

Willy Åstrup

## Cassirers kulturfilosofi

### I

Hvis man skulle tegne konturerne af filosofiens udvikling i Tyskland i de sidste to hundrede år, blev der med Hegels død i 1831 sat punktum for de store filosofiske systemer, dvs. filosofien opfattet som en sammenhængende og meningsfuld systematisk helhed bestående af ontologi, naturfilosofi og åndens filosofi, der, både i dybde og bredde, skal og bør rumme alt, hvad den menneskelige tanke kan gribe om. Det drejer sig primært om et sammenbrud i den absolutte idealisme, dvs. Fichtes, Schellings og Hegels systemer, - nævnt i forbifarten kan Kant ikke betragtes som absolut idealist, hvad der gjorde Kant attraktiv i forbindelse med senere forsøg på at rehabilitere filosofien.

Den hidtidige filosofi, som med rette kunne betragte sig som universalvidenskab, blev i de følgende år splittet op i en lang række selvstændige emner. De klassiske filosofiske temaer blev for en stor dels vedkommende overtaget af en række "nye" fagvidenskaber, der, i første omgang især de såkaldte realvidenskaber, skulle legitimere en uafhængig status, dvs. en egen videnskabelighed som ikke var filosofisk. I konsekvens af denne udvikling skulle man tro, at filosofien i det mindste ville kunne enes om at søge tilflugt bag et fælles overordnet begreb, som kunne udgøre grundlaget for en "spekulativ" ontologi og metafysik. Men tværtimod udspaltede den filosofiske diskussion sig yderligere i en række begreber, som ganske vist hver for sig havde indgået i Hegels absolutte filosofi, men som nu hver især hævdede en status som *dét* grundlæggende begreb.

Med denne opløsning i en række indbyrdes konkurrerende begreber: historie, videnskab, forståelse, liv(et), værdier, væren, mennesket, markeres den tyske filosofis identitetskrise, som ifølge Herbert Schnädelbach i hans *Philosophie in Deutschland 1831-1933* (p. 17f) herefter er et gennemgående "Dauerthema" i de filosofiske tiltrædelsesforelæsninger, der er kendetegnet under overskriften: "Hvorfor stadigvæk filosofi?"

Som nævnt gav den filosofiske desorganisation i første omgang ikke anledning til samling, snarere en yderligere fragmentering i opfattelsen af "hvad filosofien egentlig var". Hvis filosofien skulle rehabiliteres, skulle den - ifølge en

tale af Hermann Helmholtz i 1855 - på en eller anden måde, som sit primære mål, overvinde den fremmedgørelse mellem filosofien og ikke bare naturvidenskaberne, men også de øvrige fagvidenskaber, som især Hegels absolutte idealisme blev gjort hovedansvarlig for. På den anden side skulle filosofien sikre, at den empiriske erkendelse ikke blev selvberørende, men at kilderne til erkendelsen hele tiden blev underkastet en prøvelse (Schnädelbach, p. 133). Med andre ord skulle den kantianske korrelation mellem tænkningen og sansningen sikre fagvidenskabernes fortsatte udvikling, hvor filosofien kunne og skulle hævde sin selvstændige status som prøvesten for de erkendelser, der blev indvundet af fagvidenskaberne.

Denne tidlige positivismekritik blev i 1865 fulgt op af Otto Liebmann i hans bog *Kant und die Epigonen*, hvor han kritiserede filosofiens forfald efter Kant i almindelighed og samtidens positivistiske erstatning af filosofien med en mere eller mindre "spekulativ" fagvidenskab i særdeleshed. Løsningen på denne dobbelte misere blev af Liebmann udtrykt i form af et krav om en tilbagevendende til Kant, og dermed var der givet en eksplicit notation til den epoke, der, under den filosofihistoriske overskrift: *nykantianismen*, fra 1870'erne og frem til 1920'erne skulle dominere den tyske filosofi.

Af alle filosofiske retninger, i det omfang man overhovedet kan tale om en retning eller skoledannelse med et ensartet program,<sup>1</sup> er der næppe nogen som nykantianismen, der i den grad er blevet afskrevet og i bedste fald forvist til et kortfattet afsnit mellem Hegel og den logiske positivisme. Et symptomalt eksempel på en sådan afskrivning er bogen *Filosofien efter Hegel*. Her er nykantianismen totalt fraværende. I *Vor tids filosofi*, der må betragtes som det danske standardværk om den kontinentale filosofi i det 20. århundrede, behandles nykantianismen ganske vist i et indledende afsnit, men reduceres til *intet* med følgende bemærkning: "Så meget mere påfaldende er det, at nykantianismen nærmest ingen spor har sat sig hos de tyske filosoffer fra det 20. århundrede, som vil blive behandlet i dette bind" (p. 18).

Bemærkningen er for så vidt rigtig i den forstand, at nykantianismen i den nutidige filosofihistorie er en "toter Hund" og heller ikke spiller nogen større direkte rolle, hverken i form af egentlige monografiske arbejder eller i form af henvisninger.<sup>2</sup> Men at "nykantianismen" ingen spor har sat sig forekommer overilet, ja grænsende til det futile. En forklaring kan søges i den filosofiske debat i 1920'ernes Tyskland, hvor en række nye forskellige filosofiske positioner indbyrdes udkæmpede en bitter kamp for at skaffe sig "Lebensraum". Det man imidlertid kunne enes om, var en in toto afskrivning af nykantianismen som en forældet position, der blev anklaget for at reducere filosofien til

en erkendelsesteori, der i sin konsekvens førte til videnskabsteori.

Dertil kommer, at etableringen af det såkaldte "3. rige" i 1933 betød, at den frie filosofiske diskussion forstummede i Tyskland, og de filosoffer, og her tænkes der især på Ernst Cassirer, der kunne have ført traditionen med ind i den filosofiske transformation, der fandt sted efter krigens ophør, måtte drage i eksil. Efter krigen, med en verden spaltet i to magtblokke og et delt og formindsket Tyskland, syntes tiden forpasset for en filosofi, som betragtedes som en steril katederfilosofi, der indirekte, i kraft af sin angiveligt snævre fagorientering, der overså det sociale, måtte bære et medansvar for uhyrlighederne.<sup>3</sup>

Dermed er vi ved at nærme os kernen. Den identitetskrise i filosofien, som Schnädelbach fremstiller i det ovenfor anførte arbejde, manifesterede sig lige fuldt i den etablerede nykantianisme i form af en række "skoler", hvor de mest fremtrædende er "Badenerskolen" og den allerede nævnte "Marburgerskole", hvor der var så store divergenser, ikke bare mellem skolerne, men også mellem de enkelte tilsluttede, at man med rette kunne stille spørgsmål ved betimeligheden af at anvende begrebet "nykantianisme".<sup>4</sup> Ernst Cassirer kunne således slå fast i 1929 i "Davos-diskussionen" med Heidegger, at "nykantianismen var den nyere filosofis syndebuk, men jeg mangler den eksisterende nykantianer" (KPM, p. 274).

Det er hensigten med denne artikel at give en fremstilling af den såkaldte "nykantianisme", der repræsenteres af Ernst Cassirers kulturfilosofiske hovedværk *Philosophie der symbolischen Formen*. Med dette værk forsøger Cassirer at give et svar på, hvad filosofi er, og dermed at løse filosofiens identitetskrise. Forsøget gøres ganske vist på traditionens grund, bl.a. i overensstemmelse med den Hegelske opfattelse af filosofiens historie som dialog, men munder ikke ud i "museal pleje" af traditionen. Tværtimod lykkedes det for Cassirer at udarbejde en filosofisk systematik, der også i dag forekommer aktuel. Bl.a. anticerer Cassirer på mange måder de tanker, der fremsættes af Jürgen Habermas i hans første hovedværk *Erkenntnis und Interesse* og af Karl-Otto Apel i *Transformation der Philosophie*.

Cassirer sættes sammen med et andet forsøg på at reformulere filosofien, nemlig Martin Heideggers eksistentialistiske fundamentalontologi, som den præsenteres i hans tidlige arbejder, dvs. hans værker indtil 1929-1930, først og fremmest *Kant und das Problem der Metaphysik*. Martin Heidegger er formentlig den filosof i det 20. århundrede, som er mest omdiskuteret, og receptionen af ham grænser på den ene side til at betragte ham nærmest som profet og forkynder, på den anden side til at afvise ham som eksponent for opløsnin-

gen af al fornuft. Her er det hensigten at knytte en sammenhæng mellem Heidegger og den nykantianske "Marburger-tradition", en tradition, han i den her behandlede periode så heftigt markerede en afstand til.

