

Ernst Cassirer og de symbolske formers hermeneutik

Indledning

Selv om Ernst Cassirer (1874-1945) har udviklet en original og på mange punkter aktuel filosofi, så har den hverken dannet skole eller udgjort en del af den moderne filosofiske debat. Ligeledes tilhører, med undtagelse af Merleau-Ponty, de få filosoffer, der har ladet sig inspirere af Cassirer - bl.a. Susanne K. Langer, Hans Blumenberg og Nelson Goodman - en marginaliseret gruppe. Den filosofiske sekundær- og kommentarlitteratur er derfor selvsagt også yderst sparsom.¹ Derimod har Cassirer sat sig spor inden for andre forskningsområder, bl.a. kunsthistorie, religionsvidenskab, psykologi og antropologi.² Dette sidste skyldes ikke mindst det *encyklopædiske* træk ved Cassirers oeuvre, et træk, der samtidigt kan være én af forklaringerne på hans manglende filosofiske indflydelse: fordi han ikke blot er i konstant dialog med filosofihistorien og de fleste af det 20. århundredes filosofiske hovedstrømninger, men også integrerer mange forskellige vidensfelter i sin tænkning, kan det være vanskeligt at finde frem til hans eget filosofiske centrum. Cassirer var i besiddelse af en fænomenal hukommelse (han kunne huske stort set alt hvad han læste) der, parret med en suveræn analytisk begavelse og en sjælden sans for sammenhænge mellem vidt forskellige områder, bevirkede, at han til fuldkommenhed beherskede ikke blot hele den europæiske filosofi- og åndshistorie, men stort set også alle moderne videnskaber. Cassirer skrev lige så indsigtfuldt og kvalificeret om mytisk tænkning, om Goethes og Hölderlins poesi, om biologi, relativitetsteori, kvantefysik og grundlagsproblemer i moderne matematik, som om filosofi- og idéhistorie. Hans bøger om renæssancen og om oplysningstiden gælder stadigvæk som standardværker, selv om de har mere end et halvt århundrede på bagen; og skal man tro Johannes Witt-Hansen er Cassirers værker om erkendelses- og videnskabsteori "århundredets vigtigste bidrag til moderne videnskabsteori."³

Denne formidable lærdom, spredt over en særdeles omfattende produktion, gør det som sagt vanskeligt at få hold på Cassirers tænkning. Og sagen kompliceres yderligere af, at han til sine filosofiske aner regner så forskellige folk

som Vico, Herder, Goethe, Hegel, Dilthey og Husserl, samt bekender sig til en transcendentalfilosofi af mere eller mindre kantiansk og nykantiansk tilsnit. Dette sidste er uden tvivl en af de væsentligste årsager til, at Cassirer er gået i glemmebogen. For selv om hans brug af ovennævnte folk skulle mane til eftertanke, så klassificeres han stort set altid som nykantianer af den Marburgske skole - og denne blev, efter at have domineret den tyske universitetsfilosofi i mere end et halvt århundrede, i 20'erne fortrængt af fænomenologi og hermeneutik. Da Cassirer og Heidegger mødtes til et seminar i Davos i 1929 blev det af de fleste af deltagerne opfattet som et møde mellem en taber og en vinder. Hertil kommer, at Cassirer nogle få år efter, i 1933, forlod Tyskland for ikke mere at vende tilbage, og at hans "akademiske odysse" (England, Sverige, USA) herefter var præget af, at han altid befandt sig på et sted, hvor hans væsentligste filosofiske værker var ukendte, og hvor han måtte rejse, inden hans tænkning kunne nå at slå rod.⁴

Som sagt er Cassirer hele tiden i dialog med filosofihistorien og med alle mulige vidensområder. Dette skyldes ikke blot hans intellektuelle beskedenhed - en respekt for traditionen, en erkendelse af, at hans egen tænkning blot udgør en lille del af en større sammenhæng. Det skyldes også hans overbevisning om, at filosofien må være en integreret del af kulturen, at den må bidrage til oplysning af vores eksistens og dens forhold til samfundsmæssige, videnskabelige og moralske problemer. Denne opfattelse bidrager samtidigt til ét af de moderne træk ved Cassirers filosofi, nemlig hans afvisning af subjekt- eller bevidsthedsfilosofien: den opfattelse, at jeget eller bevidstheden er en selvberende instans, der har en umiddelbar og privilegeret tilgang til sig selv gennem intuition, introspektion eller ren (apriorisk) tænkning. I lighed med Paul Ricoeur, der er den moderne filosof, han har flest lighedspunkter med, mener Cassirer, at filosofi i dag kun er mulig som *kulturfilosofi*, forstået som en refleksion over alle de værker og institutioner, som menneskelivet objektiviserer eller eksternaliserer sig i. Den menneskelige eksistens er karakteriseret ved et brud med det umiddelbare, ved en bestandig gåen ud over sig selv gennem skabelse af symboler og *symbolske former*: myte, sprog, religion, kunst, videnskab, teknik, retsvæsen. Disse symbolske former er vores "mellemværende" med verden, de formidler forståelsen af os selv og verden. Denne symbolske afstand til virkeligheden betinger en dialektik mellem nærvær og fravær, dette, at vi altid kun kan *nærme* os virkeligheden, aldrig gribe den fuldt og helt.

Filosofien er henvist til en begyndelse, der allerede er gjort, den er metarefleksion, "viden om viden", en enhedslig fortolkning af alle de symbolske former, hvori livet har overskredet sig selv og har afsat betydningsfulde "spor". I

denne henseende kan Cassirers kulturfilosofi, som fremhævet af John Michael Krois,⁵ betragtes som en generel transcendental betydningsteori, forstået på den måde, at den undersøger de forskellige former for betydningsgivning, der betinger vores samlede erfaring og erkendelse. Disse instanser er imidlertid ikke rigide, a priori betydningsstrukturer, men derimod noget, der dannes og fornyes gennem fortolkning og tilegnelse. I denne henseende kan vi også, med afsæt i Ricoeur, betragte Cassirers kulturfilosofi som et *hermeneutisk* projekt. Det er dette vi i det følgende, gennem forskellige mellemstationer, skal søge at indkredse.

Kultur, dannelse og livsfilosofi

Mennesket er et *animal symbolicum* (EM s. 33), et symbolskabende væsen, hvis eksistens er betinget af, at dets forhold til virkeligheden altid er indirekte, forhalende, selektivt. Dette forhold viser sig ikke blot på det teoretiske, men også på det praktiske plan, f.eks. i brugen af værktøj. Allerede her må mennesket kunne se ud over omkredsen af sine umiddelbare behov, her handler det ikke af impuls og øjeblikkelig nød: her ser det på mulige behov, til hvis opfyldelse det forud tilvejebringer midlerne. "Denne 'forestilling' af det fremtidige karakteriserer al menneskelig handlen ... jo mere den menneskelige horisont af forestillinger, meninger, tanker og domme udvides, jo mere kompleks bliver det system af mellemlid, som vi behøver for at kunne overskue den" (LK s. 26).

Den historiske udvikling af dette "system af mellemlid" (symbolske former) kalder Cassirer for *kultur*.⁶ Menneskets frihed beror på, at det kan transcenderer det givne, den individuelle og flygtige eksistens, gennem udkast af "mulige verdener", nye handlings- og erfaringshorisonter - med andre ord, at det kan opbygge en fælles, objektiv og "overpersonlig" verden. Det er en kultur-opfattelse, Cassirer har til fælles med den klassisk-tyske dannelsesstanke; men han tilslutter sig også, sammen med Marburger-kantianerne, en *kosmopolitisk* humanisme, der med afsæt i Kants etik og historiefilosofi ser historien og kulturen som menneskeslægtens frigørelse fra naturtvang og umyndighed.⁷ Nu kan man spørge, om ikke denne distance til "naturen" og livet ikke også reproduceres inden for kulturen selv - om ikke kulturen, ved at indvæve individet i et stadigt mere fintmasket symbolnet, fremmedgør det for sig selv? Og hvis dette er tilfældet, kan man spørge, om den egentlige frigørelse så ikke består i, at vi kan komme ud af dette symbolske netværk? Det er i lyset af disse spørgsmål, der opstod dels af den klassiske dannelsesstanke, dels af livsfiloso-

fien, at Cassirer udvikler sin kulturfilosofi.

Ifølge *den klassisk-tyske dannelsestanke*, således som den blev formuleret af bl.a. Herder, Hegel og Dilthey, er kultur ensbetydende med sjælens eller subjektets dannelse og selvdudfoldelse gennem tilegnelse af og indlevelse i den 'objektive ånd's værker og institutioner; dannelse er et gennem 'det almene' formidlet selvforhold, f.eks. indlevelse i et sprogfællesskab. At være dannet og kultiveret er ikke at have tilegnet sig denne eller hin specialviden, men derimod at kunne integrere den fælles kultur i personligheden og hermed nære denne med nyt liv. Kultur opfattes både som en kollektiv og som en individuel proces: på den ene side objektiviseres eller eksternaliseres liv og erfaringer i institutioner og værker, der, efter at have forladt "producenterne", antager en fremmed skikkelse, lever et transpersonalt eget liv, som så, på den anden side, må gentilegnes i en individuel dannelsesproces.

