

TRADUCERI

ERNST CASSIRER

FORMĂ ȘI TEHNICĂ*

II. Într-o conferință intitulată „Poezie și tehnică”, Max Eyth, gânditor care aparține avangardei susținătorilor celor mai zeloși și mai elocvenți ai autonomiei *spirituale* a tehnicii, clarifică și argumentează, pornind de la înrudirea cunoscută dintre funcția tehnicii și funcția *limbii*, că: „Ceea ce deosebește omul în esența lui, întrucât se manifestă exterior în fenomen, de animal ține de existența a două lucruri: cuvântul și unealta. Capacitatea de a crea cuvinte și unelte... l-a făcut din animal pe om. Cum au apărut aceste facultăți în lume, aceasta va rămâne desigur o eternă enigmă, pe care nu o poate elucida nicio teorie a evoluției, căci aceste capacități sunt în mod originar spirituale și provin dintr-o sursă din care până acum niciun animal nu s-a adăpat. Ambele facultăți au fost indispensabile pentru menținerea omului ca gen, în raport cu o lume ostilă în care el, dezavantajat fizic, mai slab și mai puțin rezistent decât cele mai multe dintre animale, ar fi trebuit într-un timp scurt să dispară. Ceea ce l-a salvat a fost: în domeniul cunoașterii, limba; în domeniul puterii de a face (*Können*), unealta. Pe știință și știința de a face, pe cuvânt și unealtă se bazează puterea care a făcut din omul singur și neajutorat stăpânul a tot ceea ce trăiește pe pământ... În timpurile primitive, până departe la un anumit stadiu al începuturilor culturii, unealta a jucat fără îndoială rolul esențial în formarea ființei umane... Mai târziu intervine o schimbare importantă în raportul dintre cuvânt și unealtă. Din faptul că omul putea să se exprime în cuvinte, limbajul a dobândit o importanță primordială; s-ar putea spune chiar una abuzivă. Unealta mută a fost din ce în ce mai mult trecută în plan secund în sensibilitatea omenirii. Cunoașterea (*Wissen*) domina, puterea de a face era în serviciul ei; această relație a luat proporții din ce în ce mai mari și este în genere recunoscută și în zilele noastre. Astăzi ne aflăm în mijlocul unei lupte vehemente care, chiar dacă nu poate să reconfigureze această relație, năzuiește să o aducă măcar la fundamentele ei veritabile. De la epoca triumfului său crescând, limbajul a pretins a fi singura unealtă a spiritului. Și aceasta se crede în genere încă și astăzi. Se uită faptul că spiritul uneltei e sub unealta spiritului. Dar ambele, *cuvântul și unealta*, sunt un

* E. Cassirer, *Form und Technik*, in *Kunst und Technik* (hrsg. von Leo Kestenberg, Berlin, Wegweiser Verlag, 1930, p. 15–61), in: E. Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933* (hrsg. von E.W. Orth und J. Michael Krois), F. Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 49–67. (Traducerea paginilor 39–49 a apărut, ca partea I, în: „Revista de filosofie”, tom LXII, nr. 1 (ianuarie–februarie), 2015, p. 133–140.

produs al aceleiași forțe spirituale originare, care a făcut din animal omul, *homo*, ființa umană, *homo sapiens*, cum îl numesc savanții, uitând prin aceasta să se refere la cunoașterea sa și la puterea de a acționa, care a făcut posibilă întreaga această știință”¹.

Relev aceste cuvinte asupra tehnicii ale unui tehnician care e în același timp și un gânditor, întrucât în paralelismul dezvoltat aici între limbaj și unealtă se ascunde o autentică problemă filosofică. Când se iau împreună limbajul și unealta, pentru a căuta a le înțelege, pornind de la un principiu spiritual *unic*, atunci nu-i vorba numai de un simplu joc al spiritului, de o simplă analogie exterioară. Deja în primele „filosofii ale limbajului”, în cercul gândirii noastre europene, ideea unei astfel de înrudiri de esență nu era necunoscută. Cuvântul și limba nu erau în primul rând concepute ca simple mijloace de prezentare a realității exterioare, ca instrumente de *descriere*, ci în ele era văzut un mijloc de *luare în stăpânire* a acestei realități. Limba era pentru acei gânditori armă și unealtă de care se servește omul pentru a se afirma în lupta sa cu natura și în lupta cu semenii săi în competițiile sociale și politice². „Logos”-ul însuși, ca expresie a naturii spirituale proprii a omului, se relevă astfel aici într-o semnificație nu numai „teoretică”, ci și într-una „instrumentală”. Și în aceasta este implicată în același timp teza opusă, anume că și în fiecare unealtă simplă concretă, în fiecare uz al unui lucru material în serviciul voinței umane dormitează forța Logos-ului. Astfel se precizează în această dublă direcție determinarea esenței omului, definiția sa. Omul este o ființă „rațională”, în sensul că „rațiunea” este înrădăcinată în limbă și este indisolubil legată de ea – că *ratio* și *oratio*, gândire și vorbire, sunt concepte corelative. Dar, în același timp, și într-o manieră nu mai puțin originară, omul apare ca o esență tehnică, una creatoare de unealtă, „*a tool-making animal*”, așa cum l-a caracterizat Benjamin Franklin (în: *Notele autorului*, p. 90: Justificarea pentru această expresie a lui Franklin se află la James Boswell: *The Life of Samuel Johnson*, 1791. O convorbire din 7.4.1778, Ausgabe: Oxford 1970, p. 911).