Når årene 1929-1930 vælges som skæringspunkt, er det fordi Heideggers filosofiske orientering som bekendt i hans senere filosofi tog en drejning (vending) mod sproget. Og den transcendens, der immanent ligger i sproget sprænger netop enhver subjektivistisk filosofi. Det skal vi vende tilbage til nedenfor. Spørgsmålet om sprogets transcendens er netop kernen i den problematik, Cassirer fremhæver i hans afsluttende kommentarer i disputationen mellem Cassirer og Heidegger i foråret 1929 i forbindelse med afholdelsen dette års såkaldte højskolekurser i Davos. Nu er det ikke hensigten at afgøre striden mellem Heidegger og Cassirer, i den forstand at der skal afsiges en endegyldig dom om, hvorvidt den ene eller anden har ret. De får derfor i det efterfølgende lov til at tale hver for sig, og først i deres egentlige diskussion, dels i Davos, dels i deres recensioner af hinandens værker, bringes de sammen.

## II

Ernst Cassirer (1874-1945) påbegyndte sine studier i Berlin, men efter at han havde læst Hermann Cohens arbejde *Kants Theorie der Erfahrung*, der blev en nøgle til et intensivt studium af Kant, flyttede han til Marburg, hvor Cohen havde været professor i filosofi siden 1875, og Natorp fra 1885.<sup>5</sup> I Marburg blev Cassirer inddraget i Cohens og Natorps intellektuelle arbejdsfællesskab og efterhånden blev de mere formelle lærer-studerende relationer afløst af et livs-langt, dybt personligt venskab.

På den tid var Marburgerskolen behersket af dens stifter og nestor Hermann Cohen (1842-1918), der nød anseelse som en af de største autoriteter på Kants filosofi. Det var Cohens opfattelse, at Kant var blevet misforstået, ikke alene af hans kritikere, men også de, som selv regnede sig til hans tilhængere, havde ikke formået at trænge til bunds i Kants "transcendentale metode". Det, der især var problematisk, var efter Cohens mening, at de kantianske aprioriske former blev opfattet som "virkeligheder", der tilhørte menneskets organiske væsen (: psykofysiske realiteter). Dermed bliver de underordnet betingelserne for erkendelsen af virkeligheden i stedet for at være betingelser for erfaringen overhovedet. Konsekvensen er, at det ikke lader sig gøre at besvare det transcendentale spørgsmål: "Hvorledes er videnskab mulig"?

"Tilbage til Kant" var derfor for Cohen ensbetydende med et intensivt kildekritisk studium af Kant. Det betyder imidlertid ikke, at forskningen skal have

i den rene apologistik, men kildekritikken skal tværtimod som en væsentlig forudsætning kombineres med en filosofisk systematik, der som slutmål har en nybegrundelse af kriticismen. At forstå Kant er altså i sidste instans at gå ud over ham. I Cohens afvisning af sansningen som en selvstændig kilde til erkendelse går han netop ud over Kant. Kant havde lagt vægt på distinktionen mellem sanselighed og forstanden og mellem den rene anskuelse og tænkningen, som bl.a. betyder, at de matematiske sætningers rigtighed godtgøres af, at de kan konstrueres i anskuelsen. Cohen indlemmer derimod den rene anskuelse i tænkningen, og det betyder igen for Cohen, at betingelserne for al videnskabelig erkendelse er i tænkningen selv.

Den matematiske erkendelse, som Cohen anvender som modelvidenskab, bygger på et princip, som han benævner "kilde" eller "forudsætning" (på tysk: "das Princip des Ursprungs").<sup>6</sup> Konsekvensen heraf er, at menneskets sansning kun gør opmærksom på videnskabelige spørgsmål, men ikke selv kan løse de spørgsmål, som sansningen kun leverer råmateriale til. Det videnskabelige arbejde må tage udgangspunkt i den foreliggende kulturs frembringelser af videnskabelig, etisk eller æstetisk karakter og derved få defineret de fundamentale grundbegreber, som netop ikke er sansbare, men udgør de tænkbare "kildeprincipper".

Den ansats til en kulturfilosofi, som Cohen udarbejder, selvom den, som det fremhæves af kritikkerne, forekommer noget formalistisk og meget bundet til de matematiske naturvidenskaber,<sup>7</sup> blev taget op og videreudviklet af Poul Natorp. At Cohen emiterede i 1912 og flyttede fra Marburg til Berlin som lærer og forsker ved det daværende jødiske videnskabscenter, betød at Natorp overtog positionen som Marburgerskolens "nestor" og befriede sig for den stærke binding til Cohens filosofi. Udviklingen mod en mere selvstændig filosofisk opfattelse, og dermed den implicite kritik af Cohen, kommer især til udtryk i hans senfilosofi, som den fremstilles i den af sønnen Hans Natorp posthumt udgivne samling af hans sidste forelæsninger fra sommersemestrene i 1922 og 23: *Philosophische Systematik*. Da hverken tiden eller lejligheden her tillader at foretage en detaljeret gennemgang af Natorps yderst komplicerede filosofiske systematik, der bl.a. som forudsætning indeholder en total omkalfatring af Kants kategorier, må vi her indskrænke os til at fremhæve nogle enkelte momenter.<sup>8</sup>

Natorp er i overensstemmelse med den opfattelse, at Kants transcendentale spørgsmål, mulighedsbetingelserne for videnskaben, skal gennemføres mere radikalt end Kant selv gjorde. Den transcendentale metode skal ikke alene gælde for de matematiske naturvidenskaber, ligesom der heller ikke skal tages

udgangspunkt i dem. Men den transcendentale metode skal rette sig mod samtlige områder hvor mennesket har manifesteret sig som kulturskabende væsen. For Natorp står natur- og åndsvidenskaber ikke i noget modsætningsforhold til hinanden, men udgør integrale bestanddele i en kritisk kulturfilosofi, der har til opgave at sammenfatte hele den menneskelige kultur til en systematisk enhed. Denne stræben efter enhed, "das ewige Fieri des Kulturschaffens",<sup>9</sup> betyder at videnskaberne ikke lader sig isolere efter deres genstand, men inddelingen bliver af metodisk karakter.

Nu kunne man tro, at Natorp dermed reducerede filosofien til en slags universel metodelære, men netop kulturens stadige udvikling fordrer, at der anlægges en dynamisk-historisk synsvinkel, der gør det muligt at undersøge de forskellige kulturområders genese, hvorved Natorp netop fremhæver den menneskelige kulturs uafsluttelighed. Det er interessant, at Natorp netop i sine sidste forelæsninger udtrykker en betænkelighed ved at anvende kulturbegrebet, som han finder anvendes tankeløst, og derved er blevet farve- og betydningsløst, dvs. uden reelt betydningsindhold. Det udtryk, der i stedet anvendes af Natorp, ganske vist tøvende og noget forsigtigt, er det græske ord *poiesis* (PS, p. 365f, 371f) (skabe, virke, give indhold), som ikke har de samme reduktionistiske konnotationer som kultur. Men Natorp bliver ikke stående ved det, men knytter *poiesis* til det at udtrykke sig, og dermed transformeres den oprindelige Marburgerskoles konception af kulturbegrebet fra at være forankret i en traditionel "finkulturel" interpretation til en betydeligt bredere definition, der kan rumme menneskets frembringelser som sådan.

Når mennesket frembringer et kulturelt artefakt, udtrykker det sig, dvs. taler til sine medmennesker, der, idet de "hører" eller "fornemmer" frembringelsen, anerkender den. Dermed sprænges subjekt-objekt dikotomien, og der opstår et tredje "logisk" led, hvor der er en umiddelbar koincidens. I denne gensidige og skiftevis sig-udtrykken og fornemmen-sig skabes den menneskelige bevidsthed, som bliver den kraft, der beforder den menneskelige udvikling, der som regulativ idé har "altets skjulte harmoni", der er identiteten i det ikke-identiske (PS, p. 375).