Hvor der i den tidlige tyske humanisme herskede en forestilling om en slags forudbestemt harmoni mellem sjælen og formerne, individet og kulturen (filosofisk udviklet i Hegels åndsfønenologi, litterært i den klassiske dannelsesroman), således, at den 'subjektive ånd' kunne forsones med sit spejlbillede, den eksternaliserede 'objektive ånd', dér følte de tyske "dannelsesborgere" i slutningen af det 19. århundrede et "ubehag" ved kulturen. En væsentlig faktor i denne sammenhæng var den hurtigt voksende industrialisering og masseproduktion og en hermed sammenhængende specialisering og fragmentering af det sociale og kulturelle liv. - Som et særligt tysk fænomen, der spillede en vis rolle for Cassirer, kan det nævnes,⁸ at de tyske dannelsesborgere og humanister, hvad angår samfundsmæssig indflydelse og position, af forskellige årsager udgjorde en marginaliseret gruppe, og at de som "kompensation" derfor søgte deres identitet gennem refleksion over åndskulturen. Flertallet af de tyske humanister opfattede sig som en elite, der skulle forsvare, hvad de mente var den tyske *kulturs* adelsmærke: ånd, sjæl, inderlighed, og som de kontrasterede med "vestlig" *civilisation*: liberalisme, materialisme og teknisk rationalitet, alt sammen et produkt af den franske revolution og oplysningstænkning. Over for dette betonedes Cassirer, med sin kosmopolitiske humanisme, at tysk kultur er en integreret del af en fælleseuropæisk udvikling, der har sine rødder i renæssancens og oplysningens frigørelse af individet, og at netop den tyske *humanisme* er en videreførelse heraf.⁹

Det nævnte ubehag ved kulturen, dette, at det moderne samfund ikke længere udgør en enhed, men er splittet op i selvstændiggjorte værdisfærer - videnskab, teknik, kunst, moral, ret - blev omkring århundredeskiftet formuleret af den tyske sociolog Georg Simmel. Han talte om *kulturens tragedie*,¹⁰

fordi kulturen synes at modarbejde sit eget formål, nemlig "subjektets vej til sig selv". Med dette mente han, at individet i det moderne samfund er blevet fremmedgjort som følge af, at kulturen, i kraft af en egen indre logik, producerer stadig flere "kulturgoder", der skaber behov og ønsker, der overskrider den enkeltes evner og muligheder. Det moderne individ er afmægtigt, det indkapsles i stadig flere usammenhængende og stort set ligegyldige kulturelle lag, der hæmmer dets selvrealisering og spontanitet. På den anden side er individet nødt til at forholde sig til kulturen, fordi det jo, på godt og ondt, selv er en del af den.

Ifølge Cassirer kan Simmel, sammen med bl.a. Nietzsche, Bergson, Klages, Scheler og Heidegger, henregnes til den såkaldte *livsfilosofi* (*Lebensphilosophie*). Det er en retning, der har sine rødder i romantikken,¹¹ og som har haft afgørende indflydelse på flere af moderne filosofis hovedstrømninger: fænomenologi, hermeneutik, eksistentialisme. Generelt kan livsfilosofi betragtes som en reaktion ikke blot mod materialisme, teknificering og konformisme, men også mod enhver form for verdensfjern teoretiseringen, hvad enten det er filosofisk idealisme (e.g. hegelianismen) eller positivistisk videnskabsteori. Det er nu Cassirers tese, at livsfilosofien i virkeligheden er en moderne udgave af den traditionelle metafysiske idealisme med dens karakteristiske fordoblinger. I Cassirers optik betragter livsfilosofferne alle former for symboler, alt åndeligt og idealt, som fjender af livet, som fremmedgørende instanser, der stiller sig hindrende i vejen for enhver kontakt med den umiddelbare livsvirkelighed: livsfilosofi er "drømmen om umiddelbarhedens paradis" (PSF III s. 48), den er en *nærværsmetafysik*.

Men selv om Cassirer er kritisk over for livsfilosofien,¹² er han ikke upåvirket af den. Også han opponerer mod enhver form for entydiggørende og reducerende tænkning; han er kritisk over for både den rationalistiske og idealistiske metafysik fra Descartes til Hegel, og over for positivisme og scientisme. Desuden er der livsfilosofiske træk i Cassirers teori om myten som en prævidenskabelig livsform og i det, han kalder 'udtrykssansningen'. Hertil kommer, at Cassirer i vid udstrækning kan tilslutte sig Simmels analyser af bl.a. den moderne tekniks fremmedgørende effekt. I en artikel fra 1930, "Form und Technik"¹³ hedder det (s. 76-77), at modsætningen mellem individ og kultur intet sted træder mere tydeligt frem end i den moderne teknik. Teknikken har ikke blot løsrevet sig fra de andre kulturområder, den påtvinger også mere og mere disse sine egne normer og regler. Teknikken i det moderne samfund tjener i vid udstrækning den industrielle masseproduktion, der er domineret af 'Sachdienstgedanken' (s. 89): dens eneste "rationale" er merproduktion gen-

nem effektivitet, det som Max Weber kaldte 'mål-middel-rationalitet'. Den tekniske masseproduktion gør individerne til passive konsumenter, der som sådanne gradvist mister blikket for samfundet som en etisk, normativ institution. Teknikken blokerer for et 'viljesfællesskab', dvs. et fællesskab baseret på diskussion af etiske målsætninger og handlingsnormer, for en sådan diskussion er teknikken, i sin fiksering på middelrationaliteten, ikke længere selv i stand til at levere (ibid. s. 88-89).

Cassirer benægter ikke fremmedgørelsen mellem individ og kultur, men vi kan, siger han, give den en anden tolkning (LK s. 110). Kultur og samfund må ikke betragtes som noget "naturgroet", som det hedder i Frankfurterterminologi, eller ses ud fra en historiefilosofisk teori, hvor den kulturelle udvikling tolkes som en skæbne, som noget tragisk. For Cassirer opstår den egentlige fremmedgørelse netop, når mennesket møder sine værker som selvberørende objekter, som noget uden for det selv: fremmedgørelse er, når bestemte virkelighedsområder "idealiseres" og får status af en sand, uforanderlig realitet (PSF I s. 14). Det drejer sig her især om den vestlige kulturs karakteristiske metafysiske reduktioner, karakteriseret af Peter Kemp som: "Virkelighedens reduktion til noget rent spirituelt eller noget rent teknisk, noget rent objektivt eller noget rent subjektivt, noget rent tankemæssigt eller noget rent eksistentielt."¹⁴ Når Cassirer kan betragte livsfilosofien som en moderne metafysik skyldes det netop, at den tænker i uformidlede modsætninger: natur og ånd, liv og erkendelse, sjæl og form, realitet og ideal. Livsfilosofien opfatter alt åndeligt og idealt som forfald, og hypostaserer heroverfor instanser som 'det organiske', 'livet selv', 'det umiddelbare i bevidstheden', 'livsviljen', 'vort inderste jeg' osv. Hvad livsfilosofien synes at overse er ikke blot, at selve antagelsen af en umiddelbarhed er en teoretisk konstruktion (PSF II s. 46), men også, at livets "anklage" mod ånden som oftest er særdeles veltalende og velargumenterende, hvilket indicerer, at livet som sådant er fanget i sit eget fængsel, hvor det, uden åndens medvirken, må forblive sprogløst.¹⁵ Livet kan ikke forstås ud fra sig selv, men må netop tage form, artikuleres, hvilket indebærer, at det kun er erfarbart på afstand: "Livets selvbegribelse er kun mulig, når det ikke slet og ret forbliver i sig selv. Det må give sig selv form; for kun i denne formens 'andethed' vinder det, om ikke sin virkelighed, så dog sin 'synlighed'" (PSF III s. 46).

Den anderledes fortolkning af fremmedgørelsesproblemet, som Cassirer taler om, går ud på, at de nævnte modsætninger ikke må tænkes som væsensmod-sætninger, som substantielle entiteter, men som *funktions*mod-sætninger, hvor det ene ikke kan tænkes uden det andet: livet kan ikke tænkes uden ånden, jeget kan ikke tænkes uden kulturen. "Men alle disse ordninger (symbolske

former, AJ), hvor meget vi end må tænke dem som et absolut, som noget-i-sig-selv-bestående, er kun 'for' mennesket, når det arbejder med på deres fuldførelse. Dets liv i dem kan ikke bestå i handlingsløs anskuelse, men er bundet til, at det fremfører dem og i kraft af denne fremførelse hæver dem op i sin bevidsthed, sin viden. I denne bevidstgørelsesakt hersker ikke længere hin skæbnens magt, hvor den organiske tilblivelses rige hersker, men her er frihedens område nået."¹⁶

Hele Cassirers filosofi er ledet af ønsket om, at filosofien skal give mening til kulturen som et sammenhængende bevidst- og frigørelsesprojekt. Filosofien skal vise, at mennesket kun er frit, når det giver sine erfaringer form, når det tilegner sig verden gennem symbolsk fortolkning, samt at denne tilegnelse sker på *mangfoldige* måder. Det er for så vidt den tyske humanismes idé om, at mennesket først opnår sin egentlige bestemmelse, når det udfolder alle sine evner og muligheder, praktiske, kunstneriske og teoretiske. Derfor må det filosofiske blik på kulturen kunne omfatte totaliteten af menneskets kulturelle aktiviteter. Lige så lidt, som den menneskelige virkelighed kan reduceres til noget rent æstetisk, noget rent sprogligt eller noget rent videnskabeligt, lige så lidt kan filosofien splittes op i en kunstfilosofi, en sprogfilosofi eller en videnskabsfilosofi. Kulturfilosofien skal vise, at der er en fællesnævner for mytisk, religiøs, sproglig, kunstnerisk og videnskabelig erfaring uden at identificere dem. De symbolske former må, på trods af deres indbyrdes, ikke-reducerbare forskelligheder, have én og samme *symbolske* funktion til fælles. "Værens sande rigdom udfolder sig først af betydningsrigdommen; men mangfoldigheden af værensbestemmelser er ikke i modstrid med kravet om værens enhed" (STS s. 21).

