

Cuprins

Notă introductivă	7
Filosofia formelor simbolice:	
Introducere	9
Formă și tehnică	71
Notele autorului	128
Spațiu mitic, spațiu estetic și	
spațiu teoretic	131
<i>Discuții</i>	152
Notele editorului	159
Newton și Leibniz	161
Anexe	197
1. Tabel cronologic. Viața și opera	197
2. Scrieri principale. Proiectul editorial	201
3. Lista traducerilor în limba română	207
4. Bibliografie (selecție)	207
Postfață: Cassirer: Limbaj, cunoaștere	
și cultură în „Filosofia formelor	
simbolice”	219

FILOSOFIA FORMELOR SIMBOLICE:

Introducere*

I

Punctul de plecare al speculației filosofice este marcat prin conceptul de ființă. În momentul în care acesta se constituie ca atare, întrucât în fața multitudinii existentelor și a varietății existentului (des Seienden) se trezește conștiința despre unitatea ființei, atunci apare și orientarea specific filosofică a reflecției despre lume. Această reflecție rămâne încă multă vreme angajată în sfera existentului, pe care ea tinde însă să-l părăsească și să îl depășească. Urmează să fie explicate începutul și originea, „fundamentul” ultim al oricărei ființe: dar, pe cât de limpede se pune această întrebare, pe atât de puțin răspunsul găsit pentru ea satisface prezentarea cea mai generală a problemei în determinarea ei particulară concretă. Ceea ce este desemnat drept esența, substanța lumii nu o depășește pe aceasta în mod principial, ci este doar un extras din însăși această lume. Este ales un existent izolat, deosebit și delimitat pentru ca din el să derive toate celelalte în mod genetic și să se

* Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: Die Sprache, 4. Aufl., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1964, pp. 3-52: *Einführung und Problemstellung*.

„explice”. Această explicație se menține totuși, în forma ei generală, chiar dacă, în cadrul aceluiași limite metodice, se prezintă ca schimbătoare. La început, aceasta este o existență concretă singulară, chiar senzorială, o „materie originară” concretă, care este prezentată drept ultim fundament pentru totalitatea fenomenelor; atunci explicația se orientează însă către ideal și, în locul acestei materii, se impune un „principiu” pur abstract al deducției și fundamentării. Dar și acesta, examinat mai îndeaproape, se află încă între „elementul fizic” și cel „spiritual”. Oricât de mult poartă această culoare a idealului, acesta („principiul”) este foarte strâns legat de cealaltă latură a lumii existentului. În acest sens, numărul lui Pitagora, atomul lui Democrit rămân, oricât de mare este distanța care îi desparte pe amândoi de materia de bază a Ionienilor, un hibrid metodic, în sine încă neaflându-și propria natură, încă nedecis în ce privește adevărata sa patrie spirituală. Această nesiguranță internă este depășită definitiv abia în teoria Ideilor a lui Platon.

Marea realizare sistematică și istorică a acestei doctrine constă în faptul că în ea apare mai întâi în formă explicită principala premisă spirituală a tuturor noțiunilor filosofice și a tuturor explicațiilor filosofice. Ceea ce Platon căuta sub denumirea de „Idee”, acesta era activ ca principiu imanent încă în încercările inițiale de explicare la eleați, la pitagoricieni, la Democrit; însă abia la el acest principiu devine conștient de ceea ce este și ce înseamnă. Platon însuși a înțeles contribuția lui filosofică în acest sens. În operele sale de maturitate, în care ridică spre cea mai înaltă treaptă a clarității premisele logice ale doctrinei sale, Platon prezenta aceasta drept diferența hotărâtoare, care desparte speculația sa de cea a presocraticilor: căci la el ființa, care la ceilalți era luată ca un *punct de plecare* fix în forma unui existent determinat, a fost recunoscută pentru prima oară ca

problemă. El nu se interesează doar de clarificarea, *structura* și compoziția ființei, ci de *conceptul* acestora și de semnificația acestui concept. În fața acestei întrebări severe și a acestei cerințe riguroase pălesc toate celelalte încercări de elucidare inițiale, devenind simple povestiri, mituri despre ființă¹. Deasupra acestei explicații mitico-cosmologice urmează să se ridice acum explicația dialectică propriu-zisă, care nu mai rămâne fixată de simpla ei stare, ci face să fie evident *sensul* ei abstract, configurația sa sistematic-teleologică. Abia cu aceasta, și gândirea, care în filosofia greacă de la Parmenide trecea drept o noțiune echivalentă pentru ființă, își dobândește noua și mai profundă ei însemnătate. Abia acolo unde noțiunea de ființă conține sensul riguros determinat al problemei, gândirea capătă sens determinant și valoare de *principiu*. Acum ea nu mai stă numai alături de ființă, nu este o simplă reflectare „asupra” acesteia, ci propria sa formă intimă este aceea care, la rândul ei, determină forma interioară a ființei.