În aceste două aspecte ale ființei sale se află forța grație căreia el se impune față de realitatea exterioară și fără care el nu poate să-și făurească o „*image*” spirituală a acestei realități. Întreaga dominare spirituală a realității trece prin acest dublu proces de „*aprehensiune*”: „*sesizarea*” realității prin *gândirea* teoretico-lingvistică și înțelegerea ei prin intermediul acțiunii, prin dubla punere în formă, ideală și tehnică. Și în ambele cazuri, pentru a putea accede la sensul veritabil al acestei puneri în formă, este de evitat o neînțelegere. „Forma” lumii nu este pur și simplu receptată și integrată de om nici în gândirea, nici în acțiunea sa, ci ea trebuie să fie „*constituită*” de el. Gândire și acțiune sunt astfel unite în mod originar, căci provin din această rădăcină comună a modului de structurare, și

¹ Max Eyth, *Poesie und Technik* (a.a.O., p. 12 ff); vezi conferința: *Zur Philosophie des Erfindens* (a.a.O., p. 230 ff).

² Asupra acestui caracter argonal al Logos-ului în teoria limbajului a *Sofisticii*, a se vedea expunerea lui Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen, 1925, p. 28 și urm.

numai plecând de la această origine, ele pot să se etaleze și să se ramifice. Wilhelm von Humboldt³ a pus în evidență acest raport fundamental în domeniul limbii: el a arătat cum actul de a vorbi nu semnifică niciodată o simplă receptare a obiectelor, o preluare în eu a formei obiectului dat, ci implică un veritabil act de creație cosmică, de ridicare a lumii, la formă. Reprezentarea după care diversele limbi nu descriu decât aceeași masă de obiecte și de concepte date independent de ele este considerată de Humboldt ca total nefastă pentru studiul limbii (în: *Notele editorului*, p. 90; Acest argument se află în *Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues*, nu în *Verschiedenheit...* Vidi: W. von Humboldt, Akad. Ausg. Bd. VI, nu VII, p. 119 și urm.). Ea acoperă ceea ce constituie ca atare sensul și valoarea acestor limbi: ea tulbură însă accesul privirii la ceea ce constituie participarea creatoare pe care o are limba în stabilitatea, în dobândirea și în asigurarea imaginii intuitive a lumii. Diversitatea limbilor nu este o diversitate de sunete și de semne, ci „o veritabilă diversitate de viziuni asupra lumii”. Ceea ce este spus aici despre întrebuițarea limbii valorează, bineînțeles, și pentru folosirea uneltei, oricât de elementară și de „primitivă” ar fi ea. Aici, factorul hotărâtor nu se mai află în bunurile materiale dobândite prin unealtă, nici în lărgirea cantitativă a influenței care supune succesiv fiecare dintre părțile realității exterioare voinței omului, nici în această voință care, părănd de la început limitată la cercul îngust al corpului uman, la mișcarea propriilor membre ale acestuia, străbate și îndepărtează treptat toate barierele spațiale și temporane. O astfel de victorie ar fi realmente sterilă, dacă ea ar oferi spiritului numai un material totdeauna nou, care să-i vină în întâmpinare. Rezultatul veritabil, mai important, constă și aici în dobândirea „forme”: în faptul că lărgirea sferei de acțiune schimbă în același timp *sensul* său calitativ și creează astfel posibilitatea unui nou aspect al lumii. Acționarea, în creșterea sa constantă și în lărgirea și intensificarea sa, ar trebui în cele din urmă să se releve ca lipsită de forță și de scop interior; aceasta dacă în același timp nu s-ar pregăti și nu s-ar produce continuu o transformare internă, o schimbare de sens ideală. În punerea în evidență a *acestei* schimbări de sens și constă în ceea ce filosofia poate să facă pentru tehnică, pentru înțelegerea ei și pentru legitimarea ei spirituală. Dar pentru aceasta ea trebuie să se întoarcă mult înapoi, trebuie să pătrundă până la primele începuturi, pentru a căuta secretul „forme” acolo unde pentru prima dată ea se relevă omului, începe să se dezvăluie în gândirea și în punerea în execuție, așadar să i se deoaieze mai degrabă decât să i se reveleze, să nu i se prezinte numai ca învăluită într-o penumbră enigmatică, în crepusculul viziunii magico-mitice a lumii.

Dacă se compară imaginea pe care o au despre lume popoarele civilizate cu aceea a populațiilor primitive, se arată de îndată opoziția profundă care există între cele două, poate în nicio altă privință așa de clar și de puternic ca în orientarea voinței umane de a domina natura și de a se folosi în mod progresiv de aceasta.

³ W. von Humboldt, *Werke* (Akademie-Ausgabe), Bd. VII, Teil I, p. 119 și urm.; mai îndeaproape în: *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. I, *Die Sprache*, Berlin, 1923.