Sproget - hvis vi bestandig holder os for øje at konceptionen af sproget ikke bare er det umiddelbart talte sprog, er det forsvarligt at knytte *poiesis* og sprog sammen - er altså den underfulde "urkilde", hvorfra kulturen flyder. Sproget og den kraft, der ligger i det, kan ikke betvinges, men er skænket. Det betyder, at vi aldrig kan komme bag om sproget, fordi der til sproget som urkilden ikke kan knyttes en betydning, fordi det er sproget, der er forudsætningen for betydning overhovedet. Der er, som Natorp udtrykker det, "ikke én logos, ét

udsagn...men logos selv, ordét, betydningén, som ved det (den) og i det (den) kan udtales og fattes, som overhovedet lader sig udtale og fatte kategorielt" (p. 282), eller med andre ord, en fundamental filosofi må nødvendigvis være en sprogfilosofi, fordi det er i sproget, der er tilgang til mennesket og dermed til, hvad mennesket er.

### III

Inden Ernst Cassirer i 1923 publicerede første bind af *Philosophie der symbolischen Formen, Die Sprache*, havde han et omfattende forfatterskab bag sig, hvor emnerne rakte fra et meget omfattende værk om erkendelsesproblemet historie (*Das Erkenntnisproblem I-II*, 1906-07) over systematiske og teoretiske arbejder (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff* fra 1910), til en idéhistorisk gennemgang af den tyske åndshistorie (*Freiheit und Form*, 1916) og endelig redaktionen af en udgave af Kants værker med en omfattende monografi (*Kants Leben und Lehre*, 1918) for blot at nævne de større værker; dertil kommer oversættelser og artikler. Til en vis grad kan man hævde, at de her nævnte ungdomsarbejder afspejler Cassirers forankring ikke bare i Marburger-traditionen, men også den tyske intellektuelle kulturtradition og -bevidsthed overhovedet. Men i henseende til Marburger- og Kanttraditionen forlades, ligesom vi har set det hos den sene Natorp, en snæver matematisk-videnskabelig opfattelse af erkendelsesteorien til fordel for en mere kulturorienteret tilgang til filosofien.

Den afgørende vending mod formuleringen af en egen filosofisk systematik indtrådte da Cassirer i 1919 blev professor ved det nyetablerede universitet i Hamburg og dermed fik umiddelbar adgang til den kolossale samling af litteratur om ritualer, myter, magi, astrologi og primitiv medicin i såvel de gamle klassiske som nutidige primitive kulturer i det kulturvidenskabelige bibliotek "Warburg". Samlingen i "Warburg" af antropologisk materiale var et vigtigt hjælpemiddel i Cassirers forsøg på at udarbejde en filosofisk konception af præempirisk tænkning. Cassirers ærinde var imidlertid ikke at formulere en kritik af den antropologiske videnskabsteori; han ville mere end det. Cassirer ville fokusere på muligheden af en intersubjektiv betydning ved at omformulere det transcendentale spørgsmål - formuleret af Kant i *Kritik der reinen Vernunft*, og som vi her kan sammentrænge til: "Hvorledes kan visse af tænkningens elementer være aprioriske". Filosofiens helt basale og grundlæggende spørgsmål bliver derfor i stedet: "Hvorledes er det muligt, at der er betydning"?

Cassirer satte sig altså for at omformulere den transcendentale filosofis kritik af erkendelsen til en kritik af betydning. For at kunne det, måtte Cassirer udvikle en anden logik end den traditionelle klassiske logik, der var Kants udgangspunkt.<sup>10</sup> Det springende punkt for Cassirers reformulering af den transcendentale logik var Kants fokusering på kategorierne som a priori invarianter af erfaringen, og som Kant deducerede fra tænkningens logiske domsfunktioner. Cassirer fokuserer på funktioner i stedet for på begreber, på hvad han kalder "de skabende relationer", og som er kilden til kategorierne. Det er Cassirers opfattelse, at Kant - ligesom den formelle logik, som ser bort fra alt indhold, for i stedet at tale om domspåstande og prædikater per se - ikke i *Kritik der reinen Vernunft* tilfredsstillende kan gøre rede for progression.

Kun ved at fokusere på den specifikke egenart eller karakteren af de regler (: skabende relationer), der er for progressionen, bliver det muligt at afdække det, der relaterer elementerne i en serie og dermed danner en erkendelig identitet. Den transformation af transcendentallogikken til at udvinde begreber af relationer mellem elementer i stedet for af tanken, gør det muligt for Cassirer at formulere en teori, som giver tanken et indhold. Vores begreber er ikke prædeterminerede refleksioner af en eller anden substans, men repræsenterer et udtryk for en ideal regel, som forbinder det givne partikulære med en helhed i en intellektuel syntese. I denne åbenbare repræsentation har vi mulighedsbetingelserne for al erfaring, uden hvilken der heller ikke ville være nogen præsentation, intet umiddelbart præsent indhold.

Konceptionen af "repræsentationen", leder os umiddelbart videre til begrebet "symbolsk form", som er nøglen til Cassirers kulturfilosofi. Selvom der er mange "fædre" til begrebet, f.eks. Wilhelm von Humboldt, Heinrich Hertz og Goethe, og ikke mindst Hegel,<sup>11</sup> lader det til, at Cassirer er den første, som anvender det, og som tilføjer det et specifikt systematisk betydningsindhold. Krois noterer, at Cassirer allerede i 1921 gav en definition på "symbolsk form": "Ved en symbolsk form skal vi forstå enhver åndelig energi, igennem hvilken et åndeligt betydningsindhold knyttes til et konkret sanseligt tegn og i dette tegn internaliseres" (WWS, p. 175). Det, man skal være opmærksom på i denne tidlige definition, er dens bredde, der tilsyneladende gør det muligt at interpretare ethvert tegn som en symbolsk form. Det, denne definition senere skal knyttes sammen med, er imidlertid et krav om universel applikation. Dermed er "symbolsk form" indskrænket til nogle få, "der konstituerer sin egen side af det virkelige...der er de veje, som ånden følger i sin selvåbenbarelse" (PSF I, p.9). Umiddelbart efter det just citerede nævnes *kunsten, sproget, myten og erkendelsen* som de symbolske eller kulturelle former, der således er de



former eller forskellige horisonter, der giver betydning i "den måde, vi har verden på".

Mennesket lever i og ved de symbolske former, dvs. at mennesket ved at sætte tegn samtidig sætter dét, det menneskelige liv betyder for dem. Denne betydning tilføres ikke i en efterrationalisering, dette ville betyde en separation af de symbolske former i flere betydninger, men er allerede givet på forhånd i en helhed (PSF III, Vorrede), der netop i kraft af denne helhed formår at give betydning til de enkelte fænomener.

De symbolske former må netop begribes i deres totalitet, hvis betydningen skal kunne oparbejdes i en (kultur)filosofi. Kulturfilosofiens genstandsområde er netop denne totale bevidsthed, som er grundlaget for individual og partikulær bevidsthed, fordi, som Cassirer anfører, "mennesket modner først til bevidsthed om sig selv i sine egne åndelige gerninger" (PSF III, p.105f). Denne bevidsthed om sig selv beror altså på den konkrete enhed i bevidsthedens ("åndens verden") åndelige former, som dannes i løbet af genesen. Men det betyder ikke, at de konkrete åndelige former afløses af andre og derefter opløses. Tværtimod er forholdet det, at nye former kun kan forekomme i kraft af, at de "gamle" former bevares i bevidsthedens kontinuum. F.eks. kan den videnskabelige erkendelse som en forholdsvis sent opstået symbolsk form ikke afløse "tidligere" former, som sprog eller myte, men forudsætter netop de "forudgående" symbolske former. Men, understreger Cassirer, det betyder ikke, at de symbolske former optræder ved siden af hinanden i et anerkendende forhold. Tværtimod er de symbolske former forviklet i en konstant strid om herredømmet, idet de hver for sig hævder primat (PSF I, p. 13).