På vej mod de symbolske formers filosofi

Det oprindelige udgangspunkt for Cassirers filosofi var en kantiansk og nykantiansk erkendelsesteori: det, der gør noget til genstand for erkendelse, er ikke et billede eller en efterligning af en given virkelighed, men selve erkendelsens lovmæssighed; det er ikke erkendelsen, der retter sig efter genstanden, men genstanden, der retter sig efter erkendelsens form. Erkendelse består i, at et mangfold af enkeltfænomener syntetiseres og indordnes i en sammenhæng gennem forstandskategorier eller universelle regler og principper. Det paradigmatiske eksempel herpå var for både Cassirer og Marburgerkantianerne Herman Cohen og Paul Natorp de moderne, matematiske naturvidenskaber. I modsætning til den klassiske fysik (der var Kants udgangspunkt) møder vi i

f.eks. relativitetsteorien og i kvantefysikken ikke længere en enhedlig fysisk realitet, en verden af anskuelige objekter i et invariant rum-tids kontinuum, men derimod en verden af "selvskabte intellektuelle symboler" (PSF I s. 5) - ligninger, aksiomer, matematiske formler. Her sker ifølge Cassirer den egentlige realisering af Kants erkendelsesteori, idet tænkningen her er kommet til erkendelse af sin egen skabende (ikke blot efterlignende) funktion. Men ikke nok med det: fordi det er "mediet", der skaber genstanden, giver forskellige medier forskellige objektsammenhænge (ibid. s. 7), dvs. "samme" genstand får forskellige betydninger, når vi går fra én videnskab til en anden. Derfor lader "videns enhed sig ikke længere sikre ved, at den i alle sine former er relateret til ét, fælles objekt" (ibid.). Begrebet 'væren' lader sig i de moderne naturvidenskaber ikke længere tænke som en metafysisk substans eller som en 'Ding an sich', men er "konstitueret ved en mangfoldighed af funktionelle bestemmelser og betydninger" (DD s. 266).

Denne opfattelse, der blev paradigmatisk for Cassirers forståelse af menneskets symbolske forhold til virkeligheden, formulerede han første gang i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* fra 1910. Men allerede her antydes også den "vending mod det konkrete", som skulle komme til fuld udfoldelse i *Philosophie der symbolischen Formen* (1922-29). Med grundlag i det matematiske funktionsbegreb, hvor intet enkeltelement kan tilskrives absolut værdi, eftersom værdien er bestemt af forskellige relationer, kritiserer Cassirer i førstnævnte værk den siden Aristoteles dominerende teori om logisk begrebsdannelse. Det er den opfattelse, at begreber dannes på grundlag af generalisering og abstraktion: ud fra en gruppe ting, der i bestemte henseender ligner hinanden, udledes en fællesnævner, der så udtrykker tingenes essens. I de klassiske, metafysiske systemer resulterer processen i en "begrebspyramide", hvor værens mangfoldighed, gennem over- og underbestemmelser, til sidst tømmes for ethvert indhold, hvor alt særegent og heterogent erstattes af det logiske intet. Herfra må vi, hedder det (s. 28) "finde vejen tilbage til det konkrete". Netop i denne kritik ligger kimen til Cassirers senere afvigelse fra det scientistiske erkendelsesbegreb hos Cohen og Natorp.

I en slags forstudie til *Philosophie der symbolischen Formen*, et foredrag fra 1921: "Die Begriffsform im mytischen Denken", citerer Cassirer renæssancefilosoffen Nicolaus Cusanus: "Intet er sikkert i vores erkendelse uden matematikken" (Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostra mathematica), og skriver, at vi her har en sammenfatning af den moderne tænkning, den videnskabelige idealisme, som den er blevet udformet af Descartes, Leibniz, Kant og Cohen (WW s. 4). Også for Cohen gælder det, at logik er ensbetydende med

den rene tænknings logik, og at denne ikke er andet end de matematiske naturvidenskabers logik.

Men for Cassirer er dette erkendelsesideal alt for utilstrækkeligt, når det gælder ånds- og humanvidenskaberne. Cassirer sammenligner sin egen situation med den italienske 1700-tals filosof Giambattista Vicos (ibid. s. 5). Over for Descartes' scientistiske erkendelsesopfattelse forsøgte Vico at give åndsvidenskaberne deres eget fundament, en "åndsvidenskabernes logik", dvs. en logik, der er baseret på andre principper end de matematisk-naturvidenskabelige. I *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942) henviser Cassirer igen til Vico: "... som øverste regel for erkendelse gælder for Vico den sætning, at mennesket kun i sandhed kan forstå og gennemtrænge, hvad det selv frembringer. Vor videns omfang rækker ikke ud over omfanget af det, vi er i stand til at skabe. Mennesket forstår kun for så vidt, som det er skabende - og denne betingelse er i egentlig forstand kun realiserbar i åndsverdenen, ikke i naturen. Naturen er Guds værk, og er derfor kun fuldt gennemtrængelig for Guds forstand, der har frembragt den... Myten, sproget, religionen, digtningen: det er de objekter, som passer til den menneskelige erkendelse" (s. 9-10).¹⁷

Men trods sin tribut til Vico skriver Cassirer dog (WW s. 6), at hvad der hos denne kun forblev et udkast, først fik sin fulde udformning i Hegels åndsfilosofi. Her har vi en fremstilling af det åndelige livs konkrete totalitet i både dets historiske bevægelse og i dets indre, systematiske sammenhæng. Alligevel har også Hegel bygget en begrebspyramide, idet ånden afslutter alle sine bevægelser i den absolutte viden, i *Begrebet*, hvor alle forskelle er eliminerede (PSF III s. 14-15).

Herefter kan Cassirer karakterisere de symbolske formers filosofi, dvs en systematisk kulturfilosofi, som én, der "ikke udelukkende og i første linie" retter sit blik mod "den rent videnskabelige, eksakte 'verdensbegribelse' (Weltbegreifen), men mod alle former for 'verdensforståelse' (Weltverstehen) ... (disse er) ikke blot en ... gengivelse af en given verdenssammenhæng, men indeholder en fri åndsaktivitet" (ibid. s. 16-17). Det videnskabelige erkendelsesbegreb afvises altså ikke (som hos Vico), men integreres i symbolfilosofien, blot henvises det til det område, hvor det hører hjemme, nemlig den eksakte 'verdensbegribelse'. Kant havde ikke udtømt alle former for objektivitet; erkendelse er ikke begrænset til "intellektuelle synteser", der findes også andre måder at organisere og strukturere vores erfaringer på. Også i de ikke-forstandsmæssige aktiviteter, i mytens, kunstens og sprogets billeder og symboler, bringes det almene og det specielle sammen ifølge bestemte principper, også her tildeles fænomenerne en bestemt betydning og objektivitet gennem en ån-

delig, skabende forarbejdning - men de opnår dette på helt andre måder end gennem det logiske begreb (ibid.).

En symbolsk form er "en måde at have en verden på", den er en forståelses- og livsform, der gennem sin særlige gestaltningsform gør bestemte erfaringer og oplevelser *mulige* - derfor er den transcendent. Derfor kan der i erkendelsesmæssig henseende ikke være tale om nogen over- eller underordning blandt de symbolske former: på grund af deres forskellige "ordningsprincipper" lader de sig ikke (som hos Hegel) reducere til én bestemt erkendelsesform (PSF I s. 9). Udtryksværdien i et plastisk kunstværk eller et mytisk ritual lader sig ikke omskrive til sproglig form, ligesom det omvendt gælder, at sproget giver os erkendelser, der hverken er indeholdt i mytiske, kunstneriske eller videnskabelige symboler. Enhver symbolsk form må dechiffreres i overensstemmelse med dens egne principper. På den anden side findes der, som før nævnt, en ikke-reduktionistisk fællesnævner, nemlig symbolfunktionen, der kan forene alle symbolske udtryksformer - fra mytiske ritualer til matematiske formler.

Symbolfunktion, repræsentation og symbolsk form

Cassirers symbolteori omfatter dels a) en generel bestemmelse af 'det symbolske' eller *symbolfunktionen*, dels b) en teori om de forskellige *symbolske former*, der alle er specialtilfælde af symbolfunktionen. Hvad den generelle bestemmelse angår, drejer det sig om at undgå en snæver fagvidenskabelig definition, dvs. ikke at lægge sig fast på en af de forskellige betydninger, som symbolbegrebet har fået tildelt i f.eks. religionsvidenskaben, æstetikken eller logikken: symboldefinitionen må være så bred, at den kan samle alle filosofiens grunddiscipliner (STS s. 1).

a) Grundlaget for Cassirers symbolbegreb er, hvad han kalder erkendelsens eller betydningens grundfunktion, nemlig at det specielle og det almene må bringes sammen: "Det almene kan kun anskues i det specielle, og det specielle lader sig altid kun tænke med henblik på noget alment" (PSF I s. 18). Al erkendelse og erfaring må *manifestere* sig i en eller anden konkret form; på den anden side kan formen kun eksistere og have "bestand", når den er bærer af betydning, af noget alment. Der gives hverken noget rent åndeligt eller noget rent materielt, noget rent alment eller noget rent singulært. I overensstemmelse hermed giver Cassirer følgende symboldefinitioner: a) En forening af et konkret fysisk element (f.eks. en sproglyd) og et åndeligt betydningsindhold (PSF I s. 42), b) en forening af noget alment og noget enkelt i en konkret enhed

(WW s. 177) og c) "et sansbart tegn, der manifesterer og inkarnerer en betydning" (PSF III s. 117).