Tipului voinței și realizării *tehnice* i se opune tipul voinței și realizării *magice*. S-a încercat, plecând de la această opoziție-originară, să se deducă ansamblul diferențelor care există între lumea civilizată și lumea primitivă. Omul primelor timpuri și omul etapelor ulterioare se deosebesc ca imaginea magiei și a tehnicii: unul poate fi descris ca *homo divinans*, altul ca *homo faber*. Întreaga dezvoltare a omenirii poate astfel să fie reprezentată ca o succesiune nenumărată de forme intermediare, grație cărora omul trece de la etapa inițială, cea de *homo divinans*, la cea de *homo faber*. Dacă acceptăm această deosebire – așa cum Danzel a stabilit-o și a dezvoltat-o în lucrarea *Cultura și Religia omului primitiv*⁴ –, atunci cu aceasta nu mai avem ca atare o soluție a problemei, ci numai o manieră de a o pune și a o formula. Dacă etnologia, în care își are originea această deosebire, se străduiește să o explice luând ca esențial faptul că în comportamentul omului „magic” se ajunge la preponderența determinărilor „subiective” asupra mobilurilor pur „obiective”, atunci aici nu mai este vorba decât de aparența unei explicații și a continuării ei. Imaginea lumii acelui „*homo divinans*” ar rezulta prin faptul că el proiectează în realitate propriile lui stări și vede în lumea exterioară ceea ce se petrece în el însuși. Procesele interioare, care se petrec numai în sufletul său, sunt transferate în exterior; instinctele și impulsurile voinței sunt interpretate ca forțe care survin direct în starea de fapt și pot să o orienteze și să o transforme. Dar, în mod logic considerată, această explicație nu este în ea însăși decât o *petitio principii*; ea confundă ceea ce este de explicat cu rațiunea explicației. Dacă reproșăm primitivului că „amestecă” obiectivul și subiectivul, că lasă să se șteargă granițele dintre cele două domenii, atunci ne situăm din punctul de vedere al concepției *noastre* teoretice, care se bazează pe principiul „temeiului”, pe categoria cauzalității ca o condiție de posibilitate a experienței și a obiectelor experienței. Căci tocmai aceste limite nu sunt de considerat „în sine”, ci trebuie mai întâi să fie puse și asigurate, să fie *deduse* numai prin travaliul spiritului. Și modul de fixare a acestor limite se realizează diferit, urmând atitudinea generală a spiritului și direcția în care el se mișcă. Fiecare trecere de la o atitudine și de la o direcție la o alta implică totdeauna o nouă „orientare”, un nou raport al „eului” cu „realitatea”. Relația între cele două nu este deci pusă de la început ca una unică și univocă; ea nu survine decât pe baza proceselor ideale multiple ale „clarificării” (*Auseinandersetzung*), așa cum ea se realizează în mit și în religie, în limbă și în artă, în știință și în diferitele forme fundamentale ale comportamentului „teoretic” în genere. Pentru om nu există de la început o reprezentare stabilă a subiectului și obiectului, după care el și-ar orienta apoi comportamentul; ci numai plecând de la întregul acestui comportament, de la globalitatea activităților corpului său și ale spiritului său, se constituie pentru el o cunoaștere a subiectului și obiectului, și în ochii lui se separă orizontul eului de cel

⁴ Danzel, *Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Stuttgart, 1924, p. 2 și urm., 45 și urm., 54 și urm.

al realității⁵. Între cele două nu există de la început un raport static fix, ci numai ceva ca o mișcare fluctuantă din care se cristalizează treptat forma sub care omul își sesizează propria ființă, ca și pe aceea a obiectelor.

Dacă aplicăm această înțelegere generală la problema de care ne ocupăm aici, constatăm că omul, în comportamentul lui magic, ca și în cel tehnic, nu are deja o formă determinată a lumii, ci că mai degrabă trebuie să o caute și să o găsească pe căi diferite. În ce mod o găsește, aceasta depinde aici de principiul dinamic căruia i se conformează ansamblul mișcărilor spiritului. Dacă se admite că în concepția magică a naturii principiul „cauzalității” valorează și pentru chestiunea „fundamentalor” ființei și a cauzelor fenomenului –, atunci separarea între magie și știință cade de la sine. Unul dintre cei mai buni cunoscători ai fenomenelor magice este acela care, în prezentarea sa despre aceste fenomene, a tras în mod expres această concluzie. În acest sens, Frazer caută, în lucrarea sa *The Magic Art*, să ne înfățișeze în toată întinderea lui domeniul, de fapt, relevat de arta magică; el leagă totodată de descrierea acestui domeniu o teorie precisă asupra sensului și originii magiei. Și aceasta nu este pentru el cu nimic mai altfel și cu nimic mai puțin important decât primul început al „metafizicii experimentale”. În magie, omul dobândește prima intuiție a unor ființe și a unui curs al fenomenelor obiective ordonate după reguli fixe. Cursul lucrurilor îi apare acum ca un *nexus* închis în sine, ca o legătură de „cauze” și „efecte”, în care nicio forță supranaturală venită de undeva nu poate interveni în mod arbitrar. Aici, după Frazer, lumea magiei se separă exact și clar de lumea religioasă. În intuiția religioasă, omul se supune unor forțe străine, cărora le încredințează întregul ființei sale. Aici însă nu este încă vorba de niciun curs natural și stabil, căci lumea nu are încă nicio configurație proprie și nicio putere proprie, ci este doar o jucărie în mâinile unor forțe superioare transcendente. Tocmai aceasta este însă concepția fundamentală împotriva căreia se revoltă viziunea magică a lumii. Ea concepe natura ca pe un fenomen strict *determinat* și caută să pătrundă în esența acestei determinări. Ea nu admite în fond niciun hazard, ci se ridică până la intuirea unei *uniformități* riguroase a fenomenelor. Și abia cu aceasta, în opoziție cu religia, atinge și ea treapta cunoașterii științifice a lumii. Magia se distinge cert de știință în rezultat chiar, dar nu în principiu sau în problema sa. Căci postulatul fundamental: „aceleași cauze, aceleași efecte” domină și aici și îi conferă amprenta pe care în mod obișnuit ea o arată. Faptul că ea nu poate să *aplice* în același sens ca știința teoretică a naturii acest postulat, nu se bazează, după Frazer, pe un fundament logic, ci pur și simplu pe unul factual. Ea este „primitivă” nu după *forma* gândirii, ci după dimensiunea și certitudinea conținutului ei cognitiv. Domeniul observației este prea îngust, iar felul acestei observații este prea fluctuat și nesigur pentru ca să poată să parvină la stabilirea de legi empirice efective: dar conștiința legității ca atare este trează în ea și se va menține nestrămutată. În fine,

