, mýtu, náboženstva, umenia a vedy ustavične pociťujeme potrebu psychologickéj terminológie. Hovoríme o náboženskom „cítaní“, o umeleckej alebo mýtckej „obrazotvornosti“, o logickom alebo racionálnom myslení. A ani do jedného z týchto svetov nedokážeme preniknúť bez dôkladnej vedeckej psychologickéj metódy. Detská psychológia je pre nás vzácnym kľúčom k štúdiu všeobecného vývoja ľudskej reči. Ešte cennejšiu pomoc nám poskytuje, ako sa zdá, štúdium všeobecnej sociológie. Formu primitívneho mýtckého myslenia nepochopíme, ak nevezmeme do úvahy formy primitívnej spoločnosti. A využitie historickej metódy je ešte naliehavejšou požiadavkou. Otázku, čím vlastne „je“ jazyk, mýtus a umenie, nikdy nezodpovieme, ak neprenikneme do ich historického vývoja.

Ale aj keby sa nám podarilo nájsť odpoveď na všetky tieto psychologické, sociologické a historické otázky, ostali by sme stále iba v predsieni vlastného „ľudského“ sveta, neprekročili by sme jeho prah. Všetky ľudské diela vznikajú za zvláštnych dejinných a spoločenských podmienok. No nikdy by sme ich nepochopili, ak by sme neboli schopní pochopiť aj všeobecné štruktúrne princípy, na ktorých sa tieto diela zakladajú. Pri skúmaní jazyka, umenia a mýtu dávame prednosť problému významu pred problémom historického vývinu. A tu môžeme takisto zistiť postupnú a plynulú zmenu, ktorou prechádzajú metodologické pojmy a ideály empirickej vedy. V jazykovede sa napríklad dlho ako dogma prijímal názor, že dejiny jazyka pokrývajú celú oblasť jazykovedných skúmaní. Táto dogma poznačila celý vývin jazykovedy v priebehu devätnásteho storočia. Dnes sa naopak ukazuje, že táto jednostrannosť sa definitívne prekonala.

Potreba vlastných metód deskriptívnej analýzy sa všeobecne uznáva.⁷ Nemôžeme dúfať, že sa nám hlbku niektorej zvláštnej sféry ľudskej kultúry podarí zmerať bez toho, aby sme ju najprv nepodrobili deskriptívnej analýze. Tento štruktúrny pohľad na kultúru musí predchádzať historickému hľadisku. História by sa stratila v bezhraničnej mase vzájomne nesúvisiacich faktov, ak by nemala k dispozícii vše-

7 Obširnejší rozbor problému pozri VIII. kap. tejto knihy.

obecnú štrukturálnu schému, pomocou ktorej by tieto fakty mohla klasifikovať, usporiadať a organizovať. Napríklad v oblasti dejín umenia takú schému rozpracoval Heinrich Wölfflin. Historik umenia, tvrdí Wölfflin, by nedokázal charakterizovať umenie rôznych dôb alebo rôznych umelcov, ak by nemal k dispozícii niektoré základné kategórie pre jeho opis. Tieto kategórie nachádza na základe štúdia a analýzy rôznych spôsobov a možností umeleckého prejavu. Tieto možnosti však nie sú neobmedzené, v skutočnosti ich možno zredukovať na celkom malý počet. Práve z tohto stanoviska zdôraznil Wölfflin to, čo je klasické, a to, čo je barokové. Termíny „klasické“ a „barokové“ tu nepoužil ako názvy pre určité fázy historického vývoja. Mali sa nimi označovať určité všeobecné štrukturálne vzory, ktoré sa neobmedzujú iba na niektoré zvláštne obdobie. Na konci svojej knihy Princípy dejín umenia Wölfflin hovorí:

„Predmetom nášho rozboru nebolo umenie šestnásteho a sedemnásteho storočia, ale výlučne schéma a vizuálne a kreatívne možnosti v ktorých sa nachádzalo umenie oboch týchto storočí. Pri ilustrovaní sme mohli postupovať iba tak, že sme zakaždým poukázali na to-ktoré umelecké dielo, pričom všetkým tým, čo sme povedali o Raffaelovi a Tizianovi, o Rembrandtovi a Velázquezovi, sme chceli iba objasniť všeobecný priebeh vecí. ... Všetko plynie a je veľmi ťažké čosi vysvetlovať človeku, ktorý dejiny pokladá za večné plynutie. Záchranu pre naše myslenie nájdeme vtedy, keď nekonečný počet udalostí budeme klasifikovať z hľadiska niekoľkých výsledkov.“⁸