În dezvoltarea istorică a idealismului reapare, pe diferite trepte, aceeași trăsătură principală tipică. Acolo unde se acceptă concepția realistă despre lume, unde e vorba de o calitate ultimă a lucrurilor ca fiind baza pentru orice cunoaștere, idealismul transformă însăși această calitate într-o problemă a gândirii. Această evoluție se recunoaște nu numai în istoria filosofiei, ci și în științele particulare. Nici în acest caz drumul nu merge numai de la „fapte” la „legi”, iar de la acestea din nou înapoi la „axiome” și „principii”, ci tocmai aceste axiome și principii care, pe o anumită treaptă a cunoașterii, constituie ultima și completa expresie a rezolvării, trebuie, pe o altă treaptă, să redevină problemă. Prin urmare, ceea ce știința numește „ființă” și „obiect” al ei nu mai apare ca o stare de fapt pur și simplu, de nedezmembrat,

¹ Vezi îndeosebi: *Sofistul*, 243 Cff.

ci orice nou mod și oricare nouă orientare a reflecției constituie un nou moment. Rigida noțiune de ființă începe astfel să se integreze într-o mișcare generală, și unitatea ființei în genere poate numai ca țel, nu ca început al acestei mișcări, să fie gândită. În măsura în care această concepție se desfășoară și se impune în știința însăși, se clatină în ea terenul naivei *teorii a reflecției*. Noțiunile fundamentale ale fiecărei științe, mijloacele cu care științele își formulează întrebările și soluțiile, nu mai apar ca *reproduceri* pasive ale unei ființe (Sein) date, ci ca simboluri intelectuale create de-sine-stătător. Cunoașterea matematică-fizică a fost aceea care a devenit conștientă cel mai devreme și cel mai riguros de acest caracter de simbol al mijloacelor ei de bază². Heinrich Hertz, în observațiile preliminare cu care își face introducerea la lucrarea sa „Principii ale mecanicii” a dat noului ideal de cunoaștere, spre care se îndreaptă această întregă evoluție, expresia lui cea mai pregnantă. El consideră aceasta drept sarcina cea mai apropiată și mai importantă a cunoașterii naturii, deoarece ea ne permite să prevedem experiențe: însă procedul folosit de ea pentru a obține elemente viitoare din cele trecute constă în faptul că, din obiectele exterioare, noi ne creăm „ficțiuni interioare sau simboluri” de o asemenea natură încât consecințele necesare în mod logic ale imaginilor sunt întotdeauna din nou imagini ale imaginilor ce aparțin în mod natural obiectelor imaginate. „Odată ce am reușit ca din experiența acumulată până atunci să obținem imagini despre calitatea cerută, putem în scurt timp să tragem concluziile din ele și din modelele care

² Amănunte în legătură cu această problemă vezi în lucrarea noastră: *Zur Einsteinischen Relativitätstheorie* („Cu privire la teoria relativității lui Einstein”), Berlin, 1921; vezi mai ales primul capitol despre: „Noțiuni despre măsură și noțiuni despre obiecte”.

urmau să apară în lumea exterioară după mai mult timp sau datorită propriei noastre intervenții... Imaginile despre care vorbim sunt reprezentările noastre despre lucruri; cu acestea din urmă ele prezintă o concordanță esențială, care se află în îndeplinirea cerinței menționate, dar care, pentru scopul ei, nu trebuie să aibă în continuare vreo concordanță cu lucrurile. De fapt, nici nu știm și nici nu avem vreun mijloc să aflăm dacă reprezentările noastre despre lucruri concordă cu acestea în altceva decât tocmai într-o relație fundamentală”³.