Filosofien, idet den befrier sig for al metafysisk dogmatisme, der hypostaserer et eller andet princip,<sup>12</sup> skal hæve sig over denne strid, ikke for at afgøre striden, dermed ville filosofien tage parti for den ene eller anden side af den åndelige kultur og i denne forviklethed netop forskertse sin berettigelse som pladsholder for totaliteten, men i et blik fastholde samtlige symbolske former med henblik på at afdække deres indbyrdes immanente relationer. Det turde fremgå med al tydelighed, at det dermed er umuligt, fra et kulturfilosofisk synspunkt, at opretholde en hierarkisk struktur i de symbolske former. Det betyder, at vi må forlade det kantianske udgangspunkt i det "videnskabens faktum", som den rene matematik og den almene naturvidenskab udgjorde. Det entydige demarkationskriterium, som Kant i kraft af naturvidenskabernes sikre udvikling kan sætte mellem metafysik og videnskab, opløses i en historisk udvikling. I stedet for er, for Cassirer, den åndelige kulturs genese et faktum eller en realitet, som kan udgøre det stædet, som kulturfilosofien kan tage

afsæt i. Vi må affinde os med, at faste invariable former afløses af et princip om kontinuitet, dvs. den logiske, genetiske systematik i de symbolske former. Konsekvensen er, at den ontologi, som Kant afviste muligheden af, i en vis forstand rehabiliteres eller transformeres i form af en kulturfilosofi, der i en uendelig proces hele tiden bestemmer det værende i de symbolske formers betydningsindhold. Eller med andre ord, den totale sum af den viden, mennesket hele tiden har om sig selv, er, i form af filosofisk selvrefleksion, filosofiens genstand.<sup>13</sup>

Cassirers konception af kulturfilosofiens operative symbolske former bindes sammen i 3. bind af *Philosophie der symbolischen Formen* til en transcendentale betydningssteori, som han giver overskriften "symbolsk prægnans" (PSF III, p. 222ff). Den menneskelige kulturs symbolske former er produceret af kulturmennesket, enten individuelt eller kollektivt, som specifikke og arbitrære tegn for at give en eller anden betydning. Gennem denne tegn-givning frembringes den kulturelle symbolisme (PSF I, p. 41ff), men at kulturen frembringes (i symbolerne), betyder ikke, at betydningen som sådan er frembragt, for den er allerede givet, når vi sanser verdenen. Betydningen er nemlig altid en helhed, som ikke kan komme til mennesket i sanserne, men må "til enhver tid være forestillingskraftens spontane akt" (PSF I, p. 106), således at selve tegnsætningen ikke frembringer selve betydningen, men fikserer den. Det Cassirer understreger i det her citerede er, at den forståelse eller opfattelse af verden, der ligger i betydningen, ikke kan forklares med konvention eller "aftale".

Cassirers definition på "symbolsk prægnans" lyder: "Ved symbolsk prægnans skal der forstås den måde, på hvilken en sanseoplevelse (Wahrnehmungserlebnis), som sanselig oplevelse, samtidig indeholder en bestemt ikke-anskuelig betydning, som den bringer til umiddelbar fremtræden" (PSF III, p. 235). I denne definition skal man bemærke, at Cassirer taler om 3 elementer. For det første "sanseoplevelse", for det andet "betydning" og endelig for det tredje et element, hvor sanseoplevelsen indeholder betydningen. Vi kan konstatere, at Cassirer ikke, og her er han i modsætning til Kant, sætter skel mellem sansningen og forstanden (som betydningsgivende instans), og i konsekvens heraf er der naturligvis ikke behov for et transcendentalt subjekt, der kan give betydning, fordi der allerede er betydning.

Den symbolske prægnans er Cassirers "transcendentale element", som er nødvendigt for at overskride den subjektivismen eller evnepsykologi, der immanent ligger i Kants transcendentale subjekt (PSF III, p. 226f). Symbolsk prægnans lader sig hverken reducere til reproduktive eller formidlende intellektuelle processer, men "må i sidste instans anerkendes som en selvstændig og

autonom bestemmelse, uden hvilken der hverken kan gives os et 'objekt' eller et 'subjekt' eller en 'tingens' enhed eller 'selvets' enhed" (PSF III, p. 274f). Men når symbolsk prægnans ikke lader sig henføre til hverken sansningen eller forstanden, hvordan forklarer vi den da? Det er Cassirers svar, at der ikke er nogen forklaring; vi må konstatere, at den symbolske prægnans er der som et primært fænomen, som "urfænomen". "Hvis vi tænkte os at denne grundfunktion var ophævet, ville dermed adgangen til den indre erfarings verden være spærret for os" (PSF III, p. 102).<sup>14</sup>

#### IV

I forbindelse med omtalen af de symbolske former blev det nævnt, at der principielt ikke er et hierarki i de symbolske former. Alligevel kan sproget tillægges en særlig rolle som en universel form for objektivisering, idet enhver anden objektivisering (dvs. fremtræden i symbolsk form) er henvist til sprogets formidlende funktion. Først i sproget kan de enkelte symbolske former konstitueres som "betydningshorisonter". "Sprogets verden omslutter menneskene", slår Cassirer fast (PSF I, p. 55). På den ene side er sproget altså universelt, men på den anden side er sproget også, i kraft af denne universalitet, specifikt, fordi det som system af relationer formår at fiksere en ganske bestemt karakter til det individuelle, der dermed bliver reproducerbar. Når sproget kan det, er det fordi det er en helhed, et system af relationer, hvor der mellem relationerne er ganske bestemte regler (PSF I, p. 280). Denne systemidentitet, hvor det er sætningen, der er grundelement, og ikke det enkelte ord, betyder, at sproget ikke "gengiver" en bestående relation mellem de enkelte momenter, men tværtimod sætter den, og dermed sætter en allerede givet betydning. Dermed menes, at sproget ikke kan bero på det enkelte individs konkrete sanseoplevelser. Sproget må altid være i distance til sanseoplevelserne og i en vis forstand være en reduktion af dem, fordi sproget ikke er individuelt, men intersubjektivt i sin grund.

I sin sprogfilosofi orienterer Cassirer sig først og fremmest efter den klassiske humanist Wilh. von Humboldt, som efter Cassirers opfattelse er den første, der eksplicit formulerer en sprogfilosofi. Det er naturligvis ikke muligt at diskutere samtlige detaljer i Cassirers meget indgående behandling af Humboldts betragtninger om sproget, men nogle få momenter kan dels illustrere Cassirers gæld til Humboldt og samtidig tegne konturerne i konstruktionen af Cassirers sprogfilosofi. For det første fremhæver Cassirer, i en parallel til Kant, Humboldts ikke-spekulative ansats som kritiker af sproget "stående i erfarings

frugtbare sletteland" (PSF I, p. 102). Sprogfilosofien må tage sit udgangspunkt i det givne sprogs konkrete faktum. Ikke for blot at gengive, det ville være at henfalde til subjektivitet, men for at erobre den objektivitet i den åndelige opfattelsesmåde, der er gemt i sproget. Eller snarere sprogene, for den forskellighed, der er i de forskellige sprogs tegn, er ikke tilfældig, eller en tom skal, men udtrykker en forskellighed i verdensanskuelser, og først totaliteten af de enkelte sprogs verdensanskuelse udgør det objektive.<sup>15</sup>

Objektiviteten er ikke givet, men skal uvindes og formes i en åndelig proces. Dermed er vi fremme ved, at enhver konception af sproget altid må være genetisk i den forstand, at den sproglige analyse tager sit udgangspunkt i sprogets egne specifikke elementer, og ikke i et "dødt makværk af sønderdeling i ord og regler", og det erkendes, at strukturen i sprog dannelsen altid er en afledt og formidlet, som bygger på korrelationen mellem sprog og tanke, der er udtrykt i det græske "logos", og som Cassirer markerer med sætningen, "at sproget er åndens evige gentagne arbejde med at gøre den artikulerede lyd til udtryk for tanken" (PSF I, p. 104). Det sigte mod en mellem-menneskelig forståelse, som er sprogets bærende fundament, opstår ikke ved, at man fæstner sig ved en eller anden "betydning" i det sproglige tegn, men ved at der er fælles samklang i dannelsen af sproglige begreber, hvor det ikke er det enkelte ord, men sætningens syntese, der er bærer af betydning. Med reference til Humboldt slår Cassirer fast, at "sproget er ikke værk (ergon), men er virksomhed (energeia)" (PSF I, p. 105).

Med fremhævelsen af sætningens syntese knyttes en forbindelse fra Humboldt til Kant i distinktionen mellem form og stof. For Kant var formen som bekendt et udtryk for relationer som det bærende princip for erkendelsens objektivitet, hvor enheden i formen, som enhed i anknytningen til genstanden, begrunder genstandens enhed. Vi kan, ifølge Kant, ikke forbinde de mangfoldige sanseindtryk fra en genstand, som ikke allerede er forbundet i det erkendende subjekts spontane forestillingskraft. Det Cassirer vil fremhæve er, at Kant støttede det transcendentale subjekts "Aktus der Spontaneität" i relationens nødvendigvis almengyldige og strengt objektive form på dommens enhed, og dermed umiddelbart støttede sig på enheden i sætningen. At dommen ikke er andet end måden, de givne erkendelser bringes til apperceptionens objektive enhed, reflekteres i sproget ved, at der i copula ("er") udtrykkes en forbindelse mellem subjekt og prædikat, som betyder, at der er en fast bestand i dommen. Der er et ganske bestemt tilhørsforhold mellem forestillinger, som ikke beror på tilfældige psykologiske associationer.