Ak „duchovná záchrana“ jazykovedca alebo historika umenia závisí od základných štrukturálnych kategórií, tým väčšími sú tieto kategórie nevyhnutné z hľadiska filozofickej deskripcie ľudskej civilizácie. Filozofia nemôže uspokojiť s analýzou jednotlivých foriem ľudskej kultúry, ale snaží sa nájsť univerzálnu syntetickú perspektívu, ktorá by zahrnula všetky individuálne formy. Nie je však takýto široký pohľad nespĺniteľnou úlohou, čírou chimerickou predstavou? Nikde v ľudskej skúsenosti nenachádzame harmonicky zladené rozmanité činnosti, predstavujúce svet kultúry. Naopak, všade nachádzame neustály boj rôznych súperiacich síl. Vedecké myslenie sa stavia proti mýtickému mysleniu a potláča ho. Náboženstvo na vrchole svojho teoretického a etického vývinu je nútené brániť čistotu svojho vlastného ideálu pred výstrelkami mýtu alebo umenia. Jednota a harmónia ľudskej kultúry predstavuje sotva čosi viac ako *pium desiderium* – zbožné pranie – ktoré reálny beh vecí neustále klame.

Tu však musíme ostro rozlíšiť medzi materiálnym a formálnym stanoviskom. Je nepochybné, že ľudská kultúra sa delí na rôzne činnosti, zamerané rôznymi smermi a sledujúce rôzne ciele. Ak sa uspokojíte s úvahami o výsledkoch týchto aktivít – s výtvarmi mýtu, s náboženskými obradmi alebo vierami, s umeleckými dielami, s vedeckými teóriami – ukáže sa ako nemožné previesť ich na spoločného menovateľa. Filozofická syntéza však znamená čosi iné. Nehľadáme tu jednotu výsledkov, ale jednotu činnosti; nie jednotu výtvorov, ale jednotu *tvorivého procesu*. Ak vôbec termín „humanita“ niečo znamená, tak to, že napriek odlišnostiam a protirečeniam jestvujúcim medzi jej rôznymi formami pôsobia tieto formy v smere jediného spoločného cieľa. V konečnom dôsledku treba nájsť typickú črtu, všeobecný znak, v ktorom sa všetky zhodujú a s ohľadom na ktorý jestvuje medzi nimi harmónia. Ak dokážeme takúto charakteristickú črtu stanoviť, určite sa nám aj podarí spojiť všetky tieto lúče

8 Heinrich Wölfflin: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*. Citované podľa angl. prekl. *Principles of Art History*. London 1932, s. 226.

a zamerať ich na spoločné myšlienkové ohnisko. Ako sme už uviedli, v niektorých vedeckých disciplínach – v jazykovede, v porovnávacom skúmaní mýtu a náboženstva, v dejinách umenia – sa už také organizovanie faktov ľudskej kultúry uskutočňuje. Všetky tieto vedy sa usilujú nájsť určité princípy, určité „kategórie“, ktoré by im umožnili systematizovať javy náboženské, umelecké i jazykové. Filozofia by ostala bez východiska, keby túto predbežnú syntézu neuskutočnili vedy samy. Na druhej strane filozofia nemôže ustrnúť na tomto mieste. Musí sa snažiť o ešte väčšie zhusťenie a koncentráciu. V nekonečnej mnohosti a rozmanitosti mýtických obrazov, náboženských dogiem, jazykových foriem, umeleckých diel, filozofických koncepcií odhaľuje jednotu všeobecnej funkcie, pomocou ktorej všetky tieto výtvyry súvisia. Na mýtus, náboženstvo, umenie, jazyk, ba aj vedu sa pozerá ako na rôzne variácie na tú istú tému – a úlohou filozofie je túto tému vypracovať a spraviť zrozumiteľnou.