Astfel, teoria naturalist-științifică a cunoașterii, pe care se bazează însuși Heinrich Hertz, teoria „semnului”, așa cum a fost dezvoltată pornind de la Helmholtz, continuă să întrebuițeze *limbajul* teoriei reflectării; însă noțiunea „imagine” a suferit acum în sine o modificare internă. Căci în locul unei oarecare *asemănări* de conținut cerute între imagine și fapt a apărut acum o expresie logică cu mult mai complexă a raportului, o *condiție* intelectuală generală, care satisface noțiunile de bază ale cunoașterii fizice. Valoarea ei nu constă în reflectarea unei existențe (Dasein) date, ci în ceea ce prestează ea ca mijloc de cunoaștere, în unitatea fenomenelor pe care o produce ea însăși din sine. Corelația obiectelor și felul dependenței lor reciproce trebuie cuprinse în sistemul noțiunilor de fizică, – dar această privire de ansamblu este posibilă numai în măsura în care aceste noțiuni aparțin încă de la început unei anumite direcții de observare unitară a cunoașterii. Obiectul nu se prezintă sub forma unui în sine pur, independent de categoriile esențiale ale cunoașterii naturii, ci numai în aceste categorii, care constituie propria sa formă. În acest sens, pentru Hertz noțiunile de bază ale mecanicii, în special noțiunile de masă și

³ Heinrich Hertz, *Die Prinzipien der Mechanik* („Principiile mecanicii”), Leipzig, 1894, p. 1 ff.

forță, devin „fictiuni” (Scheinbildern) care, în funcție de cum sunt create de logica cunoașterii naturii, sunt subordonate și cerințelor generale ale acestei logici, printre care cerința apriorică de claritate, lipsa de contradicție și de echivoc a descrierii, ocupă primul loc.

Cu această viziune critică, știința pierde, desigur, orice speranță și renunță la pretenția unei „nemijlocite” conceperii și redării a celor reale. Ea înțelege că toată obiectivarea, pe care dorește să o realizeze ca atare, este în adevăr mijlocire și trebuie să rămână mijlocire. În această concepție e cuprinsă acum și o altă consecință idealistă rodnică. Dacă definiția, determinarea obiectului cunoașterii are loc întotdeauna prin intermediul unei structuri conceptuale specifice, logice, atunci nu se poate evita concluzia că unei diversități a acestor medieri trebuie să îi corespundă și o înlănțuire diferită a obiectelor, un sens deosebit al corelațiilor „obiectuale”. Nici măcar în perimetrul „naturii”, obiectul fizic nu corespunde pur și simplu cu cel chimic, iar cel chimic nu corespunde cu cel biologic; aceasta deoarece cunoștințele de fizică, chimie și biologie cuprind fiecare în parte în sine un anumit punct de vedere al *interogării* (Fragestellung), iar fenomenele se supun unei explicații și interpretări specifice tocmai în conformitate cu acest punct de vedere. Aproape că există impresia că prin acest rezultat al evoluției ideatice idealiste este definitiv compromisă perspectiva de la care s-a pornit. Sfârșitul acestei evoluții pare să-i nege începutul – deoarece acum este din nou amenințată de simpla multitudine a existentelor însăși unitatea constituită a ființei. Ființa unică, pe care *gândirea* însăși se sprijină și de care, pare-se, nu te poți dispensa fără să-i distrugi propria formă, pare a se retrage tot mai mult din domeniul *cunoașterii*. Se ajunge la un simplu X, care, cu cât își afirmă mai serios unitatea metafizică drept „lucru în sine”, cu atât se îndepărtează de toate

posibilitățile cunoașterii și, în cele din urmă, pătrunde complet în domeniul necunoașterii. Acestui Absolut metafizic rigid i se opune însă imperiul fenomenelor, domeniul propriu-zis al științei și cunoștințelor, în pluralitatea sa inalienabilă, în relativitatea și caracterul său condiționat. Mai riguros examinată însă, tocmai în această simplă, ireductibilă multitudine a metodelor științifice și a obiectelor științei nu este respinsă, ca fiind nulă, cerința de bază a unității, ci, mai mult, este prezentată într-o formă nouă. Unitatea științei nu mai poate acum, desigur, să fie garantată și pusă în siguranță astfel încât, în toate formele sale, să se refere la un „simplu” obiect comun care, față de aceste forme se comportă ca prototipul (Urbild) transcendental față de reflectările empirice; în loc de aceasta însă, rezultă acum cealaltă cerință de a înțelege într-un *sistem* diferitele orientări metodice ale științei, cu tot caracterul lor particular și cu toată autonomia lor, sistem ale cărui verigi izolate, chiar în varietatea lor necesară, se condiționează și se reclamă reciproc. Postulatul unei asemenea unități pur funcționale trece de acum în locul postulatului unității substratului și unității originii, de care a fost dominată în mod esențial noțiunea antică de ființă. De aici rezultă noua sarcină pusă în seama criticii filosofice a cunoașterii. Ea trebuie să urmărească în întregime și să analizeze în întregime drumul pe care îl fac științele particulare fiecare în parte. Ea trebuie să pună întrebarea dacă simbolurile intelectuale, prin care disciplinele speciale privesc și descriu realitatea, sunt de gândit laolaltă sau dacă ele, ca manifestări diferite, lasă să se întrevadă una și aceeași funcție spirituală principală. Iar dacă această ultimă premisă ar urma să se realizeze, apare în continuare sarcina de a prezenta condițiile generale ale acestei funcții și de a elucida principiul care le domină. În loc de a întreba, cu metafizica dogmatică, de unitatea absolută a substanței în care trebuie să se reîntoarcă

