

Cassirer som kulturfilosof

FORSKNING: Nyere forskning på Ernst Cassirers tenkning gir viktige innsikter i hans vei mot kulturfilosofien han utviklet. Samtidig står forskningen i fare for å gjøre Cassirer mer lettfordøyelig enn han i virkeligheten er.

Av Steinar Mathisen, førsteamanuensis i filosofi ved Universitetet i Oslo

Det er mye som taler for at det innen deler av dagens akademiske filosofi er en såkalt [Cassirer](#)-renessanse på gang. Tatt i betraktning Cassirers imponerende livsverk er det ikke mer enn rett og rimelig. Grunnene til at Cassirer så lenge har vært fraværende i det filosofiske miljø, er mange og forskjelligartet. Én av grunnene er at Cassirer til tross for betydelige avvik fra nykantianismens rette lære aldri gjorde noen hemmelighet av sin bakgrunn og tilhørighet til denne filosofiske retning. Og representantene for de dominerende filosofiske retninger i etterkrigstidens Tyskland ([eksistensfilosofi](#), [hermeneutikk](#) og [kritisk teori](#)) var unisont enige om at nykantianismen var en saga blott.

Cassirers systematiske filosofi

Det merkelige med denne Cassirer-renessansen er at den i mine øyne vektlegger de deler ved Cassirers filosofi hvor han er svakest, nemlig som systematisk filosof. Cassirers styrke er derimot utvilsomt hans evne til å fremstille store filosofiske sammenhenger i lys av en strukturerende ide. Man kan selvsagt være enig eller uenig i om denne ideen er den riktige, men det gjør lite fra eller til for utbyttet av å lese så grundige og veldokumenterte fremstillinger. Jeg sikter her i første rekke til hans monumentale *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit I-IV*, og alle som er interessert i tysk kultur, har mye å lære av hans *Freiheit und Form. Studien zur Deutschen Geistesgeschichte und Idee und Gestalt. Goethe – Schiller – Hölderlin – Kleist*. Hans verk *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* er fremdeles en grunnbok i studiet av [renessansens filosofi og idéhistorie](#); og selv om den i den senere tid har blitt utsatt for kritiske merknader, er også hans *Die Philosophie der Aufklärung* stadig å anbefale hvis man vil vite hva opplysningens prosjekt på sitt beste går ut på. Man kan også lære mye av Cassirer som vitenskapsteoretiker. Jeg sikter her til hans første systematiske verk, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, og dessuten til *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*.

Svak blir Cassirer først når han gir seg i kast med den systematiske filosofi. Jeg sikter da selvsagt til hans *Philosophie der symbolischen Formen I - III*. Det kan muligens komme av at Cassirer her har gitt seg i kast med en merkelig – for ikke å si umulig oppgave – som han selv karakteriserer på denne måte: «Die Kritik der Vernunft wird damit zur Kritik der Kultur.»¹ En slik formulering tilsier altså at Cassirer med sin *Philosophie der symbolischen Formen* vil gi en moderne og tidsriktig

versjon av Kants kritiske prosjekt. Dette er for så vidt den samme intensjon som også hans lærer Hermann Cohen i sin tid hadde. Men Cohen holder seg for så vidt nærmere til Kant enn det Cassirer gjør når han sier:

Oppgaven blir dermed å forstå den språklige tenkemåte, den mytisk-religiøse tenkemåte og den kunstneriske anskuelse på samme måte som den rene erkjennelsesfunksjon. Nemlig slik at det blir forståelig hvorledes alle disse tenkemåter utgjør en objektiv meningssammenheng, det vil si at det i kraft av disse finner sted en forming *til* en verden – og ikke bare en forming *av* verden.²