Ethvert sprog må i betegnelsesprocessen tage sit udgangspunkt i noget ma-

terielt, men til begrebsdannelsen hører en særegen formel bestemmelse, som henfører begrebet til tænkningen, og som er den egenskab eller virksomhed, som er knyttet til betydningsindholdet. Stoffet, det materielle tegn, hører for så vidt i det talte sprog uløseligt sammen med formen, dvs. begrebet eller betydningen. Men det er formen, der i den sprog- og kulturfilosofiske analyse har prioritet frem for stoffet, fordi det er analysen af formen, der afslører betydningen for os. Dermed har Cassirer også fremhævet, at forholdet mellem den empiriske sprogvidenskab og sprogfilosofien skal følge den transcendentale metode, dvs. at sprogfilosofien skal tage udgangspunkt i sprogvidenskabens faktum og i det faktum, at der overhovedet er sprog som muliggør intersubjektiv betydning (Jfr. PSF I, p.107).

I det omfang Cassirers sprogfilosofi overhovedet har været genstand for behandling, er han hovedsagelig blevet forstået som erkendelses- eller videnskabsteoretiker, hvorimod de ontologiske aspekter i stort omfang er overset eller ignoreret.<sup>16</sup> Ontologien, eller spørgsmålet om det værendes væren, kan ikke separeres fra kulturfilosofien. Som det allerede er nævnt, er sproget en måde at "have en verden på", samtidig med at det er det medium, i hvilket betydningen af væren objektiverer sig. Cassirer indleder derfor 1. bind af *Philosophie der symbolischen Formen* med en diskussion af sprog og væren (p. 3). Den filosofiske spekulation tog sit udgangspunkt i spørgsmålet om væren, som præsokratikerne forsøgte at løse konkret, idet de henviste svaret til en eller anden substans, som alt andet kunne udledes og forklares ud fra. Men idet de viste hen til et eller andet substantielt værende, formåede de netop ikke at forklare begrebet væren, men blev, på en eller anden måde, "hængende" ved det værende. Med Platons idélære tog spørgsmålet om væren en afgørende vending. Med idé søgte Platon at forklare det immanente princip i alt det værende, eller som Cassirer udtrykker det: "Platon spørger ikke efter forfatningen og strukturen ved væren, men efter begrebet om væren og betydningen af dette begreb" (p. 4). De tidligere mytisk-kosmologiske forklaringer, som hæftede sig ved en eller anden tingslig bestand i det værende, afløses af en forskydning mod den tankemæssige betydning af et princip i væren, som ikke kan reduceres til noget andet.

Udviklingen i den klassiske græske filosofi har sin parallel i idealismen. Hvor den realistiske verdensanskuelse henviser til en eller anden beskaffenhed i tingene som en sidste begrundelse for erkendelsen, transformerer idealismen spørgsmålet om "beskaffenheden" til at være et spørgsmål, som peger hen mod tænkningen, dvs. at udviklingen går fra empiriske fakta til regler og fra regler til aksiomer. Men, understreger Cassirer, netop aksiomerne, som på et givet trin

i den videnskabelige udvikling forekommer at være det sidste og endegyldige svar, må på et senere udviklingsstrin blive problematisk. Det faste værensbegreb må derfor vige til fordel for en erkendelse af forandring og udvikling *mod noget*, som betyder at princippet i væren, som enhedsprincip, kun kan tænkes som mål og aldrig som begyndelse. Tilsvarende kan vi i den parallelle udvikling af fagvidenskaberne konstatere en udvikling, hvor hver enkelt videnskab udvikler sine egne grundbegreber, der ikke kan postulere et udspring i en eller anden given værensstans, men som udspringer af videnskabens egen åndelige proces, eller med andre ord er symboler. Det er Cassirers opfattelse, med henvisning til Heinrich Hertz (p. 6), at udviklingen medfører, at det også inden for fagvidenskaberne bliver umuligt at hævde en umiddelbar begribelse og gengivelse af virkeligheden, og at objektivering i virkeligheden aldrig kan være andet end en formidling.

Opfattelsen af "én væren", i form af et metafysisk absolutum, fortrænges i erkendelsen mere og mere af den opfattelse, at alle de forskellige former for viden skal, i deres egenart og selvstændighed, begribes i et system, hvor der spørges efter regler. I stedet for enheden i substansen eller oprindelse ("Ursprung") står vi over for en funktionel enhed, hvor filosofiens "metafysik" består i dels at rekonstruere den vej, videnskaberne har fulgt, dels at bevare overblikket over dem. En nutidig metafysik må primært spørge efter de forskellige fagdiscipliners beskrivelse af virkeligheden i deres intellektuelle (: åndelige) symboler, og dernæst efter relationerne mellem dem og efter udviklingen i deres genese. Cassirers konception af metafysikken er den filosofiske refleksion, i overensstemmelse med Kant, som en stadig spørgen. Men en refleksion, der hverken er "tilfældig" spekulation eller stivnet dogmatik, men metodisk og systematisk tager sit udgangspunkt i genesen af menneskets kulturelle artefakter, dvs. med udviklingen af symbolske former, med henblik på at nærme sig en stadig mere fyldestgørende besvarelse af det overordnede spørgsmål: "Hvad er mennesket?"

## V

Som det allerede er antydnet, er der mange konvergerende træk imellem Ernst Cassirer og Martin Heidegger for så vidt angår deres opfattelse af, at filosofien havde behov for et nyt grundlag. At der også er en vis konvergens i deres grundlæggende temaer, vil fremgå af det følgende. Ligesom Cassirer er Heideggers filosofiske afsæt formuleringen af det grundlæggende spørgsmål om, "hvad er mennesket" (KPM p. 1 og 207), men inden dette spørgsmål overho-

vedet kan stilles, endsige besvares, må vejen (i Heideggers senere selvforståelse er hans tænkning en vej, hvor der først og fremmest lægges vægt på det at være undervejs<sup>17</sup>) først forberedes ved at gentage det fundamentale spørgsmål om, hvad det vil sige, "at mennesket, eller noget overhovedet, er". Det sidste spørgsmål kan ikke stilles umiddelbart eller ubehæftet, fordi meningen med væren er blevet glemt i den occidentale metafysik, hvor man siden Aristoteles har fokuseret på udlægninger af det værende, men må stilles på ny. Ved at stille spørgsmålet om væren som et fundamentalspørgsmål må man søge bag om de gennemsnitlige trivialopfattelser af væren, som er fremherskende i metafysikken, hvor betydningen af væren reduceres til 1) et alment begreb, der omfatter alt det værende, 2) begrebet om væren er undefinerbart og 3) væren er et selvfølgeligt og umiddelbart forståeligt begreb (SZ p. 2ff).

Selvom vi således ikke har andet end en vag og gennemsnitlig forståelse af betydningen af væren som udgangspunkt eller faktum, som Heidegger udtrykker det (SZ p. 5), kan vi dog, i og med at spørgsmålet kan stilles, indkredse et eksemplarisk værende, der som et særligt kendetegn ("modus") netop kan stille spørgsmålet om væren. Dette eksemplarisk værende benævnes af Heidegger som "Dasein" (egentlig "atværen", men af sproglige grunde vælges i det følgende at oversætte til "tilværen") og netop ikke "menneske", fordi den sidste term er en reduktion til noget værende, hvorimod Dasein skal udtrykke den særlige måde, mennesket er til på, som mulighed for en ontologi overhovedet. Denne distinktion udspringer af Heideggers fremhævnin g af, hvad han senere kalder den ontologiske differens, mellem på den ene side det ontiske, som er det værende, eller med andre ord det, som bestemmes i videnskaberne, og på den anden side det særlige værende, som er åbent for en værensforståelse (SZ p. 11f), d.v.s er grunden for en ontologi. Som Hass ganske rigtigt påpeger i indledningen til *Hvad er metafysik* (p. 36), interesserer tilværelsens ontiske beskaffenhed ikke Heidegger synderligt. Det, der derimod er Heideggers ærinde, er at undersøge de strukturer eller eksistentialer, der gælder for al tilværen som sådan, som Heidegger selv udtrykker det, "sammenhængen i disse strukturer kalder vi eksistentialiteten, og deres analytik har karakter af eksistential forståelse" (SZ p. 12).