⁵ Pentru o fundamentare mai îndeaproape a se vedea: *Introducere la Filosofia formelor simbolice*, vol. I, p. 6 și urm.

în cele două forme fundamentale ale magiei, Frazer nu vede altceva decât aplicații și modificări ale principiului „științific” al cauzalității, pe care el îl concepe, deși îl explică aici conform concepțiilor empirismului englez. Magia „simpatetică” și magia „homeopatică sau imitativă” se bazează ambele pe legile fundamentale ale asociației ideilor, care guvernează și orice gândire cauzală: într-unul dintre cazuri acționează legea „asociației prin asemănare”, în cealaltă legea „asociației prin contiguitate”, ele constituind forul conducător al comportamentului teoretic și practic⁶.

Neajunsul acestei teorii a lui *Frazer*, la care au aderat un mare număr de cercetători etnologi, poate fi caracterizat *printr-un singur* cuvânt: atribuie comportamentului *magic* o semnificație și revendică pentru el o performanță care este rezervată numai comportamentului tehnic. Totuși, prin aceasta magia se poate distinge de religie prin faptul că în ea omul iese dintr-un raport pasiv față de natură – că nu mai percepe lumea ca pe un simplu dar al puterii divine supreme, ci și-o apropie și vrea să-i imprime o formă determinată. Dar *modul* acestei apropieri este totalmente diferit de acela care se realizează în acțiunea tehnică și în gândirea naturalist-științifică. Omul magic, „*homo divinans*”, crede, într-un anumit sens, în atotputernicia „eului»: dar această atotputernicie nu i se prezintă decât în forța *dorinței*. În cele din urmă, realitatea nu se poate sustrage unei dorințe în maxima ei intensitate și potențare; ea i se pliază și i se supune. Succesul unei anumite acțiuni depinde de măsura în care scopul acesteia se proiectează, în maniera cea mai precisă în reprezentare, în care imaginea acestui scop este elaborată și stabilită cu cea mai mare intensitate. Toate acțiunile „reale”, pentru a reuși o astfel de pregătire și anticipare magică, necesită o expediție războinică – sau de pradă, căci o expediție de pescuit sau de vânătoare nu poate avea succes decât dacă fiecare dintre fazele lor, luate laolaltă, este anticipată magic, „exersată” în mod anticipat⁷. Deja în viziunea magică a lumii, omul se desprinde astfel de prezența nemediată a lucrurilor și își construiește propriul imperiu, grație căruia el anticipează în viitor. Dar, dacă prin aceasta se eliberează într-un anumit sens de puterea percepției imediate, el nu o face decât punând în locul ei nemediatul dorinței. În aceasta el crede că poate să cuprindă în mod direct realitatea și să o stăpânească. Totalitatea practicilor magice nu este, într-o anumită măsură, decât expunerea, desfășurarea progresivă a dorinței, imaginea prin care spiritul poartă în el scopul ce urmează să fie atins. Simplu, continua *repetare* a acestuia trece drept calea care trebuie să-l conducă pe om în mod sigur la acest scop. În felul acesta iau naștere cele două forme originare ale magiei: cea a cuvântului și cea a imaginii. Căci *cuvântul* și *imaginea* sunt cele două mijloace grație cărora omul tratează un nonprezent asemenea unui prezent, în care el situează ceva dorit sau de dorit, pentru a se bucura de el și a și-l apropia în acest act de „anticipare”. Ceea ce este spațial

⁶ Vidi: J.G. Frazer, *The Golden Bough*, partea I: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London, 1911, vol. I, cap. 3, 4.

⁷ Material etnologic bogat pentru această intuiție fundamentală se află la Levy-Brühl, *Das Denken der Naturvölker*, deutsche Ausg. Wien, 1921.

îndepărtat și temporal departe este „evocat” în cuvânt sau „pre-figurat”, sau „pre-văzut”. Aici este deja căutat *regnum hominis*, dar aceasta îi scapă de îndată omului și se reduce la un simplu idol. Neîndoielnic, magia nu este numai o modalitate de *sesizare* a lumii, ci în ea se află deja un veritabil sâmbure de configurare a lumii (*Weltgestaltung*). Dar mediul în care se mișcă ea nu-i îngăduie acestui sâmbure să se dezvolte. Căci realitatea experimentabilă încă nu este aici văzută în *ordinea* și regulile ei, ci se învâluie din ce în ce mai profund într-un simplu spațiu de dorințe, care îi acoperă forma proprie. Chiar și *această* prestație a „subiectivității” nu este de considerat ca atare decât exclusiv negativ: ea este deja un prim pas, decisiv într-un anumit sens, când omul, în loc de a se afunda și a se supune pur și simplu impresiei pe care el o are despre lucruri, simplului lor „dat”, face să se creieze o lume, pornind de la sine – dacă el nu mai este liniștit prin simpla ființare (a lucrurilor), ci revendică o ființă – ca atare (*ein So-Sein*) și o ființă-altfel (*ein Anders-Sein*). Dar acestei prime orientări active, în care lumii ființei îi stă împotrivă lumea acțiunii, îi lipsesc încă mijloacele veritabile de acțiune. Într-o astfel de identificare magică a eului și a lumii, voința sare direct la scop, și nu mai există nicio „separare” între cele două. Căci orice astfel de separare necesită nu numai proximitate (*Nähe*), ci și îndepărtare; nu numai apropiere, ci și renunțare, nu numai forța de cuprindere, ci și forța de distanțare.