orice existență concretă (Dasein), este acum de căutat o regulă care să domine multitudinea și varietatea concretă a funcțiilor cunoașterii și pe care ea, fără să le suprimă și să le distrugă, să le adune într-o acțiune spirituală închisă în sine.

Dar, în acest punct, orizontul se lărgiște mult de îndată ce se consideră că însăși *cunoașterea*, oricât, după conceptul ei, ar fi de universală și cuprinzătoare, reprezintă, în ansamblu cuprinderi spirituale și în interpretarea ființei, totdeauna numai o singură formă de modelare. Ea este o configurare a multitudinii orientată de un principiu specific, dar totodată clar în sine și riguros delimitat. În cele din urmă, întreaga cunoaștere tinde, oricât de diferite pot fi căile și direcțiile sale, să supună varietatea de fenomene unității „principiului de bază”. Particularul nu trebuie să rămână ceva izolat, ci trebuie să se încadreze într-o corelație în care apare ca membru al unui „ansamblu” fie logic, fie teleologic sau cauzal. Ca țel esențial: cunoașterea rămâne în mod hotărâtor orientată în direcția integrării particularului într-o formă a legii și ordinii universale. Dar, alături de această formă de sinteză intelectuală, care se prezintă și este activă în sistemul conceptelor științifice, se află, în întreaga viață spirituală, alte moduri de configurare. Și acestea se pot defini ca anumite moduri de „obiectivare”, în alți termeni, ca mijloace de a ridica ceva individual la ceva universal-valabil; însă ele își ating acest țel al generalității pe o cu totul altă cale decât cea a conceptelor și a legilor logice. Fiecare funcție spirituală veritabilă are o anumită trăsătură comună cu cunoașterea, astfel încât, în ea sălășluiește și o forță originar-formativă, nu numai una imitativă. Ea exprimă ceva existent dar nu în mod pasiv, ci cuprinde în sine o energie a spiritului de sine stătătoare, prin care simpla existență concretă a fenomenului capătă o „semnificație”, un conținut ideal specific. Acest lucru este valabil pentru artă și în aceeași măsură

pentru cunoaștere, pentru mit și religie. Acestea toate trăiesc în lumi formative specifice, în care nu se reflectă pur și simplu un dat empiric, ci se produce și altceva, după un principiu de sine stătător. Și astfel, fiecare dintre ele creează configurații simbolice proprii, care, chiar dacă nu se aseamănă cu simbolurile intelectuale, sunt totuși asemănătoare între ele datorită originii lor spirituale. Niciuna dintre aceste configurații nu trece, pur și simplu, în alta și nu este reductibilă la alta, ci fiecare dintre ele semnifică o anumită modalitate de interpretare spirituală și constituie în ea însăși și prin ea totodată o latură proprie a „realului”. Ele nu sunt astfel moduri diferite, în care să se releve spiritului un real în sine, ci sunt căi pe care le urmează spiritul în obiectivarea sa, adică în autorevelarea sa. Dacă concepem arta și limba, mitul și cunoașterea în acest sens, din ele rezultă numaidecât o problemă comună, care deschide un nou drum spre o filosofie generală a științelor spiritului.

„Revoluția modului de gândire”, pe care o realizează Kant în cadrul filosofiei teoretice, se bazează pe ideea că raportul, acceptat în general până acum, dintre cunoaștere și obiectul ei, ar necesita o transformare radicală. În loc să se înceapă de la obiect ca de la ceva cunoscut și dat, ar trebui în mod hotărâtor să se pornească de la principiul cunoașterii, ca fiind singurul cu adevărat accesibil și sigur de la început; în loc să se determine calitățile cele mai generale ale *ființei* în sensul metafizicii ontologice, acest principiu ar trebui să se determine și să se stabilească, în toate variatele sale ramificații, printr-o analiză a înțelegerii formei de bază a *judecății*, ca o condiție *pusă* în orice obiectivitate. După Kant, abia această analiză cuprinde condițiile pe care se bazează orice *cunoaștere* a ființei și însuși conceptul pur al acesteia. Însă obiectul pe care îl pune în fața noastră în acest fel analitica transcendențială drept corelat al unității