Den eksistential analytik er således et kategorialt fundament for at udarbejde en ontologi, der eksplicit omhandler spørgsmålet om væren som sådan, dvs. en fundamentalontologi som en nødvendig forudsætning for at opklare betydningen af væren. Men heller ikke tilgangen til den eksistential analytik er umiddelbar, selvom der står en lang række videnskabelige og kunstneriske udlægninger til rådighed. Problemet er, at disse udlægninger ikke har spørgs-

målet om væren som ledetråd, men hver især har efter forgodtbefindende hæftet sig ved en eller anden mere eller mindre tilfældig idé om det værendes væren eller virkeligheden. Alligevel må udarbejdelsen af en ontologi, som naturligvis ikke kan være andet end foreløbig, tage sit udgangspunkt i denne gennemsnitlige og hverdagsagtige forståelse, fordi vi-er-i-verden og dermed forbundet til den forståelse, der nu engang er. Dermed afdækkes, at det der karakteriserer tilværens (Dasein) strukturer er, at de er modi i tidsligheden, og at tiden, der i den "vulgære" forståelse er horisonten for den hverdagsagtige værensforståelse, rummer ontologiens centrale problematik.

Efter Heideggers opfattelse er problemet, at den hverdagsagtige forståelse er opstået på baggrund af traditionen, som betyder, at mennesket ikke "er", men er sammenvokset med og i en vis forstand lever i sin fortid, eller som det hedder i Heideggers egen noget esoteriske terminologi: "hans (menneskets, WÅ) egen fortid...følger ikke efter tilværen, men går allerede foran" (SZ p. 20). Derfor er menneskets forståelse begrænset og lukket, og kun en destruktion af den occidentale metafysik kan bringe os tilbage til de præsokratiske oprindelige erfaringer med værensspørgsmålet, som efter Heideggers opfattelse, ved at tage udgangspunkt i nutidigheden ved det "tilstede-værende", kan danne grundlag for en forståelse af vores her-og-nu væren, eller med andre ord at vores værensforståelse bliver på højde med vores tilværen. Afklaringen af betydningen af spørgsmålet om væren og værensstrukturen er slet og ret transcendenten for Heidegger, og den åbning mod væren, der ligger i denne afklaring, er transcendent erkendelse og dermed en forudsætning for og ligger før enhver "traditionel" filosofisk eller fagvidenskabelig bestemmelse af det værende.

Det spørgsmål, Heidegger derfor stiller sig efter udgivelsen af *Sein und Zeit*, er ifølge H.C. Wind,<sup>18</sup> om transcendentalfilosofien kan åbne for adgangen til væren og dermed opfattes som en metafysik, eller endnu mere prægnant: Kan Kants *Kritik der reinen Vernunft* udlægges som en grundlæggelse af metafysikken (KPM p. 1)? Heidegger stiller sit spørgsmål med henvisning til Kant, hvor metafysikken betegnes som et naturanlæg hos menneskene. At metafysikken dermed er menneskets natur, interpreterer Heidegger med, at metafysikken er et faktum, som åbner for spørgsmålet om betydningen af væren, dvs. fundamentalontologien. Det er Heideggers opfattelse, at Kant, ved at spørge efter mulighedsbetingelserne for den matematisk-fysiske naturvidenskab, transcenderer enhver mulig erfaring, idet han implicerer en forudgående værensforståelse. Den transcendentale erkendelse undersøger ikke det værende, men muligheden for en foregående værensforståelse. Kant er dermed for Hei-



degger ikke først og fremmest erkendelsesteoretiker, men en grundlægger af metafysikken.

Heidegger vender sig mod en, angiveligt nykantiansk, interpretation af Kant, der af erkendelsens to kilder prioriterer tænkningen frem for anskuelsen, og som fører til en opfattelse af, at det er det erkendelsesteoretiske, der er kernen hos Kant. I stedet for skal vægten, efter Heideggers opfattelse, lægges på Kants understregning af erkendelsens endelighed og dermed menneskelighed. Tænkningens forrang er kun tilsyneladende, for den rene tænkning er anvist på og tjenende for anskuelsen (KPM p. 22ff). Det spørgsmål, som derefter nødvendigvis må stilles, er, hvad der så skaber erkendelsens syntese, når tænkningen henvises til en tjenende funktion. Her henviser Heidegger til A-udgaven af *Kritik der reinen Vernunft*, hvor Kant taler om indbildningskraften som en "Grundvermögen" i den menneskelige sjæl, der ligger til grund for al apriorisk erkendelse, dvs. at indbildningskraften formidler anskuelse og forstand, som igen betyder, at indbildningskraften skaber den ontologiske syntese, som er forudsætningen for enhver anden syntese (KPM p. 78ff).

Netop indbildningskraften står i centrum for, hvad Heidegger kalder "das Kernstück" (KPM p. 89) i *Kritik der reinen Vernunft*, nemlig afsnittet om skematismen. I skematismeafsnittet forbindes den rene tænkning med det anskuede, idet kategorierne knyttes sammen med den transcendentale tidsbestemmelse og bliver til skemaer, som ikke er andet end aprioriske tidsbestemmelser efter regler. Men denne forbinden af kategorierne og tiden fremstår ikke i kraft af nogen af dem, men er, ifølge Kant, et transcendentalt produkt af indbildningskraften. Nu blev det overfor anført, at Heidegger fremhæver, at tænkningen er underordnet anskuelsen. På baggrund af Kants udsagn om, at skemaet er en genstands "sinnliche Begriff", kan Heidegger derfor i første omgang konkludere, at skematismen er en sanseliggørelse af de rene begreber. Men da anskuelsen er karakteriseret ved sin endelighed, er indbildningskraften transcendentens horisont. Eller med andre ord: Heideggers nytolkning af Kant skal konciperes i sammenhæng med *Sein und Zeit*. Det centrale element i *Sein und Zeit* er den såkaldte "daseinsanalyse", hvoraf det fremgår, at den måde, mennesket har sin verden på, bygges op i kraft af subjektiviteten. Karakteren af subjektiviteten er bestemt af dens optagethed, eller med Heideggers egne ord: "tilværens væren afdækker sig som 'Sorge'". Optagetheden, som er indbegrebet af tilværens værensbestemmelse, er knyttet sammen med åbenheden over for det at være-i-verden, og som derfor kan siges at være bestemmende for den måde, mennesket lægger betydning til verden (i form af forhåndenværende og tilhåndenværende). I stedet for den regulative idé om det transcen-

dentale jeg sætter Heidegger tilværens optagethed af tingene i den faktiske eksistens.

Ved at orientere sig efter A-udgaven kan Heidegger tolke Kant i overensstemmelse med sin egen eksistentialontologi. Ganske vist er det nødvendigt for Heidegger at gøre et skridt, som Kant efter Heideggers mening selv veg tilbage for, nemlig at tænke indbildningskraften som oprindelig tid. Tiden er ikke en form i anskuelsen, men, understreger Heidegger, subjektets væremåde. Men dermed er transcendenzen som almen forståelse (erkendelse) forsvundet. Tilbage er for så vidt kun en pragmatisk, eller med Heideggers egne ord, en hverdagsagtig og gennemsnitlig forståelse af den menneskelige tilværen.

## VI

I det foregående er der gjort et forsøg på at rekonstruere den immanente konfrontation mellem Heidegger og Cassirer, som den kommer til udtryk igennem deres publicerede hovedværker indtil 1929. Den eksplicite konfrontation mellem dem, for så vidt den fremgår af tilgængelige kilder, er yderst begrænset. I *Phänomenologie der Erkenntnis* nævnes Heidegger i fire fodnoter (p. 173, 190, 202 og 220). Cassirer nævner i fodnoten på side 190, at han ikke har haft mulighed for at foretage en mere indgående diskussion af resultaterne i "den på mange måder banebrydende analyse af 'tid' og 'tidslighed' i *Sein und Zeit*."<sup>19</sup> En sådan analyse ville først være frugtbar, når Heideggers analyse foreligger i sin helhed. Og, understreger Cassirer, filosofien om de symbolske former bestrider ikke "tidsligheden", som analyseres frem som grundlag for de enkelte momenter i tilværens eksistentialitet, men, hedder det umiddelbart derefter, filosofien om de symbolske former begynder først der, hvor tidsligheden bliver til tidsform.