Et symbol er for Cassirer ikke det samme som et tegn. Et tegn er et signal, det "tilhører den fysiske eksistensverden", hvorimod "et symbol tilhører den menneskelige meningsverden. Signaler er 'operatører', symboler er 'designatører'" (EM s. 37). Det som først og fremmest karakteriserer et tegn, f.eks. et trafiksignal, er dets entydighed og situationsbundethed: det peger på noget i vores faktiske omgivelser, og der består i logisk henseende en én-til-én-relation mellem tegnet og det, det peger på - et tegn kan kun have én sand betydning. Et symbol derimod er flertydigt, og har netop derfor betydning ud over den konkrete situation: symbolet "tildækker, hvad det søger af afdække" eller åbenbare (WW s. 78; PSF III s. 3), det peger på noget andet og mere end det, det direkte viser. Dette forhold er måske mest tydeligt i mytiske og religiøse symboler (helligt/profant, synligt/usynligt, menneskeligt/guddommeligt), men det ses også i de mest elementære former for sproglige symboler, f.eks. ord og navne. Det er velkendt, at et enkelt ord kan have flere forskellige betydninger (polysemi); men selv et så relativt velafgrænset ord som 'vand' er ikke blot et tegn (en 'operatør') på et bestemt fluidums tilstedeværelse, men et navn, ved hjælp af hvilket vi kan omtale, forestille os det, huske det.¹⁸

For Cassirer er det netop det sansbare materiales evne til at pege på en verden af betydninger, at symbolisere den uden at falde sammen med den, der er selve "mysteriet" i al menneskelig aktivitet.¹⁹ Et tegn, der faldt fuldstændigt sammen med det, det skulle repræsentere, ville være meningsløst. Betydningens mulighedsbetingelse er *differens*, en dialektik mellem nærvær og fravær, eller mellem præsens og repræsentation, som Cassirer kalder det (PSF III s. 125-27). Enhver fæstnelse af et givent bevidsthedsindhold - en sansning, en forestilling, en tanke - medsætter eller konnoterer, som det hedder i semiotikken, et helt kompleks af andet indhold. Præsens forudsætter *repræsentation*, 'noget' indebærer altid også 'noget andet', her-og-nu er altid også ikke-her og ikke-nu (ibid. s. 133). "Symboliseringskraften" består i fortætning (Verdichtung), i koncentration og kondensation: én enkelt sansning kan sammentrænge en totaloplevelse i ét af dens momenter; men omvendt kan sansmæssige fænomener kun have repræsentativ karakter, hvis de i forvejen indgår i et struktureret hele, eftersom enhver selektion forudsætter en horisont, et bestemt perspektiv, hvorud fra der kan selekteres (ibid. s. 133 og 163). På dette forhold beror Cassirers kritik af både den tidligere omtalte abstraktionsteori ('lighed' forudsætter altid et bestemt perspektiv) og af empirismens "sansedata"-teori: der er ifølge Cassirer ikke noget isoleret i bevidstheden, den er

ikke sammensat af atomare elementer, nej, alt griber ud over sig selv, viser hen til helheder af erfaringsindhold, og danner sammen med dette bestemte betydningshelheder (ibid. s. 334). Ethvert symbolsk bestemt bevidsthedsindhold står således i et flerdimensionalt netværk af betydningsrelationer, hvor del og helhed, præsens og repræsentation, udgør en art hermeneutisk cirkel.

Symboler er, i kraft af deres repræsentationelle funktion, ikke en tilføjelse til noget, der allerede er givet; de er ikke tegn, er ikke vilkårlige eller udskiftelige vedhæng ved indholdet eller dettes kopier, men er netop dét, der gør ethvert bevidsthedsindhold mulig. Det er først ved symbolets mellemkomst, at vi er i stand til ikke blot at genkalde os tidligere indtryk og oplevelser, men også at foregribe fremtidige (PSF I s. 22 og III s. 133). Men netop fordi det, der genkaldes ikke er isolerede "data" men betydningshelheder, er det heller aldrig "det samme", der genkaldes eller gentages i en anden form. Det er ikke fænomenet eller oplevelsen selv, der hentes frem igen, men de i ord og billeder opfattede oplevelser eller begivenheder. Den symbolske erindring er således *produktiv*, idet den hele tiden, i kraft af betydningsoverskuddet, sætter det erindrede ind i nye sammenhænge og dermed ændrer dets karakter. Denne produktivitet er imidlertid uadskillelig fra symbolets "suggestive" kraft, dette, at symbolet bestandigt "iler i forvejen" og bereder vejen for nye oplevelser (PSF III s. 212). Jeg skal senere komme nærmere ind på dette forhold mellem symboler og tid.²⁰

b) Det er symbol- eller repræsentationsfunktionen, som alle de symbolske former har til fælles, men som de artikulerer på forskellige vis. Som *symbolske former* anfører Cassirer myte, sprog, teknik, ret, kunst, religion, videnskab og historie. I PSF er det kun myte, sprog, religion og videnskab, der behandles, medens de øvrige former behandles i *An Essay on Man* samt i den tidligere omtalte artikel "Form und Technik". Som før nævnt er en symbolsk form en forståelseshorisont, "en måde at have en verden på": de symbolske former er "den åndelige kulturs objektive gestalter" (PSF III s. 125), eller objektiv ånd i Hegelsk forstand. Det, der kendetegner en symbolsk form i modsætning til et enkeltstående symbol, er dens universelle applicerbarhed, at den søger at præge sin egenart på hele det åndelige liv og på alt værende (ibid. I, s. 13 og III s. 320). En symbolsk form åbner for en forståelse af alt: "Det fælles karaktertræk ved alle symbolske former er, at de kan anvendes på et hvilket som helst objekt... Hvad skulle vi mene om en sprogfilosofi, en kunstfilosofi eller en videnskab, der begynder med at opregne alle de ting, der kan være mulige emner for sprog, kunstnerisk repræsentation eller videnskabelig undersøgelse? Her kan vi aldrig håbe på at finde en endelig grænse, vi kan endog ikke søge

den. Alt muligt har et 'navn'; alt muligt kan blive tema for et kunstværk" (*The Myth of the State*, New Haven 1946, s. 34). Som sådan er en symbolsk form både uendelig og begrænset. Den er uendelig, fordi den i princippet kan omfatte alt, og den er begrænset, fordi dette 'alt' altid fortolkes ud fra en bestemt synsvinkel. Det er dette forhold ved de symbolske former, der bevirker, at de kan komme i konflikt med hinanden, en konfliktualitet, Cassirer ser som det bærende element i alle kulturelle forandringer: modsætningerne mellem tro og viden, etik og teknik, kunst og samfund etc.

Alligevel har de symbolske former en fælles genese, de har alle udviklet sig af *myten* (PSF II s. ix), en tanke Cassirer muligvis kan have overtaget fra Vico. Nogle former er dog mere tæt knyttet til myten end andre. Det gælder *kunsten*, der er udsprunget af kult og ritual, det gælder *sproget*, hvis metaforer har deres oprindelse i mytisk animisme, og det gælder *teknikken*, der i sin oprindelige form er primitiv værktøjsbrug. Sprog og teknik har igen banet vejen for *videnskaben*: sprogets opbygning af en fælles "genstandsverden" gennem klassifikation og begrebsdannelse, samt værktøjsbrugens brud med menneskets umiddelbare, kropslige sammenhæng med naturen - alt dette har muliggjort den objektiverende distance til virkeligheden, som videnskaben bygger på. Der er ingen grund til at gå nærmere ind på Cassirers særdeles komplicerede udredninger omkring dette. Det afgørende ved denne genetiske fremstilling er, at den skal vise de symbolske formers historiske sammenhæng (og måske også demonstrere Cassirers historiefilosofiske tese om menneskeslægtens gradvise selvfrigørelse), således at vi bedre forstår deres forskellige funktioner, idet det er i deres kamp om hegemoni, at de opnår deres særpræg. Men Cassirer fremhæver dog (PSF III s. 58), at det *systematiske* synspunkt er langt det vigtigste, idet en påvisning af, hvordan formerne er opstået ikke giver en transcendental begrundelse for deres "gyldighed" (med en henvisning til Kants skelnen mellem *quid juris* og *quid facti*). Det systematiske aspekt er også vigtigt af en anden grund. Ingen af de symbolske former bliver til tilbagelagte stadier: de vedbliver med at udøve deres virkning, med heraf følgende "interferenser". At mytisk tækning således stadig kan gøre sin indflydelse gældende så Cassirer eksemplificeret i det 20. århundredes totalitære ideologier, et forhold, som han analyserede i *The Myth of the State* (1945).

Cassirers systematiske undersøgelse af de symbolske former er bygget op omkring tre forskellige *funktioner* (PSF I s. 20-31, STS s. 8 ff), der skal demonstrere, hvorledes de symbolske former er forskellige artikulationer af symbolfunktionens "dialektik" mellem konkret og alment: a) udtryksfunktionen (Ausdrucksfunktion), b) fremstillingsfunktionen (Darstellungsfunktion),

og c) betydningsfunktionen (Bedeutungsfunktion). *Udtryksfunktionen* (som senere vil blive udførligt behandlet) er specifik for myten (og til dels kunsten); her er der en uløselig sammenhæng mellem sansning, følelse og betydning, her lader verden sig ikke opdele i subjekter og objekter, ting og egenskaber. *Fremstillingsfunktionen* er sprogets egentlige domæne; her sker en adskillelse af subjekt og objekt gennem opbygningen af en genstandsverden, gennem beskrivelser af sagsforhold, selv om der stadig er en tilknytning til en subjektiv og anskuelig verden. Denne er derimod totalt fraværende i den rene *betydningsfunktion*, der er udviklet til perfektion i den moderne matematik: her er ethvert følelsesmæssigt, subjektivt og anskueligt forhold til verden elimineret; det er en verden af i sig selv betydningsløse funktionstegn, der intet udtrykker eller fremstiller. Det eneste sansbare, der er tilbage, er selve tegnets rent grafiske manifestation.

Det afgørende i denne teori om de symbolske formers forskellige funktionsmåder (som dog ikke er skarpt adskilte, men overlapper hinanden) er, at disse betinger forskellige konstitueringer af vores erfaring, at det er gennem disse, at vores erfaringsverden bestandigt udvides og omformes (PSF III s. 136). Vores opfattelse af forholdet mellem subjekt og objekt, jeg og verden, ja selv af form og farve, rum og tid, antager forskellige betydninger, alt efter om de gives en udtryksmæssig, fremstillingsmæssig eller betydningsmæssig gestaltning i f.eks. myte, kunst, sprog eller videnskab. Der gives ikke noget neutralt eller "teoriløst" forhold til virkeligheden uden om disse medier. Det sete fremtræder altid i et bestemt "sigte", vores sansning er altid betydningsfuld, er altid formet på en bestemt måde.

Det problematiske i Cassirers symbolteori er dens yderpoler, nemlig udtryksfunktionen og betydningsfunktionen. For hvis symbolet er defineret ved differens og tvetydighed, så kan man spørge, om udtryksfunktionen, med dens sammensmeltning af sansning og betydning, med rette kan kaldes symbolsk. Tilsvarende kan man spørge, om ikke den rene matematik er et eksempel på sansningens totale fravær, og om symboldefinitionen ikke også her mister sin mening? Peter Kemp har, i tilslutning til Ricoeur hævdet,²¹ at netop udtrykket 'symbolsk logik' er en misforståelse af, hvad et symbol er: i sin rene funktionalitet er det matematiske symbol løsrevet fra enhver tilknytning til en tvetydig, fortolkelig menneskelig meningsverden, og bidrager hermed ikke til vores selvforståelse. Jeg skal senere vende tilbage til nogle af disse problemer, og her blot anføre, at for Cassirer viser den symbolske logik, netop i kraft af dens "verdensløshed", i renkultur mennesket som et animal symbolicum (PSF III s. 390). Under alle omstændigheder er der et vigtigt metodologisk punkt

her, der har betydning for forståelsen af Cassirers symbolteori som et hermeneutisk projekt, der samtidigt går vejen over den Husserlske fænomenologi.