Tocmai acest dublu proces este acela care se observă în *comportamentul tehnic* și care îl distinge de comportamentul magic. În locul puterii simplei dorințe, aici puterea voinței este aceea care intră în joc. Voința nu se relevă numai în forța impulsului impetuos, ci în maniera în care acesta este dirijat și stăpânit; el nu se observă numai în capacitatea de atingere a scopului, ci și într-o capacitate proprie de a deplasa scopul pentru a-l menține în acest punct îndepărtat, „a-l lăsa la distanță”. Această distanțare (*Stehen-Lassen*) a scopului este cea care face posibilă o intuiție „obiectivă”, o intuiție a lumii ca o lume de „obiecte”. Pentru voință, obiectul este în aceeași măsură principiul director și firul călăuzitor, singurul care îi conferă determinarea și consistența, așa cum el este o limită a acestei voințe, contrapondere și rezistența sa. Abia în forța acestei limite crește și se întărește forța voinței. *Realizarea* voinței nu poate fi niciodată asigurată în simpla intensificare a acesteia, ci preconiozează ca voința să se înscrie într-o ordine care îi este în mod original străină și ca ea să aibă conștiința și cunoașterea acestei ordini. Această cunoaștere este totdeauna și un fel de re-cunoaștere. Natura nu mai este subordonată, ca în magie, dorințelor și iluziilor proprii, ci ei i se conferă o ființă proprie și independentă. Și numai în această mărturisire de modestie este asigurată adevărata victorie a gândului: „*Natura non vincitur nisi prenda*”. (În: *Notele editorului*, p. 90: Fr. Bacon, *Novum Organum* (1620), Buch 1, Aphorismus 3: *natura enim non nisi parendo vincitur*): victoria asupra naturii nu poate să fie atinsă decât pe calea ascultării de ea. Prin această ascultare, care lasă să domine forțele naturii fără a mai încerca a le vrăji sau a le supune prin magie, se ajunge acum și într-un sens pur „teoretic” la o nouă formă a lumii. Omul nu mai caută să-și supună realitatea prin

toate mijloacele magiei și ale vrăjirii, ci o consideră ca pe o „structură” autonomă caracteristică. Pentru om, ea a încetat de a fi o materie amorfă, care s-ar preta la orice metamorfoză, la care, în cele din urmă, s-ar lăsa constrânsă în orice formă prin puterea cuvântului și a imaginii magice. În locul constrângerii magice trece „descoperirea” naturii, descoperire care este implicată în fiecare comportament tehnic, în orice întrebuintare oricât de simplă și primitivă a uneltei. Această descoperire este o revelare: este cuprinderea (*Erfassen*) și apropierea (*Sichzueigenmachen*) unei înlănțuiri esențiale și necesare, mai înainte ascunsă. Cu aceasta, multiplicitatea și diversitatea nelimitată a schimbării formelor lumii mitico-magice este adusă la o normă exactă, la o dimensiune determinată – și totuși, fără ca realitatea, prin reducția la acele dimensiuni care îi sunt inerente, să devină pur și simplu o ființă *rigidă*, ci, dimpotrivă, să-și păstreze mobilitatea inerentă sieși. Ea nu a pierdut nimic din „plasticitatea” sa; însă această plasticitate, această „formabilitate” (*Formbarkeit*) a ei este de-acum înscrisă într-un cadru al gândirii fixe și restrânsă la anumite reguli ale „posibilului”. Acum, acest obiectiv posibil apare ca limita care este pusă atotputerniciei dorinței și imaginației afective. În locul simplei dorințe avide a trecut acum un raport de voință veritabil și conștient – un raport care unește în el însuși dominația și aservirea, exigența și ascultarea, victoria și supunerea. O astfel de codeterminare procură un sens nou al eului și un sens nou al lumii. Arbitrarul, simplul capriciu și încăpățânarea propriei eului se șterg – și, pe măsură ce se petrece aceasta, se relevă sensul propriu al existenței și al survenirii, se relevă realitatea ca un cosmos, ca ordine și formă.