Cassirer kan derfor med rette hævde, at han spørger mere fundamentalt (ontologisk!) end Heidegger. Cassirer spørger nemlig ud over det forhåndenværende og det tilhåndenværende efter de symbolske former, både som det, der stiller sig frem, men langt vigtigere som betydning. Når Cassirer trækker modsætningen så skarpt op, er det formentlig et svar eller en kommentar til en bemærkning i *Sein und Zeit* (p. 51 anm.), hvor Heidegger, idet han henviser til en diskussion med Cassirer i forbindelse med et foredrag, han i 1923 har afholdt i Hamburg, fremhæver den principielle overensstemmelse, han sporer mellem ham og Cassirer om behovet for en eksistential analytik.

Netop en tilsyneladende enighed om den eksistentiale analytik er udgangspunktet for Heideggers recension af Cassirers *Das mythische Denken*,<sup>20</sup> hvor

Heidegger indledningsvist priser Cassirers værk for at være et værdifuldt bidrag til grundlæggelsen af de videnskaber (religion og etnologi), som beskæftiger sig med den mytiske tilværen. Men, tilføjes der, det er efter Heideggers mening også problemet i Cassirers bog, som han finder resulterer i og bliver stående ved en fænomenologi. Årsagen til miseren er Cassirers binding til den nykantianske tradition, der forhindrer, at myten som en mulighed for tilværen føres tilbage til ontologien. Efter Heideggers opfattelse skal myten konciperes ud fra en særlig tilværens værensforståelse, hvor analysen af tilværens ontologiske grundkarakter som "optagethed" vil afsløre, at den mytiske tilværen primært er bestemt i "kastetheden" (: udleverethed til verden). Som det er omtalt overfor i afsnittet om symbolsk prægnans, er mennesket ikke bare udleveret til verden, men giver, gennem symbolske former (her myten), verden en betydning. Myten er ikke bare tegn eller blot repræsentationer, men er først og fremmest udtryk for menneskelig virksomhed.

De tilgængelige kilder fra kurset i Davos (17. marts - 6. april 1929) er meget sparsomme. Først og fremmest er både Cassirers og Heideggers egentlige manuskripter til de enkeltstående forelæsninger gået tabt. Vi skal her holde os til det materiale, som p.t. er publiceret. Det drejer sig om Heideggers meget kortfattede sammendrag (KPM p. 271-273), eller snarere disposition, til hans forelæsning om Kant, der stort set er en gennemgang af hans Kantbog. Endvidere er et referat, udarbejdet af to tilhørere (Bollnow og Ritter), af den afsluttende diskussion - disputationen - tilgængelig (Ibid., p. 279-296). Til de skriftlige kilder bør man også medregne Cassirers recension af Heideggers Kantbog.<sup>21</sup> Selvom den først publiceres i 1931, er den ifølge Cassirers egne oplysninger en bearbejdet udgave af hans forelæsning i Davos.

I det følgende kan vi ikke tillade os en udførlig analyse af diskussionen, det ville sprænge alle formelle rammer. I stedet for må vi indskrænke os til at fremhæve de momenter, der illustrerer dels deres filosofiske positioner, og som dels peger frem mod Heideggers senere udvikling. Ifølge referatet (Rec, p. 274ff) begynder Cassirer med at spørge Heidegger om, hvad han forstår ved nykantianisme, og hvem hans modstander egentlig er (Heidegger havde tilsyneladende benyttet sin umiddelbart foregående forelæsning til igen at distancere sig fra nykantianismen). Heideggers svar er i første omgang en opremsning af navne, bl.a. Cohen, men mærkeligt nok mangler Natorp. Dernæst definerer han nykantianismen som erkendelses- og videnskabsteori med udgangspunkt i Kants *Kritik der reinen Vernunft*. Men, understreger Heidegger, Kant ville ikke udforme en teori om naturvidenskaben, men ville vise metafysikkens problematik, dvs. ontologien.

Til det bemærker Cassirer, at hverken Cohen eller han selv kunne karakteriseres som blot erkendelsesteoretikere. Det afgørende spørgsmål for både ham og Cohen, som i øvrigt for Kant, er spørgsmålet om friheden. Heideggers løsning på frihedsspørgsmålet er naturligvis at henvise til fundamentalontologien, men vi må her spørge om, hvordan friheden er mulig som universel frihed. Svaret kan ikke af- eller begrænses til tilværens endelighed. Konsekvensen ville i så fald være en reduktionisme, hvor ikke bare spørgsmålet om friheden, men også det generelle spørgsmål om etik og moral, funderes i en gemen og hverdagsbundet relativisme. En etik må nødvendigvis være universel og dermed i distance til sanseligheden, hvis den skal bære betegnelsen etik, og kan dermed ikke funderes på en metafysik, der begrænser sig til eller lukker sig om det nære. Eller med anvendelse af Heideggers egne termer: vi må spørge efter en åbenhed, som ikke bare åbner verden i optagethed og udleverethed.

Løsningen på den tilsyneladende uoverstigelige kløft mellem Cassirers og Heideggers filosofiske konceptioner giver Cassirer i sine afsluttende bemærkninger (Rec, p. 292ff), hvor han forinden fremhæver, at han er imod enhver form for nivellering, at vi i modsætningen må genfinde det fælles centrum. Et sådant centrum er givet i den fælles menneskelige, objektive verden, i hvilken forskellene mellem individerne på ingen måde er ophævet, men hvor der tværtimod er forbindelse imellem dem. Sproget er netop det fælles centrum for Heidegger og Cassirer. Cassirer og Heidegger taler unægteligt hver sit sprog, og det er utænkeligt at den enes sprog kunne transformeres over eller ind i den anden. "Og alligevel forstår vi hinanden gennem sproget som medium", slår Cassirer fast og fortsætter, "der er sådan noget som sprogét". Det, Cassirer fremhæver, er de symbolske formers objektivitet og universalitet. Forståelse og erkendelse beror på det faktum. Og her viser Cassirer sin gæld til Kant og Cohens transcendentale metode, som indebærer, at man begynder med et faktum. Det faktum, Cassirer kan henvise til, er sprogets faktum. Hvordan er det muligt, ja overhovedet tænkeligt, at vi i dette medium kan skabe en fælles forståelse fra tilværen til tilværen?

I 1929 svarede Heidegger ikke på Cassirers spørgsmål, men en lille afsluttende ekskursion vil illustrere, at spørgsmålet ikke skulle forblive ubesvaret. I 1946 (et år efter Cassirers død i USA) kommer der en slags svar fra Heidegger i *Et brev om humanismen*, hvor det hedder: "...at væren med tænkningen når frem til sproget. Sproget er værens hus. I dets bolig bor mennesket. De, som tænker og digter, er vægterne i denne bolig" (*Et brev om humanismen*, p. 23). I 1927 i *Sein und Zeit* hed det, at det eksistentialontologiske fundament for sproget

var talen, i 1946 er sproget værens hus. Heideggers svar bliver senere endnu tydeligere, i et foredrag fra 1959 hedder det: "...menneskets væsen beror på sproget" (*Der Weg zur Sprache*, p. 225f).

## Noter

1 De såkaldte "Marburgere" afviser på det bestemteste, at der skulle findes sådan noget som en "nykantiansk dogmelære". Derimod fremhæver Natorp i artiklen "Kant und die Marburger Schule" (*Kantstudien* XVII (1912) p.193ff), at der er tale om et arbejdsfællesskab, hvor der hersker en fælles stræben efter sandheden, og, som man kan føje til Natorp, netop i denne stræben er bevidst om, at man ikke besidder og aldrig vil kunne besidde sandheden.

2 På dansk skal vi tilbage til Jørgen Jørgensens magisterkonferens: *Poul Natorp som repræsentant for den kritiske idealisme*, København 1918. Denne enlige svale bliver først fulgt op af Witt-Hansen: *Filosofi*, Haslev 1985, hvor han inddrager Marburgerskolen og især Ernst Cassirer.

3 Det forekommer således noget post festum når K.E. Løgstrup i sin disputats fra 1942: *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, København 1942, netop udnævner den transcendentalfilosofiske idealisme, dvs. nykantianismen, til at være eksponent for den herskende kultur, jfr. p. 11. Det interessante er imidlertid, at Løgstrup i disputatsen henregner Heidegger til den transcendentalfilosofiske idealisme og dermed implicit viser den tidlige Heideggers afhængighed af denne filosofiske position, et forhold, der er så godt som overset i kommentarerne.