Sansningens fænomenologi

Læsere som er fortrolig med Husserls filosofi vil kunne nikke genkendende til meget af det, Cassirer har sagt om symbol og repræsentation, og det er ikke tilfældigt, for Cassirer referer gentagne gange til Husserl. Han fører således Husserls fænomenologi, netop som et *transcendental* filosofisk projekt, i marken over for Kants erkendelsesteori, hvor et af de uløste problemer er den skarpe adskillelse mellem sansning og forstand (PSF IIIs. 224 ff). Sansningen opfattes her som et blot og bart "råmateriale" for forstandens synteser, og indeholder som sådant ingen betydning. Det samme problem gør sig for Cassirer gældende i de forskellige former for empiristisk og sensualistisk psykologi og erkendelsesteori, hvor sansningen typisk opfattes som bestående af isolerede, i sig selv betydningsløse sansedata, som bevidstheden så gennem association og abstraktion sætter sammen til 'ting' og 'egenskaber'. Men, skriver Cassirer, betydning kan ikke opstå af noget betydningsløst og kan ikke reduceres til noget mere "elementært", uden at vi bevæger os i ring; betydning er et transcendentalt fænomen og kan som sådant ikke *forklares* ved henvisning til noget andet. Vi må her erkende, at "repræsentation eller intentionalitet er mulighedsbetingelsen for al erfaring" (ibid. s. 229).

Begrebet *intentionalitet*, der er et nøglebegreb hos Husserl, betyder, at 'bevidsthed' og 'væren', subjekt og objekt, er korrelative: bevidsthed er altid bevidsthed *om* noget, enhver bevidsthedsakt er altid rettet mod dette eller hint, og omvendt gælder det, at 'objekt' kun lader sig tænke i forhold til en mulig bevidsthed (*Cartesianische Meditationen*, Husserliana bd. I, Den Haag 1950, s. 72 og 117). Afsættet for Husserls filosofi er på mange måder det samme som Cassirers: en kritik af den reducerende tænkning og af de metafysiske dualismer, såsom subjekt og objekt, fysisk og psykisk, ydre og indre, reelt og irreelt. Oprindelsen til disse dualismer ser Husserl i dén videnskabeligt-filosofiske udvikling, der startede med Galilei og Descartes. Her begyndte fortrængningen af "sanskvaliteterne" og den subjektive oplevelsesverden gennem etableringen af et objektivt virkelighedsbegreb, hvor 'verden' opfattes som indbegrebet af "ting", af matematiserbare og beregnelige objekter. Moderne videnskab og teknik har, siger Husserl (der her er på linie med livsfilosofien), fortrængt vores *livsverden*, idet den i vid udstrækning også har gjort os selv til objekter

for videnskabelig forklaring og analyse.²²

Den naturvidenskabelige verdensopfattelse med dens tingsliggørelse og matematisering af vores erfaringsverden er i den grad gået os i blodet, at den er blevet en selvfølge, en fordom - med begrænsning af erfarings- og handlingsmuligheder til følge. Fænomenologiens opgave består i at nedbryde den ureflekterede fortrolighed med verden for herigennem at gøre det muligt at se på verden med friske øjne. For at gøre det oprindelige, ikke-fragmenterede verdensforhold synligt, må vi metodisk trække os tilbage fra alt det, vi anser for selvfølgeligt, nemlig de ovenfor nævnte dualismer, og holde os til beskrivelser af det, der viser sig for bevidstheden, når den er uhildet af fordomme. Den historie skal ikke fortælles her. Vi vil nøjes med at konstatere, at i den metodiske tilbagetrækningsakt (den transcendentale reduktion) erfares det, at verden først får mening gennem bevidsthedens egen aktivitet (op.cit. s. 75). Det er et *transcendentalt jeg*, der er mulighedsbetingelsen for al erfaring, både den "dagligdags" og den teoretiske. Verden får ikke mening ved en passiv indoptagelse af, hvad der kommer til bevidstheden, men i kraft af et intentionelt sigte, gennem udkast af *horisonter* eller "erfaringsspillerum", hvor det oplevede altid anticiperes og udlægges. Husserls foretrukne eksempel er genstandsperceptionen, hvor den primære sansning ikke består af isolerede sansindtryk, men af konfigurationer, gestalter, hvor vi altid opfatter mere end det, vi umiddelbart ser. Husserl konkluderer, at kun i forhold til min gestaltende bevidsthed har verden betydning og gyldighed for mig. "Mening er ensbetydende med mening for et subjekt" (ibid. s. 11). Fænomenologien synes således at ende i radikal solipsisme, en konsekvens Cassirer, som vi skal se, ikke kan acceptere.

Også for Cassirer gælder det, at tingsliggørelsen og fragmenteringen af sansningen er noget afledt; det er en teoretisk abstraktion, et resultat af en teoretisk og videnskabelig "erkendelsesinteresse" (PSF III s. 70 og LK s. 47). Der må derfor findes en mere oprindelig form for sansning, som Cassirer, i delvis tilknytning til gestaltpsykologien, betragter som synæstetisk og følelsesmæssig: ikke blot taler tingene på én gang til alle vores sanser, hvor lyde, lugte, synsindtryk smelter sammen, men vi oplever også tingene på baggrund af følelser og sindsstemninger, det Cassirer kalder *udtrykssansningen* (Ausdrucks-wahrnehmung, LK kapitel II) eller udtryksfunktionen. Det er her, skriver han, at *sansningens fænomenologi*, uafhængig af videnskabelige forklaringer og teoretiske fordomme, må tage sit udgangspunkt (LK s. 39 og PSF III s. 78 ff). Det er bl.a. også her, at Cassirer afviger fra Husserls fænomenologi med dens centrering omkring tingsperceptionen og subjektet. Forud for en genstands-

verden og forud for vores erfaring af os selv som subjekter, dvs. forud for adskillelserne mellem ydre og indre, er en umiddelbar, intersubjektiv viden. "Forståelsen af udtryk er væsentligt tidligere end 'viden om ting'" (PSF III s. 74). Den mest elementære form for perception er en sansning, der har en bestemt udtryksværdi: en der smiler, gør en truende gestus, stiller et spørgsmål, rødmer af skam (ibid. s. 102). 'Du' går forud for 'det', vores følelsesmæssige stemthed udspringer af vores mellemmenneskelige relationer, der så præger vores opfattelse af tingene. Når vi imidlertid ikke umiddelbart synes at opleve verden på denne måde, skyldes det som sagt, at vi lever i en verden domineret af teknik og videnskab. Naturvidenskaben er opstået af en gradvis eliminering af alle følelsesmæssige kvaliteter, eller i en kamp mod *myten*, hvor udtryks-sansningen findes i renkultur. Her er ingen ren teoretisk distance til verden, ingen interesseløs iagttagelse (ibid. s. 86). Myten er en verden af handlinger, kræfter, modstridende magter: "Mytisk sansning er altid gennemsyret af disse følelsesmæssige egenskaber. Alt ses eller føles, omgives af en bestemt atmosfære, en atmosfære af glæde eller sorg, frygt eller ophidselse, begejstring eller nedtrykthed. Her kan vi ikke tale om 'ting' som et dødt eller ligegyldigt stof" (EM s. 80). Vores bånd til en sådan mytisk oplevelsesverden er imidlertid ikke helt skåret over: vi kan stadig momentant opleve følelsens verdensforvandlende magt, og vi kan, i kunstnerisk form, artikulere og bevidstgøre vores stemthed. Kunsten er den symbolske form, der står myten nærmest.²³

Udtrykssansningen er vores navlestreng til verden; følelsesstemninger eller sindstilstande "åbner" for verden i dens mest oprindelige form: uden den forståelse, der ligger i udtrykket, ville verden være stum, meningsløs (PSF III s. 88 og 108). Cassirers teori om udtrykket er en del af hans svar til livsfilosofien (flere af hans eksempler på udtryksfænomener er således hentet fra livsfilosoferne Max Scheler og Ludwig Klages), idet det er her, det symbolske forbindes med livet. Men den er samtidigt et forsøg på at give en transcendental begrundelse for symbolismen, at finde en betydningens "urdifferens", en præ-kulturel eller en "naturlig" symbolisme, som det hedder (PSF I s. 41-42). Foreningen af krop og sjæl, kroppen som en besjælet organisme, er "prototypen på alle symbolske relationer" (ibid. III s. 117) - for øvrigt et punkt, hvor Cassirer har inspireret Maurice Merleau-Ponty, hvis hovedværk hedder *Phénoménologie de la perception* (perceptionens fænomenologi).²⁴ Kroppen erfaret som en umiddelbar "betydningsbærer", kan ikke fænomenologisk adskilles i form og stof, fysisk og psykisk, sansning og betydning; vi har med andre ord at gøre med et ureducerbart fænomen. Dette er sproget et godt eksempel på. Den talende er en besjælet krop, hvor ekspressive fænomener som gestik,

ansigtsudtryk, tonefald er medbestemmende for, hvordan vi opfatter det sagte; ja selv "sprogmelodien" er afgørende for forståelsen af logisk struktur skriver Cassirer (PSF III s. 129), med henvisning til Julius Stenzel (der herhjemme er kendt fra K.E. Løgstrup, som på dette punkt er ude i samme ærinde som Cassirer).²⁵

Udtrykssansningen er en eksistentiel reaktion på verden, en umiddelbar tydning, hedder det; den er ikke, som de symbolske former, en *fortolkning* eller en "tegngivningsakt", og er dermed heller ikke et *kulturelt* fænomen (ibid. s. 86 og 104-5). Den ekspressive symbolisme er, i kraft af dens verdensåbende karakter, det, der gør enhver fortolkning mulig. Uden en forudgående betydning i den verden, vi sanser, ville eksistensen af f.eks. kunst og myte, der er artikulationer af udtrykssansningen, være uforklarlig - udtrykket må så at sige komme disse "i møde" (ibid. s. 72).²⁶ Når den ekspressive symbolisme ikke kan være et kulturelt produkt, skyldes det, synes Cassirer at mene, at vi ikke kan forholde os frit til udtrykket som sådant; vi kan ikke vælge, om sinnet skal være stemt eller ej, men vi kan derimod vælge, hvordan vi skal forholde os til en given stemning, og her træder kulturen (fortolkningen) til.