Skulle Kant ha noe å si i den moderne kultur, måtte hans kritikk av fornuften ifølge Cohen fremstilles i tilknytning til tidens dominerende form for erkjennelse, nemlig den vitenskapelige. *Kritik der reinen Vernunft* blir således til en *Logik der reinen Erkenntnis*. På alle de områder der filosofien mener seg å skulle ha et ord med i laget, må den ifølge Cohen ta sitt utgangspunkt i den vitenskapelige bearbeidelse av [de kulturelle fenomener](#). Dette gjelder for så vidt også for Cassirers prosjekt. Første bind av *Philosophie der symbolischen Formen* omhandler den språklige tenkning og tar utgangspunkt i det materiale om språket som språkvitenskapen har systematisert; annet bind handler om den mytiske tenkning, tar utgangspunkt i det materiale religionshistorien og etnologien stiller til rådighet. Og som en erkjennelses fenomenologi er tredje bind av verket en oppdatert versjon av den vitenskapsfilosofi som vi finner i *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.

Cohens innflytelse

Det er således ikke vanskelig å spore arven fra Cohen i Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*. Det virkelig store avvik ligger ikke på det metodologiske plan, men hvilke områder som filosofien nå tar utgangspunkt i. Hverken språket eller myten har noen plass i Cohens — og for den saks skyld heller ikke i Kants — filosofi. Hvorfor det nettopp er disse to områder Cassirer tar for seg i de to første bindene, er en gåte for de fleste som beskjeftiger seg med Cassirers filosofi. Mest nærliggende er det å tolke dette som en slags løsrivelse fra nykantianismen. Selv om Cassirer holder fast ved nykantianismens metodiske devise om at filosofien alltid må ta utgangspunkt i et foreliggende kulturelt faktum, så er både språket og myten som kulturfenomener meningsbærende før de blir gjort til gjenstand for vitenskapelig erkjennelse. Og det er logikken i *denne* meningsdannelse som Cassirer er ute etter å klarlegge med sin lære om symbolske former – og ikke i vitenskapene om dem. Det er således tydelig at Cassirer er på vei bort fra nykantianismen. Det finnes derfor to retninger innen Cassirerforskningen: de som vektlegger Cassirers tilknytning til nykantianismen, og de som mener at hans *Philosophie der symbolischen Formen* utgjør et brudd med nykantianismen.

En annet forhold som man også har stusset over, er at når Cassirer i forordet til verket ramser opp de symbolske former, så nevner han også [den kunstneriske tenkning](#), men uten at den får sitt eget bind.

Det hersker i det hele tatt stor forvirring ikke bare om hva Cassirer mener med en symbolsk form, men også hvilke disse er.

Disse og en rekke andre problemer innen Cassirers filosofi vil man finne gode drøftelser av i Sebastian Lufts *The Space of Culture. Towards a Neo-Kantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp & Cassirer)*.³ Slik det med all tydelighet fremgår av bokens tittel, vektlegger Luft tre sentrale trekk for forståelsen av Cassirers filosofi: (1) den hører hjemme i den nykantianske tradisjon, (2) den er en kulturfilosofi, og som sådan er den (3) forbilledlig for vår tids filosofi. I så måte kan boken leses som et tydelig tilsvar til Edward Skidelsky og hans *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*.⁴ Også Skidelsky gir en god fremstilling av Cassirers bakgrunn i nykantianismen, men det at Cassirer ikke helt klarte å frigjøre seg fra denne type filosofi, gjør ham ifølge Skidelsky til «the last philosopher of culture», mens Luft altså argumenterer for at det nettopp er dette som gjør Cassirer relevant. Det er fordi Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen* har tatt opp i seg og på en suksessfull måte videreført grunntankene i nykantianismen at vi her kan finne «... the grounds for a new occupation with culture from a transcendental-philosophical perspective.»⁵