4 Jfr. Hans-Ludwig Ollig (red.): *Materialien zur Neukantianismuskussion*, Darmstadt 1987, hvor det netop dokumenteres, hvor differentieret nykantianismen var. Og hvor umuligt det er at affærdige den med en kliché.

5 For biografiske oplysninger jfr John Michael Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale (USA) 1987 p. 13ff.

6 Jfr. Johannes Witt-Hansen: *Filosofi*, Haslev 1985 p. 149ff.

7 Netop formalismen og den matematiske binding blev de hovedanstødssten som samtidens kritik samlede sig om. Her efter Hinrich Knittermeyer: "Zur Entstehungsgeschichte der philosophischen Systematik" in: P. Natorp (Hans Natorp red.): *Philosophische Systematik*, Hamburg 1958 p. XVIIIff.

8 I forbifarten kan det nævnes, at forbindelsen mellem Natorp og Heidegger (og Gadamer som en af Natorps sidste doktoranter) er så godt som totalt overset i kommentarlitteraturen. Således nævnes Natorp kun perifert i Otto Pöggelers standardkommentar: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1990, 3. udg. Tilsyneladende kun én enlig svale er Ch. von Wohlzogen: *Die autonome Relation*, Würzburg 1984, som desværre ikke har været tilgængelig (anført i *Materialien zur Neukantianismuskussion*). At det ikke er helt uvæsentligt turde bl.a. allerede fremgå af, at Heidegger som bekendt var ekstraordinær professor i Marburg i årene fra 1923-28 (udnævnt til "Ordinarius" umiddelbart inden han accepterede professoratet i Freiburg som Husserls efterfølger). Jfr. også Gadamer's indledning til *Philosophische Systematik*, hvori han dels frem-

hæver det tætte forhold mellem Natorp og Heidegger, dels peger på den sene Marburgerskoles vending mod Hegel.

9 Udtrykket kan nærmest oversættes med "den evige stræben i skabelsen af kultur". Cit. efter Poul Natorp: "Kant und die Marburger Schule", *Kantstudien XVII*, Würzburg 1912.

10 I det følgende afsnit bygges der på Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History* p. 44ff.

11 Den "uneingestandene" hegelianisme, der efter Gadammers opfattelse er implicit i nykantianismen, er særdeles præsent og "eingestanden" netop for Cassirers, og i øvrigt Natorps, vedkommende.

12 Netop her viser Cassirer, som i øvrigt Natorp, at han ikke kan følge Hegel, som han kritiserer for absolutisme (jfr. *Die Sprache* p. 15). I det hele taget havde Cassirer en stærk modvilje over for de absolutistiske tendenser, han så i, hvad han ville have karakteriseret som sin samtids moderne metafysiske dogmatik. Således skriver han i *An Essea on Man* (1944): "Nietzsche proklamerer viljen til magt, Freud henleder opmærksomheden på seksualinstinktet, Marx sætter det økonomiske instinkt på tronen. Hver af de pågældende teorier bliver en prokrustesseng, på hvilken de empiriske kendsgerninger strækkes ud for at få dem til at passe til et forudfattet mønster" (cit. fra Witt-Hansen p. 155, min fremhævelse).

13 I *Erkenntnis und Interesse* efterlyser Habermas, eksplicit i 1973-udgavens efterord, en transformeret transcendentalfilosofi, som kan danne grundlag for en rehabilitering af den filosofiske selvrefleksion, som han anser for at være gået tabt i positivismen. Imidlertid overser han totalt Cassirers vigtige transformation af den transcendentale metode. I stedet for bygger Habermas på psykoanalysen som eksemplarisk videnskab, som, ifølge Habermas, udmærker sig ved at subjektet, i sin refleksion over sine egne erfaringer, bygger på fornuftens egen interesse for frigørelse og myndighed. Det spørgsmål, der skal stilles, er, om ikke det er at gå over åen efter vand, om ikke Cassirers konception af kulturfilosofien netop rummer muligheden for en frigørende selvrefleksion, som ikke rummer samme muligheder for netop at blive en absolutistisk "prokrustesseng".

14 Krois nævner i øvrigt, at selve begrebet "Urphänomen" er hentet hos Goethe, jfr. Krois p. 61.

15 Det er derfor, ethvert studium af sprog nødvendigvis må være sammenlignende. Langt de fleste af Humboldts sprogfilosofiske arbejder har ordene "sammenlignende" eller "forskelle" indarbejdet allerede i titlen. Parallellen til Cassirers generelle opfattelse af kulturfilosofien som sammenlignende (mellem de forskellige symbolske former) er tydelig.

16 Som et hjemligt eksempel kan nævnes K.E. Løgstrup, som i *Vidde og prægnans*, Haslev 1976, på siderne 138ff., under afsnittet "transcendensens metafysiske problem", refererer til Cassirer, men uden at referencen på nogen måde kan siges at være dækkende for Cassirers konception af transcendens eller transcendentalfilosofi. Et andet eksempel kan findes i Thomas Göllers dissertation: *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie*, Würzburg 1986, hvori det hedder, at "Cassirer har overset, at sprog kun kan komme til et subjekt", og videre "at sprogets tematik hører til i det konkret-faktiske subjekt".

17 Jfr. Martin Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1990 p. 7ff.

18 Den følgende rekonstruktion af tankegangen i *Kant und das Problem der Metaphysik* støtter sig hovedsageligt på H.C. Winds disputats: *Historicitet og ontologi*, Århus 1973.

19 *Phänomenologie der Erkenntnis* var færdigt som manuskript 1927, samme år som *Sein und Zeit* blev udgivet, men blev først udsendt i sommeren 1929. Da grunden til forsinkelsen næppe

skal søges i problemer med forlaget eller i økonomien (Cassirers bror var dengang hans forlægger og begge var særdeles velhavende), kan årsagen formentlig søges i den betydning, Cassirer tillægger *Sein und Zeit*.

20 2. bind af *Philosophie der symbolischen Formen* oprindeligt anmeldt af Heidegger i *Deutsche Literaturzeitung* 1928 hæfte 21 p. 1000-1012, optaget som tillæg i *Kant und das Problem der Metaphysik* p. 254 - 270.

21 Ernst Cassirer: "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *Kantstudien* XXXVI Berlin 1931.

## Litteratur

Karl-Otto Apel: *Transformationen der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1976.

Hans-Jürg Braun m.fl.(red): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Frankfurt a.M. 1988.

Ernst Cassirer: "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *Kantstudien* XXXVI, Berlin 1931 (Rec).

Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen I-III*, Darmstadt 1987-1990 (PSF I - III).

Ernst Cassirer: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt 1983 (WWS).

*Filosofien efter Hegel*, Viborg 1979.

Thomas Göller: *Ernst Cassirers kritische Sprachphilosophie*, Würzburg 1986.

G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, bind 18-20, Frankfurt a.M. 1986.

Martin Heidegger: *Der Weg zur Sprache*, Frankfurt a.M. 1985.

Martin Heidegger: *Et brev om humanismen*, Viborg 1988.

Martin Heidegger: *Hvad er Metafysik*, med indledning af Jørgen Hass, København 1973.

Martin Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1991 (KPM).

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 (SZ).

Jürgen Habermas: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M. 1988.

Jørgen Jørgensen: *Poul Natorp som repræsentant for den kritiske idealisme*, København 1918.

Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1971.

John Michael Krois: *Cassirer: Symbolic Forms and History*, Yale (USA) 1987.

Poul Lübcke (red.): *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*, København

- 1982.
- K.E. Løgstrup: *Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien*, København 1942.
- K.E. Løgstrup: *Vidde og prægnans*, Haslev 1976.
- Poul Natorp: "Kant und die Marburger Schule", *Kantstudien* XVII, Berlin 1912.
- Poul Natorp: *Philosophische Systematik*, udg. Hans Natorp, Hamburg 1958 (PS).
- Hans-Ludwig Ollig (red.): *Materialien zur Neukantianismuskussion*, Darmstadt 1987.
- Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Tübingen 1990.
- Herbert Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a.M.1983.
- H.C. Wind: *Historicitet og ontologi*, Århus 1973.
- Johannes Witt-Hansen: *Filosofi*, Haslev 1985.