Symbolfortolkning og hermeneutik

Den ekspressive symbolisme er som sagt Cassirers bud på, hvordan symbolet er forbundet med livet. Han har (bl.a. via Husserl) fulgt livsfilosofien så langt som til at sige, at der er en mere oprindelig form for sansning og betydning end den, vi møder i vores teoretiske verdensforhold. Men som tidligere nævnt er det også her, det svage led i Cassirers symbolkæde befinder sig. Cassirer synes selv at være klar over problemet, for han spørger, om ikke betydningen af 'det symbolske' udviskes, når der, som i udtrykket, ikke længere er tale om en differens mellem tegn og betegnet (PSF III s. 109). Forudsætter et begreb om det symbolske ikke, at symboler må opfattes *som* symboler, og at der dermed må findes noget, der ikke er symbolsk?

En sådan kritik er bl.a.²⁷ blevet fremført af Paul Ricoeur i hhv. *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris 1969 (fork. CI), s. 16 ff. og *De l'interprétation*, Paris 1965 (fork. DI). Ricoeur konstaterer (DI s. 9 ff), at Cassirers filosofi først og fremmest er en teori om, "hvordan sansningen bliver betydningsfuld", og han kan til dels samstemme i behovet for "en universalisering af den kopernikanske vending". Ricoeurs eget projekt²⁸ er således orienteret ud fra behovet for at finde en samlende filosofisk diskurs for menneskets forskellige symbolske aktiviteter. Men hvor Cassirer kalder *al* virkelighedsop-

fattelse gennem tegn for symboler, dér vil Ricoeur begrænse symbolbegrebets anvendelsesområde, idet han ved symbol forstår enhver betydningsstruktur, hvor der er en spænding mellem en direkte og en indirekte betydning, hvor der "skjules og åbenbares". Dette indebærer, at der må være områder (som tidligere nævnt bl.a. matematikken), der ikke er symbolske. Symboliseringen forudsætter en primær, bogstavelig betydning, et symbol neutralt felt, der for Ricoeur udgøres af sprogets deskriptive og henvisende sætninger. "Der er ingen symbolisme forud for sproget" (CI s. 17), symbolismen er en betydningsstruktur af anden orden.

Symbolforståelse, som aflæsning af den skjulte mening i den åbenbare, kalder Ricoeur for *fortolkning*, og den filosofiske teori om symbolfortolkning er en *universel hermeneutik* (ibid. s. 15). Ligesom for Cassirer gælder det også for Ricoeur, at (mennesket) subjektet kun kan realisere sit "eksistensbegær" ved at ytre sig, ved at afsætte tegn og symboler, og at subjektet i denne "yderliggørelse" samtidigt afhænder sig selv, fremmedgøres for sig selv (ibid. s. 24 ff). Derfor udviser alle de kulturelle aktiviteter, hvor det gælder den menneskelige eksistens' selvrealisering, en dobbelttydig eller symbolsk karakter. Symbolfortolkning bliver derfor et spørgsmål om selverkendelse eller om hermeneutik: "Fortolkning af symboler er kun hermeneutik, når den bidrager til selverkendelse og forståelse af væren" (ibid. s. 64). Marx, Nietzsche og Freud har vist, at jeget ikke er herre i sit eget hus, at subjektet nødvendigvis afhænder sig på en sådan måde, at det fremtræder maskeret for sig selv (*larvatus prodeus*). Men netop derved bliver "det ydre" et spørgsmål om selverkendelse og om tilegnelse af eksistensmuligheder, idet "maskeringen" så at sige suggereer, at vi kan være andet og mere end det, vi tror vi er. Og fordi mennesket afhænder sig selv på mangfoldige måder, må filosofien være en universel (kultur) hermeneutik, hvor subjektet forstås gennem den totale sammenhæng, det er blevet til igennem: eksistensen kan kun komme til orde gennem en kontinuerlig eksegese af alle de symboler og betydninger, der er i kulturen (ibid. s. 25).

Det er i lyset af en sådan kulturhermeneutik, jeg mener, vi må se Cassirers kultur- og symbolfilosofi. Dette indebærer samtidigt en kritik af subjektfilosofien, herunder Husserls transcendentale jeg. Ifølge Ricoeur²⁹ er det subjektfilosofiens fordom, at selverkendelse skulle kunne formidles direkte gennem subjektets lukke sig om sig selv, således som det f.eks. sker i Husserls transcendentale reduktion, hvor bevidstheden skilles ud fra verden for at bekræfte sig selv som absolut. Det er netop den altid givne afstand mellem eksistensbegær og symboler, der gør, at den indre intuitions lige vej fra mig selv til

mig selv er spærret, og at selvforståelsen hele tiden må gå omvejen over kulturhistorien. Subjektet er ikke forud for fortolkningen, men et resultat af den. Som i Hegels ånds-fænomenologi (hvis vi ser bort fra den absolutte viden, åndens selvidentitet) er subjektet altid og principielt "trukket ud af sig selv", prisgivet symbolernes bestandige betydningsforskydninger (un sens en marche) (CI s. 25).

Som sagt kan heller ikke Cassirer acceptere subjekt- eller bevidsthedsfilosofien. Selv om han tilslutter sig Husserls opfattelse af bevidstheden som transcenderende - "Bevidstheden *er* kun derved, at den ikke forbliver i sig selv, men hele tiden griber ud over sig selv, over den givne nutid til det ikke-givne" (PSF III s. 209-10) - så er dét, der betinger transcendensten ikke subjektets a priori strukturer med de symbolske former. Her er det, som hos Ricoeur, den hegel-ske fænomenologi, Cassirer knytter an til, hvis vi stadig ser bort fra den absolute viden. "Den symbolske tænknings enhed er en transcendental forudsætning for alle bevidsthedsprocesser" (SMC s. 71), "kulturens former er forudsætninger for jeget" (LK 108, se også PSF I s. 41 og III s. 59). De symbolske former udgør en allerede intersubjektiv tolket verden; subjektet eller jeget er ikke, som hos Husserl, "verdensløst" eller solitært, men er altid indfældet i en verden af betydninger. "Der gives overpersonlig mening, selv om denne ganske vist kun kan erfares af et eksisterende subjekt" (GLH s. 165). Cassirer benægter således ikke subjektiviteten - strukturalismens dictum, at det er strukturerne, der tænker på vegne af subjektet, ville han givetvis betegne som substansmetafysik. Mennesket som kommunikativt handlende væsen er altid forudsat hos Cassirer. Det er netop i interaktionen mellem subjektet og symbolerne, at de kulturelle betydninger skabes. Det er her, vi finder Cassirers svar til både dogmatisk metafysik, livsfilosofi og bevidsthedsfilosofi.

Cassirer taler om de symbolske former som en "åndens energi" (Energie des Geistes), "hvorigennem et åndeligt betydningsindhold knyttes til et konkret sansbart tegn og inderligt tilegnes (innerlich zugeeignet wird)" (WW s. 175). Ifølge Krois³⁰ kan vi her se en parallel til den amerikanske semiotiker Charles S. Pierces begreb *interpretant*, dette, at noget altid står for noget andet for *no-gen*. Betydningsproduktion er med andre ord noget, der sker i en dialektik mellem "værk" og fortolker. Dette fremgår ikke så tydeligt af *Philosophie der symbolischen Formen*, men markeres til gengæld eksplicit i *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, kapitel II og V. Her tager Cassirer udgangspunkt i livsfilosofiens beklagelse over, at sprog og symboler ikke forbinder, men adskiller mennesker, en adskillelse, der fremkalder længslen efter en symbolfri kommunikation. En sådan opfattelse var kun berettiget, hedder det (s. 53), "... hvis

jegets verden var en given, færdig *bestand*, og hvis ord og billeder ingen anden opgave havde end at *overføre* dette givne til et andet subjekt ... hvis sprog og kunst kun havde som funktion at slå bro mellem forskellige subjekters indre verden, så ville dén indvending være berettiget, at håbet om en sådan bro er utopisk ... hver verden tilhører i sidste ende kun sig selv og véd kun af sig selv".

Den symbolske formidlingsproces må altså ikke forstås ud fra en informationsteoretisk model, hvor vi på den ene side har en afsender, på den anden side en modtager, og herimellem et færdiggivet budskab. Ganske vist synes en stor del af vores dagligdags sprogudvekslinger at bekræfte en informationsteoretisk sprogopfattelse - her dominerer vanen, fraserne, repetitionerne. Men alt dette kan vi også lære en papegøje, skriver Cassirer, det udgør ikke det menneskelige sprogs særkende. Dette finder vi i *dialogen*, hvor tanken fødes. I enhver meningsfuld samtale kan vi iagttage, at det ikke blot drejer sig om meddelelser, men om spørgsmål og svar: "I samtalen ... meddeler de enkelte subjekter ikke det, de allerede besidder, men de opnår først herigennem denne besiddelse ... Og i denne dobbeltproces skabes tanken. I spørgsmål og svar må 'jeg' og 'du' dele sig, for dermed ikke blot at forstå sig selv, men også hinanden. Den enes tanker antænder den andens, og i kraft af denne vekselvirkning bygger de begge, i sprogets medium, en 'fælles meningsverden'. Hvor dette medium mangler, dér bliver også vores egen besiddelse usikker og problematisk" (ibid. s. 53-54).