Nu este nevoie, pentru a ne reprezenta aceasta, să ne referim la desfășurarea completă a tehnicii sau la configurarea ei actuală; de fapt, mai mult, poate, decât în minunile tehnicii moderne, raportul fundamental se prezintă încă în primele și cele mai simple începuturi ale utilizării uneltei. Pătrundem aici – dintr-un punct de vedere pur *filosofic* – la sâmburele și centrul problemei. Căci prăpastia dintre o unealtă oarecare, oricât de neadaptată și de imperfectă, de care se servește omul și creațiile, și cuceririle cele mai elaborate ale tehnicii poate să pară enormă, dacă se ia în seamă numai conținutul: totuși, dacă se are în vedere numai *principiul* acțiunii, ea nu este mai mare, ci mai mică decât aceea care separă prima invenție și prima utilizare a uneltei celei mai rudimentare de simplul comportament animal. Nu este prea mult spus, dacă se afirmă că, în trecerea care a dus la prima unealtă, nu se află numai germenul unei noi dominații a lumii, ci aici intervine și o eră nouă *a cunoașterii*. În acest mod de acțiune indirectă, dobândit acum, se fundamentează și se afirmă acel tip de mediere proprie, care ține de esența gândirii. Orice gândire, după forma ei pur logică, este mediată – este menită la descoperire și la dobândire de intermediari, care leagă laolaltă începutul și sfârșitul, premisa și concluzia într-o structură de raționament. Unealta îndeplinește în sfera *obiectualului* (*gegenständlichen*) o funcție identică celei care se prezintă aici în sfera logicului: ea este într-un fel „*terminus medius*” conceput în intuiția obiectului și nu în gândirea pură. Ea se intercalează *între* primul elan al voinței și scop – și permite, grație unei astfel

de interpoziții, de a le diferenția unul de altul și de a le situa la distanța convenită. Atâta timp cât omul se servește, pentru a-și atinge scopurile, numai de membrele sale, de „organele” sale corporale, o asemenea distanțare nu poate fi atinsă. În mod cert, el *acționează* asupra lumii sale înconjurătoare, dar de la această acțiune la *știința (Wissen) acțiunii* distanța este încă destul de mare. Acolo unde orice activitate a omului este menită să *sesizeze* lumea, el nu poate încă să-i *sesizeze* sensul ca atare, întrucât nu poate încă să și-o reprezinte ca pe o lume de obiecte într-o formă obiectivă. Aproximarea (*das In-Besitz-Nehmen*) impulsivă, conformația corporală nemijlocită, nu lasă să se ajungă la o „înțelegere”, la o construcție în zona intuiției pure și nici în cea a gândirii. Cu unealta și întrebuintarea ei, dimpotrivă, într-o anumită măsură scopul văzut este pentru prima dată deplasat în depărtări. În loc de a suporta ca vrăjbit atracția acestui scop, omul învață „să facă abstracție” de el, – și tocmai această abstracție devine mijlocul și condiția atingerii acestui scop. Această formă a viziunii este aceea care separă activitatea „intențională” a omului de instinctul animal. Această „intenție” (*Ab-Sicht*) fundamentează „pre-viziunea” (*die „Voraus-Sicht”*), posibilitatea de a dirija determinarea scopului spre ceva absent spațial și îndepărtat temporal, în loc de a reacționa asupra unui stimul sensibil dat nemijlocit. Și aceasta nu pentru că animalul ar fi mai puțin abil decât omul pe planul fenomenelor corporale, nu pentru că în domeniul existenței animalelor nu s-a observat nicio utilizare a uneltei ca atare, ci pentru că această *orientare specifică a privirii*, animalului îi este refuzată⁸. Și această orientare a privirii este aceea în care survine mai întâi gândul *înlănțuirii cauzale* în sens strict și veritabil. Este adevărat că, dacă conceptul de cauzalitate se înțelege de așa slab și liber încât este aplicabil peste tot unde lucruri analoage și vecine spațial și temporal sunt legate prin simpla „asociere”, atunci originea acestui concept trebuie plasată mult mai departe în timp. Nu încapă îndoială că încă lumea mitică și activitatea pur magică sunt pline și dominate de astfel de „asociații”. *Frazer* procedează astfel conștient, atunci când, pe baza acestei concepții a cauzalității, supune deja lumea magică principiului cauzalității – atunci când vede în magie veritabilele începuturi ale „fizicii experimentale”⁹. Dar se vede și se judecă de o altă manieră corelațiile și diferențele spirituale dintre formele fundamentale ale concepției despre lume, dacă se ia în considerare conceptul de cauzalitate în acea semnificație mai precisă și mai riguroasă, pe care i-a dat-o Kant în critica sa a doctrinei lui *Hume* despre cauzalitate. Centrul de greutate al acestei critici se află în demonstrația că aceasta

⁸ Mai îndeaproape a se vedea *Filosofia formelor simbolice*, vol. III, p. 317 și urm.

⁹ Oriunde intervine magia simpatetică în forma ei nealterată, ea presupune că în natură un eveniment urmează altuia în mod necesar și invariabil, fără intervenția, ca agent a vreunui spirit sau a vreunei persoane. Astfel, concepția fundamentală a magiei este identică cu cea a științei moderne. Magicianul nu se îndoiește că aceleași cauze vor produce întotdeauna aceleași efecte. Astfel această analogie între concepția magică și cea științifică a lumii este limitată (*close*). În ambele concepții, succesiunea evenimentelor este perfect uniformă și sigură, fiind determinată de legi imuabile, a căror acțiune poate fi calculată și prevăzută în mod precis; elementele de capriciu, de șansă și de accident sunt izgonite din cursul naturii (*Frazer, The Magic Art*, I, 2208).

nu este în niciun caz simpla „legătură” obișnuită, ci este ideea „conexiunii necesare” care constituie sâmburele conceptului de cauzalitate considerat ca o categorie a *intelectului pur*. Și legitimitatea acestui concept este în cele din urmă de cercetat, și prin aceasta de dovedit că fără el nu ar fi posibilă relația reprezentărilor noastre la un *obiect*. Conceptul de cauzalitate aparține acelor forme originare de sinteză, prin care este posibil să se dea un *obiect* reprezentărilor noastre: el este, ca o condiție de posibilitate a experienței, condiția de posibilitate a obiectelor experienței. Lumea mitic-magică încă nu știe nimic despre o astfel de cauzalitate, care în plan obiectiv constituie condiția de posibilitate și de edificare a domeniului obiectelor. Și pentru ea ansamblul naturii se dizolvă într-un joc al forțelor, într-un angrenaj de efecte și contraefecte, numai că aceste forțe sunt în esența lor de același gen cu cele pe care omul le trăiește și le experimentează în instinctele sale nemijlocite. Acestea sunt puteri personale, totodată demonice și divine, care conduc și determină evenimentele, și a căror colaborare omul trebuie să o solicite, dacă vrea să aibă el însuși influență asupra acestora. *Unealta* – și utilizarea ei regulată – rupe în mod radical cadrele acestui mod de reprezentare. În *unealtă* se anunță crepusculul lumii magico-mitice. Căci abia aici ideea cauzalității se debarasează de limitarea la experiența internă și de supunerea față de sentimentul subiectiv al voinței. Ea (*unealta*) devine legătura care pune laolaltă determinările pur *obiectuale* (*gegenständliche*) și instituie între ele o regulă fixă de dependență. *Unealta* nu mai aparține în mod direct omului, precum corpul și membrele sale: ea înseamnă ceva detașat de existența lui nemijlocită –, ceva care are în sine o constanță, grație căreia poate să depășească mult durata vieții unui individ. Dar această „stare de fapt” (*Dingliche*) astfel determinată, acest „real” nu mai există acum numai pentru sine, ci el este cu adevărat „activ” în *efectul* pe care îl exercită asupra unei alte ființe. Acest efect nu i se anexează el însuși numai de-o manieră pur exterioară, ci aparține determinării sale esențiale. Intuiția unei unelte determinate – intuiția unui topor sau unui ciocan etc. – nu se limitează niciodată la intuiția unui lucru cu caracteristicile lui particulare, a unei substanțe dotată cu anumite proprietăți. Ceea ce se vede aici în substanță (*Stoff*) este mai cu seamă utilizarea sa, în „materie” forma eficienței, funcția ei particulară: cele două nu se separă una de alta, ci sunt sesizate și înțelese ca o unitate indisolubilă. Obiectul nu este determinat niciodată ca ceva decât în măsura în care el este determinat pentru ceva. Urmează de aici că în lumea uneltei nu există niciodată numai simple proprietăți ale lucrului, ci că în ea, utilizând o expresie matematică, există numai un întreg de „mărimi vectoriale”. Fiecare ființă este aici determinată în sine, dar este în același timp expresia unei anumite *operații*, și în această intuiție a operației ia naștere pentru om de o manieră cu totul generală o *direcție a privirii* principial nouă, concepția unei „cauzalități obiective”.

Firește, oricât de mare este prestația (*Leistung*) efortului cerut pentru aceasta, rezultă cu o claritate deosebită, dacă se menține prezent în spirit, că peste prăpastia dintre cele două aspecte diferite ale lumii, care se opun aici una alteia, nu se poate sări cu *un* singur elan. Distanța dintre cei doi poli rămâne imuabilă – și poate să fie

parcursă numai pas cu pas. Lung timp după ce spiritul uman și-a probat în limbă și în unealtă cele mai importante mijloace ale eliberării sale, tocmai aceste mijloace îi apar încă învăluite în acel cerc de vapori magico-mitici, dincolo de care, desfășurarea ultimă și supremă a acestor mijloace, trebuie să îl conducă¹⁰. Lumea limbajului și lumea uneltei nu sunt în niciun fel înțelese nemijlocit ca fiind o *creație* a spiritului omului, ci ambele funcționează ca forțe străine omului și superioare lui. Caracterul demonic, propriu concepției mitice, se extinde și asupra acestor două lumi și amenință să le atragă cu totul sub vraja sa. Ansamblul cuvintelor și ansamblul uneltelor apar ele-însele ca un fel de *pandemonium*. Originar, limba nu este nicicum un mijloc de *reprezentare* concret-determinat și concret-orientat, niciun mijloc de simplă comunicare, care ar permite să se stabilească înțelegerea reciprocă în sensul logic al termenului. Cu cât mai mult se caută să se ajungă la „originea” limbii, cu atât simplul „caracter material” al elementelor sale de bază dispăre. Herder spune că cel mai vechi dicționar și cea mai veche gramatică a omenirii nu era nimic altceva decât un „panteon sonor” – un imperiu nu atât al lucrurilor și al numelor de lucruri, cât mai degrabă al ființelor anumite care acționează (În: *Notele editorului*, p. 90: J.G. Herder, *Abhandlung über die Ursprung der Sprache*, 1772, Werke Suphan Bd. V. p. 54). Același lucru este valabil și pentru primele unelte, cele mai rudimentare. Și ele sunt considerate ca „daruri de sus”, ca daruri de la un Dumnezeu sau de la un salvator (În: *Notele editorului*, p. 90: Vidi: Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaft*, 1942, Darmstadt, 1961, p. 1). Astfel vor fi ele înseleenerate ca divine: la *Eyvearn* din sud de Togo, ciocanul de forjă trece încă în zilele noastre drept o divinitate puternică, căreia trebuie să i se roage și să-i aducă ofrande. Se pot depista urmele unui astfel de sentiment și ale unei astfel de intuiții până în marile religii culturale¹¹. Dar această sfială (*Scheu*) se pierde: obscuritatea mitică, care, la început, înconjoară încă unealta, se luminează treptat, pe măsură ce omul nu numai că *utilizează* unealta, ci, chiar în această utilizare, *o transformă* neîncetat. Din ce în ce mai mult, el devine conștient de faptul că este stăpân liber în imperiul uneltei: prin puterea acesteia, el parvine în același timp la o intuiție de el-însuși nouă, ca fiind acela care administrează și îmbunătățește unealta. „Omul, spune *Goethe*, nu