Jegidentiteten bliver usikker og problematisk, fordi den er noget, der må dannes gennem "fortabelsen" i det fremmede, i det, som ikke hører til jeget. Jegidentiteten er noget, der gennem transcendenser må prøves og sættes på spil. Men det samme gælder også for de medier, transcendens foregår igennem: også de må prøves af, afæskes nye betydninger, kunne give nye svar. Når denne proces lykkes sker der det, Hans-George Gadamer kalder en *hermeneutisk erfaring*, nemlig en ændret forståelse af os selv og af kulturen - efter mødet er ingen af delene helt det samme som før.³¹ "Åndelig energi", symbolfortolkning, er deltagelse i et fælles medium, og med denne er det på samme måde som med kærligheden: den vokser ved at blive delt.

Dette betyder, at det objektive og det subjektive, det "ydre" og det "indre" er funktioner af hinanden, er noget, der må produceres i en vekselvirkning. Kulturens betydning for os opstår først, når vi går ind i et aktivt fortolkende forhold til den. "For at kunne besidde vores menneskelige verden må vi bestandigt generobre den", hedder det (SMC s. 138) - sandsynligvis en omskrivning af en replik fra Goethes *Faust*: "Kun den gør sig fortjent til livet og friheden,

der dagligt må erobre dem" (Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben/Der täglich sie erobern muss, II del 4. akt, v. 11575-76). Men denne faustiske stræben efter bestandige metamorfoser holdes netop i ave af en modgående bevægelse, nemlig kulturens "inddæmning" af vores livsudfoldelser gennem traditionalisering. Denne dialektik mellem tradition og fornyelse (EM s. 229), "struktur" og "energi", krystalliseret betydning og genopladning af betydning, er kulturens paradoks. Uden en vis form for "dogmatik" kan kulturen ikke fungere som en intersubjektiv forståelses- og livshorisont, ej heller som det, hvorigennem jeg- og selvbevidstheden konstitueres. Som symbolfortolkere må vi derfor kunne se os selv som både formidlet og som formidlere (PSF III s. 8): vi er henvist til en begyndelse, der allerede er gjort, vi er altid indlejret i en kulturel horisont, men denne horisont er samtidigt mulighedsbetingelsen for transcendensten. Det var dette, Cassirer mente, da han i Davos, som svar på et spørgsmål om, hvori den menneskelige frihed består, talte om en 'immanent transcendens', og i denne forbindelse citerede Goethe: "Stræber du mod det uendelige? Gå blot i det endelige til alle sider!" (DD s. 258). Menneskets vej til det uendelige (transcendensten) går gennem formens begrænsning, for først når eksistensen tager form, kan vi erkende den og dermed forholde os til den.

Dette immanente forhold mellem form og frihed er knyttet sammen med en bestemt tidslig struktur: "Åndens viden om sig selv opstår først, når den i nutiden bevarer fortiden og formende griber ind i fremtiden" (PSF III s. 219). Fortiden udgør den sum af erfaringer, uden hvilken livet ville være begrænset til et øjeblik, og uden hvilken ingen handling ville kunne sættes i værk: for at kunne forholde os til de muligheder, vi har, må vi også kunne forholde os til det, vi forlader. Vores viden om vores historie, om det vi er blevet til, er kun tilgængelig gennem fortolkning af de "spor", som livsprocessen har afsat. På den anden side er denne "spejling" eller refleksion (ibid.) i vores egne frembringelser kun mulig på baggrund af vores bestræbelser på at realisere livsmuligheder, når vi "formende griber ind i fremtiden": Det er kun ud fra "omsorgen" for vores fremtidige eksistens, at fortiden meningsfuldt kan integreres i nutiden, dvs. ses som en del af vores "projekt".³² Denne sammenhæng mellem fremtid, nutid og fortid er, som vi tidligere var lidt inde på, betinget af symbolet. Det er i kraft af den symbolske repræsentation, at tiden kan "tages i sigte", dette, at her-og-nu altid indgår i en henvisningshorisont, der peger mod noget, der ikke er mere, og mod noget, der skal komme. Det er symbolerne, der åbner fortiden og fremtiden for os, dette, at vi kan overskride vores øjeblikkelige her-og nu eksistens.

Afrunding

Den indsigt, som Cassirers symbolfilosofi bl.a. skal lede frem til, er, at vi kun kan nærme os livet ved at bevæge os væk fra det, og at dette ikke er noget, der skal begrædes eller betragtes som noget tragisk, men derimod ses som et positivt vilkår for frihed og selverkendelse - netop fordi vi kun kan tilegne os noget, vi først har holdt på afstand. Men ikke nok med det: væren eller livet erfares også forskelligt alt efter det afstandsskabende mediums specielle struktur. For at kunne erfare værens mangfoldighed må vi derfor kunne "udbrede os til alle sider" inden for det endeliges horisont. Filosofien må, siger Ricoeur, kunne vise, "at væren taler på mange forskellige måder" (*l'être se dit de multiples façons*), og at den hertil må tage udgangspunkt i "fortolkningernes konflikt", for kun da erfarer vi noget, der er fortolket (CI s. 23). Overført på Cassirer betyder det, at netop fordi de symbolske former stræber efter "almagt", må filosofien bevare en vis form for fænomenologisk neutralitet og ikke lade sig binde fast til én bestemt diskurs - naturvidenskab, psykoanalyse, religion eller hvad det nu kan være. Hvis vi nemlig kun bevæger os inden for én bestemt symbolhorisont, erfarer vi ikke selve den symbolske formidling. Hvis vi kun ser verden med f.eks. naturvidenskabens briller, bliver vi blinde for, at væren kan antage andre former, dvs. så idealiserer vi synsvinklen og identificerer væren og ideal.

Det er et sådant tab af symbolsk bevidsthed, filosofien må søge at modvirke. Dette betyder, i overensstemmelse med Ricoeurs hermeneutikopfattelse, at verden ikke må ses som identisk med den blot givne virkelighed, men som en horisont for vores liv og vores udkast - at vi med andre ord betragter de symbolske former som "mulige verdener", og som en del af livsprocessen. -"Den proces, hvori livet former sig, og den hvori det erkender sig selv, må udgøre en enhed. Denne forståelse er ikke blot en tilegnelse af en færdig form, men er den art og måde, hvorpå den giver sig selv en form for netop i denne handling at forstå sig selv" (PSF III s. 221). Dette minder for så vidt om Vicos tidligere omtalte erkendelsesteoretiske princip, nemlig at mennesket kun kan forstå, hvad det selv har frembragt, at det kun forstår, når det er skabende. For Cassirer gælder der dog den væsentlige tilføjelse, en tilføjelse, der også må rettes mod subjektfilosofien, den være sig af Hegelsk, Husserlsk eller anden proveniens, nemlig, at "åndens møde med sig selv", forstået som en dannelsesrejse i klassisk forstand, er et illusorisk forehavende. Symbolerne vil nemlig altid lægge forhindringer i vejen og forstyrre den fastlagte kurs.

Noter

1 Se de i litteraturlisten nævnte værker, hvoraf især skal fremhæves J.M. Krois (1987) og D.P. Verenes indledning til SMC. Desuden foreligger bl.a.: Seymour Itzkoff: *Ernst Cassirer: Philosopher of Culture*, Boston 1977, Thomas Göller: *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie*, Königshausen 1986, Heinz Paetzold: *Die Realität der symbolischen Formen*, Darmstadt 1994, og *Ernst Cassirer - Von Marburg nach New York*, Darmstadt 1995. Af biografisk materiale kan anbefales Cassirers hustru, Toni Cassirers smukke og kloge: *Mein leben mit Ernst Cassirer*, Hildesheim 1981.

2 Cassirer har bl.a. haft indflydelse på kunsthistorikeren Erwin Panofsky, teologen Paul Tillich og renæssanceforskeren Paul O. Kristeller. Se desuden Krois (1987) s. 218 note 12.

3 Witt-Hansen: *Filosofi*, København 1985 s. 152. De værker, W-H. henviser til, er: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* I-III (1906-1920), *Determinismus und indeterminismus in der modernen Physik* (1936) og *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie* (1921). Hertil bør dog også regnes *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910). Cassirers værker om Renæssance og Oplysning er: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) og *Die Philosophie der Aufklärung* (1932).

4 Se D.P. Vernes indledning til SMC s. 7.

5 Krois (1987) kapitel I (Cassirers Transformation of Philosophy) og hans artikel i nærværende publikation.

6 Cassirer opfatter ikke kultur som noget, vi kan give en entydig og enhedslig definition på, men som en proces, vi hele tiden må forholde os til. Se især hans "Critical Idealism as a Philosophy of Culture" (1936) i SMC s. 64-95 og konklusionen til EM.

7 Se hertil Liptons (1978) undersøgelse af den politiske og sociale baggrund for Cassirers og nykantianernes venstre-liberalisme (s. 1-6). Om Cassirers kosmopolitisme skriver Lipton (s. 3) bl.a.: "Det mest slående træk ved Cassirers liv og værk var hans forpligtelse på at bevare individets åndelige frihed. Gennem hele sin filosofiske karriere tvivlede Cassirer aldrig på, at både menneskeslægten og den enkelte er fri ... Cassirers ønske om at bekræfte den menneskelige friheds faktum så fuldstændigt og så overbevisende som muligt afspejler hans grundfæstede liberalisme og dennes etiske ideal. I tilslutning til den kantianske etiks tradition troede han, at hvert individ skulle behandles som et rationelt væsen og som et mål i sig selv snarere end som et middel til et formål".

8 Se Nils Gunder Hansen: *Sansernes sociologi. Om Georg Simmel og det moderne*, København 1991 s. 25ff. og Henrik K. Nielsen: "Kulturbegreb, modernitet og sociale interesser - med udgangspunkt i den tyske tradition" i: H. Hauge og H. Horstbøll (udg.): *Kulturbegrebets kulturhistorie*, Århus 1988, s. 48-72.

9 Cassirers intellektuelle "krigsindsats" under 1. verdenskrig var hans *Freiheit und Form* (1916), hvor han imod den altdominerende tyske chauvinisme og "anti-modernisme" betonedede, at tysk kultur også har rod i en stærk, kosmopolitisk frihedstrang (Lessing, Schiller, Kant). Cassirers kulturhistoriske analyser blev bl.a. angrebet af Ernst Troeltsch, der hævdede, at Cassirer ikke havde forstået den tyske ånd, der har sine rødder i middelalderens "irrationalisme". Samme synspunkter findes i Thomas Manns *Betrachtungen einer Unpolitischen* (1918), hvor

den tyske "kultursjæl" sættes i modsætning til den vestlige civilisations dårligdomme, herunder valgret! Se Lipton (1978), s. 35-59.

10 Simmel: "Der Begriff und die Tragödie der Kultur" (1911) i: *Philosophische Kultur*, udg. af J. Habermas, Berlin 1983, s. 183-207.

11 Livsfilosofien har sit udspring i bl.a. Fr. Schlegels, Kierkegaards og Schopenhauers opgør med positivisme og dogmatisk rationalisme og idealisme.

12 Se "'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart" (1930) i: E. W. Orth 214ff., samt hans kritik af Simmel i LK, kapitel V. Om Cassirers forhold til livsfilosofien, se også Josef M. Werle: "Ernst Cassirers nachgelassene Aufzeichnungen über 'Leben' und 'Geist'" i: Braun/Holzhey/Orth (1988), s. 274-290.

13 Findes i STS, s. 39-93. I LK (Kapitel V) kritiseres Simmel for at være mystiker, at udtrykke en længsel efter at fordybe sig rent og uformidlet i jegets væsen, uden om alle symboler. Herved betones, hedder det (s. 107 f), subjektets substantialitet, idet det sættes over for verden som noget absolut. Gunder Hansen hævder derimod (op.cit. s. 30ff), at Simmel ikke forfalder til mysticisme, idet han, med grundlag i nykantianismen (Badener-skolen), lægger vægt på, at livet altid er struktureret gennem kulturelle og sociale former.

14 Peter Kemp: "Kritik af den reducerende fornuft" i: *Kredsen* 1990 nr. 1, s. 57.

15 "'Geist' und 'Leben' ..." i: E.W. Orth (1993), s. 54.

16 Fra Cassirers *Nachlass*, citeret fra J.M. Werle, op.cit. s. 286.

17 I PSF, II (s. 6) betegnes Vico ikke blot som grundlæggeren af moderne sprogfilosofi, men også som grundlæggeren af en ny filosofi om myten. Hvad der forbinder Cassirer og Vico på dette punkt er deres opfattelse af, at myte og sprog har et fælles udspring i metaforen, i en billedmæssig tænkning, som Vico kalder *poetisk logik*. Om Vico-Cassirer, se D.P. Verene: "Vico's Science of Imaginative Universals and the Philosophy of Symbolic Forms" i: Verene/Tagliacozzo (eds): *Giambattista Vico's Science of Humanity*, Baltimore/London 1976, s. 295-321. Om Vicos myteopfattelse, se min: *Vico. Myte, historie og erkendelse*, Slagmarks Skyttegravsserie, Århus 1992, kapitel I.

18 Se Susanne K. Langer: *Menneske og symbol* (org. titel: *Philosophy in a new Key*, 1951), København 1969, s. 74. Kapitel 3 indeholder en særdeles instruktiv redegørelse for forskellen mellem tegn og symboler, en redegørelse, der er mere nuanceret end Cassirers.

19 Robert S. Hartmann: "Cassirers Philosophy of Symbolic Forms" i: Schilpp (1949), s. 301.

20 For en kritisk analyse af Cassirers opfattelse af forholdet mellem tid, bevidsthed og symboler, se E.W. Orth: "Zum Zeitbegriff Ernst Cassirers" i: *Phänomenologische Forschungen* bd. 13, Freiburg 1982, s. 65-89.

21 Se hans indledning til Ricoeur: *Sprogfilosofi*, København 1979, s. 18.

22 Om forholdet mellem videnskab og livsverden, se *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Husserliana bd. VI, Den Haag 1954, § 8-9 og § 33-34.

23 Hvor mytens billeder umiddelbart er gennemtrængt af udtryksmæssige kvaliteter og er direkte manifestationer af en guddommelig-dæmonisk verden, dér skaber kunsten afstand til den

konkrete følelse og til vores reale, praktiske liv ved at transformere dem til ren form. Gennem sit æstetiske perspektiv giver kunsten os et ændret syn på verden, og dermed en mulighed for at forholde os til den på andre måder. Se Cassirers "Language and Art" I og II (1942) i: SMC s. 145-196, og "Sprache und Mythos" (1925) i: WW, s. 156-158.

24 Henvisningerne til Cassirer findes spredt rundt omkring i dette særdeles omfattende værk, så jeg vil tillade mig at henvise til indekset. Merleau-Ponty har givet en glimrende sammenfatning af sin fænomenologi i "Filmen og den nye psykologi", oversat af Jens Qvesel i: *Philosophia*, årg. 22, 3-4, Århus 1993, s. 11-24.

25 Løgstrup: *Vidde og prægnans. Sprogfilosofiske betragtninger*, København 1976. I forlængelse af afsnittet "Julius Stenzels argumentation for, at sprog er expressivt før det er semantisk" (s. 15-17) hedder det, at lyden allerede i dens blotte sanselighed er fuld af symbolkraft, og at lydets "sanselige og legemlige udtrykskraft ... ikke (er) af mindre ånd end ... sproglig artikuleret betydning og mening, snarere af mere" (s. 18).

26 Ifølge Løgstrup, op.cit., s. 66-67, "findes der intet sansbart, der ikke har sindsejendommeligheder. Derfor har de bildende kunstarter kunnet blive til": et maleris farve indeholder både sinds- og sansekvaliteter, fordi sansningen og sindet er intimt forbundne.

27 I sin artikel "Der symbolbegriff in der Philosophie Ernst Cassirers", *Theoria* II, Lund 1936, s. 279-332 hævder K. Marc-Wogau, at det er vores *viden* om selve sammenhængen mellem tegn og betegnet, der gør noget til et ægte symbol. Hvor der ikke kan erfares noget skel mellem "ydre" og "indre", som i udtryksfænomenet, ophører tegnet med at være et symbol. Cassirer har svaret M.-W. i "Zur Logik der Symbolbegriff" (opr. i *Theoria* 1938, nu genoptrykt i WW, s. 201-230), hvor han henviser til, at vi ikke kan erfare noget uden repræsentation, og at det ikke er muligt *fænomenologisk* at påvise en sansning rensat for repræsentationelle, eller symboliske, elementer.

28 Det bør bemærkes, at det er den "tidlige" Ricoeur, der her er tale om, ikke den "teksthermeneutiske" Ricoeur fra 70'erne og 80'erne, selv om det overordnede sigte stort set er det samme.

29 Se hertil "La question du sujet: le défi de la sémiologie" fra DI, oversat af Grete K. Sørensen (Semiologiens udfordring til subjektfilosofien) i Ricoeur: *Sprogfilosofi*, København 1979, s. 49-90.

30 I Krois (1987) s. 52 hedder det, at tegnet hos Peirce ikke, som hos Saussure, består af en to-sidet relation mellem indhold og form, men af en tresidet relation mellem et perceptuelt tegn, noget betydet og en interpretant. I Pierces model, som indfluerede Royce og Morris "finder vi den samme triadiske opfattelse af den proces, som Cassirer har i tankerne ... I den amerikanske pragmatismes tegnteori vil 'energi' blive oversat til fortolkning". Se også Hamburg (1956), s. 115-116, hvor Morris' tegndefinition: "S er et tegn for D for I" ses som en parallel til Cassirers symbolbegreb: tegnets/symbollets mening kan kun afgøres i en tegnproces, en *semiosis*.

31 Gadammers opfattelse af sprogets hermeneutiske funktion har af Joel C. Weisheimer (*Gadammers Hermeneutics: A reading of Truth and Method*, Yale University Press 1985, s. 211-212) fået følgende præcise karakteristisk: "Samtale er den begrebsdannelsesproces, hvor der opnås en fælles forståelse og en fælles mening ... Det er ikke sådan, at den fælles sag (common object) først er erfaret i sig selv, og at der derefter opnås en fælles forståelse. Tværtimod, den

fælles sag eksisterer intet sted forud for deltagernes fælles forståelse. Heller ikke er deres forståelse opnået først for derefter at blive sat på ord. Tværtimod: den fælles forståelse opnås først gennem selve samtalen".

32 Cassirer henviser i en note (PSF III, s. 220) til Heideggers analyser af den 'historiske tid' i *Sein und Zeit* (§ 74) og skriver, at betoningen af fremtidsmotivet er et af "de mest frugtbare og vigtigste resultater af analyserne" i dette værk.

Litteratur

- Braun/Holzhey/Orth, Hg. (1988): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt/M, 1988.
- Carl Hamburg (1956): *Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer*. The Hague 1956.
- John M. Krois (1987): *Cassirer: Symbolic Forms and History*. Yale University Press 1987.
- David R. Lipton (1978): *Ernst Cassirer: The Dilemma of a liberal Intellectual in Germany 1914-1933*. Toronto 1978.
- Ernst W. Orth, Hg. (1993): *Ernst Cassirer. Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*. Leipzig 1993.
- Paul A. Schilpp, ed. (1949): *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Library of living Philosophers), Illinois 1949.

Forkortelser vedr. Cassirers værker

- DD = "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger" i: Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M 1973.
- EM = *Et essay om mennesket* (org. titel: *An Essay on Man* 1944), oversat af Eva Wyller og forsynet med et efterord af Egil A. Wyller. Oslo 1965.
- GLH = "'Geist' und 'Leben' : Heidegger" i: *Philosophy and Rhetoric* vol. 16/3 1983, s. 164-66.
- LK = *Zur Logik der Kulturwissenschaften*. Darmstadt 1971.
- PSF = *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III. Darmstadt 1977 (I-II) og 1982 (III).
- SMC = *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*, udg. af Donald P. Verene. Yale University Press 1979.
- STS = *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, udg. af Orth/Krois/Werle. Hamburg 1985.
- WW = *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. Darmstadt 1983.