¹⁰ Semnificația uneltei, într-un sens pur spiritual, constând în faptul că ea reprezintă în acest proces de „obiectivare” un mijloc fundamental, singurul în stare să facă să ia naștere lumea „limbajului” și „lume rațiunii”, a fost relevat de *Ludwig Noire*, în scrierea sa *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Menschheit* (Mainz, 1980: Unealta și semnificația ei pentru istoria dezvoltării omenirii): „Cea mai mare importanță a uneltei, subliniază autorul, rezidă esențialmente în două lucruri: mai întâi, în soluționarea sau punerea în evidență a raportului de cauzalitate, grație căruia acesta din urmă dobândește în conștiința umană o claritate care crește neîncetat, și, în al doilea rând, în obiectivarea sau proiectarea propriilor sale organe, care până atunci acționau în conștiința difuză a unei funcții «instinctiv»” (p. 34). Această teză rămâne valabilă, chiar dacă fundamentarea propusă de *Noire* – o fundamentare, care se bazează în principal pe fapte ale evoluției limbajului și pe o anumită teorie despre originea acestuia – nu rezistă.

¹¹ Mai îndeaproape în scrierea mea *Sprache und Mythos (Studien der Bibl. Warburg VI)*, Leipzig, 1925, p. 48 și urm., 68 și urm.

experimentează nimic și nu se bucură de nimic fără să devină în același timp productiv. Aceasta este proprietatea cea mai intimă a naturii umane. Așadar, se poate spune, fără exagerare, că aceasta este natura umană însăși” (În: *Notele editorului*, p. 90: Goethe, *Schriften zur Literatur: Über den Diletantismus*, Artemis-Ausgabe Bd. XIV, p. 751). Această forță fundamentală a omului nu se relevă poate nicăieri așa de clar ca în sfera uneltei: omul nu acționează cu ea decât în măsura, fără îndoială modestă la început, în care acționează *asupra* însăși acestei unelte. Aceasta nu este pentru el numai un mijloc de a transforma lumea obiectelor, ci, în acest proces de metamorfozare a sferei obiectivului, cunoaște el însuși, o transformare și nu se mai situează la același nivel. Și în *această* transformare, omul trăiește o elevare progresivă, o potențare proprie a conștiinței de sine. Față de viziunea mitică și religioasă a lumii se anunță acum o nouă poziție a lumii și în om o nouă stare de spirit (*Welt-Stimmung*). Omul se află acum în acel mare punct de cotitură al destinului său și al cunoașterii de sine, pe care mitul grec l-a încarnat în figura lui *Prometeu*. Față de teama de demoni și de zei se afirmă orgoliul și conștiința titanică a libertății. Focul divin este smuls din locul nemuritorilor și așezat în domeniul omului, în casa lui și în vatra lui. Pământul dorinței – și al visului – în care magia închisese omul este sfărâmat; omul se vede trimis la o nouă realitate, pe care o primește cu toată seriozitatea și cu toată rigoarea, cu o necesitate care face să se năruie toate dorințele sale. Dar dacă el nu poate scăpa acestei necesități, dacă nu mai poate să supună lumea după dorințele sale, învață totuși din ce în ce mai mult să o domine prin voința sa. El nu mai caută să o devieze de la cursul ei, ci se acomodează la legea naturii. Dar această lege însăși nu-l înconjoară asemenea pereților unei închisori, ci el dobândește în ea și probează în ea o nouă libertate. Căci realitatea însăși, în ciuda legității ei riguroase și inevitabile, nu se mai arată ca o existență încremenită, ci ca o materie maleabilă și docilă. Forma ei nu este nici încheiată, nici definitivă, ci oferă voinței și activității omului un spațiu de joc de o amploare de necuprins cu privirea. Și întrucât se mișcă în acest spațiu – în ansamblul a ceea ce este de prestat prin travaliul său și prin ce acest travaliu face posibil – omul își construiește progresiv lumea *sa*, orizontul său de „obiecte” și intuiția propriei sale esențe. Fără îndoială, el se vede de-acum izgonit din acea lume vrăjită a satisfacției *nemediate*, pe care magia i-o punea înainte pentru a-l atrage – este îndreptat pe o cale în sine infinită a creației, care nu îi mai promite niciun scop definitiv, niciun punct de oprire – și de repaos. Dar în loc de acestea, pentru conștiința sa se instituie acum și o nouă determinare valorică – și de sens: veritabilul „sens” al acțiunii nu se mai măsoară după ceea ce el efectuează, nici după ceea ce el dobândește în cele din urmă, ci *forma* pură a acțiunii, felul și direcția forțelor modelatoare ca atare sunt și cele după care este determinat acest sens.

Traducere de Alexandru Boboc