Cohens innflytelse på Cassirer

For å få frem dette strukturerer Luft sin fremstilling på følgende måte: Først gir han en fremstilling av nykantianismen, nærmere bestemt den gren av den som kalles Marburgerskolen. De to hovedrepresentanter for denne retning innen nykantianismen var Hermann Cohen (1842–1918) og Paul Natorp (1854–1924). Begge var Cassirers lærere i Marburg. Så hva lærte Cassirer ifølge Luft av Cohen som han i forvandlet form tok med inn i sin *Philosophie der symbolischen Formen*? Først og fremst en bestemt nytolkning av Kants begrep «kritikk»; at filosofien var og måtte være kritisk innebar for Cohen at den ikke spekulerte på egen hånd, men holdt seg til erfaringen. Og det vil for Cohen si at filosofien måtte knytte an til den mest objektive form for tenkning, nemlig vitenskapen. Som kritikk avdekker og begrunner filosofien vitenskapens aprioriske grunnlag, det vil si – i Cohens terminologi – de rene tanker som danner grunnlag for den empiriske forskning. Cohen døpte denne fremgangsmåte for «den transcendentale metode», og en slik fremgangsmåte utgjør i hans øyne samtidig en «rational justification» av det kulturelle faktum som dannet utgangspunktet for metoden.

Det kritiske potensiale i denne (mis)forståelse av Kants prosjekt om en kritikk av den rene fornuft retter seg derfor først og fremst mot den materialistiske og naturalistiske — altså filosofiske — utlegning av vitenskapen som var fremherskende i Cohens samtid. Det var ikke som hos Kant en avgrensning av den vitenskapelige rasjonalitets iboende tendens til å ville underlegge seg hele virkeligheten. Av den grunn hadde Cohen ingen sans for Kants begrep om *das Ding an sich*.

MER OM CASSIRER: [Cassirer, Sartre og Østerberg](#) • [Cassirers kritikk av Heidegger](#)

I og med at vitenskapen er progressiv, det vil si: stadig stiller seg ny oppgaver og kommer frem til nye og bedre løsninger på disse, så kan dette aprioriske grunnlag som den transcendentale metode avdekker og begrunner, ikke, som hos Kant, være statisk. En viktig lærdom som Cassirer

tok med seg fra Cohen, er derfor ifølge Luft ikke bare den transcendentale metode, men også læren om det dynamiske apriori:

«The laying of grounds or foundations can never be absolute, as this would amount to a metaphysical dogmatism ... The laying of grounds occurs through the forming of hypotheses, but this is not a laying of an ultimate or absolute ground.»⁶

Cohens mest graverende misforståelse var å sette likhetstegn mellom den rasjonalitet (fornuften som apriorisk grunnlag) han fant i tidens (natur)vitenskap og den rasjonalitet som kan og bør være kulturens grunnlag. Det er her Cassirer med sin lære om de symbolske former distanserer seg fra sin lærer. Den forståelse og tilegnelse av virkeligheten som nedfeller seg i meningsdannelse på kulturens forskjellige områder, har sin egen [logikk](#) som adskiller seg fra vitenskapens. Til tross for dette mente Cassirer å kunne holde fast ved den transcendentale metode slik denne var blitt utformet av Cohen.

Luft gir en instruktiv oversikt over grunntrekkene i Cohens teoretiske filosofi, men i og med at hans anliggende er å fremheve nykantianismens relevans for en tidsriktig kulturfilosofi, finner jeg det litt merkelig at han ikke i større grad går inn på Cohens moralfilosofi.⁷ Det er tross alt her man finner de meste interessante synspunkter og redegjørelser som er relevante for vårt kulturelle liv. En mulig grunn til denne utelatelse kan selvsagt være at man heller ikke hos Cassirer – og det er tross alt forholdet Cohen/Cassirer som er hovedfokus for Luft — finner noen spor av Cohens [etikk](#). Ja, det har alltid slått de fleste som har forsøkt å tilegne seg Cassirers filosofi, at etikken glimrer med sitt fravær som symbolsk form.

Natorps transcendentale psykologi

Den andre filosofen som øvet innflytelse på Cassirer i Marburg, var Paul Natorp. Natorp var en helt annen type filosof enn Cohen. Det klareste uttrykk for dette er hans verk *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), som gir en – i øyene til en moderne leser – helt igjennom «normal» vitenskapsteoretisk fremstilling av Cohens orakelaktige uttalelser om den rene tenkning som grunnlag for empirisk vitenskap. Ifølge Luft er det særlig på to punkter at Natorp gjør en «subtle modification of the transcendental method»⁸ som skal vise seg å være av betydning for Cassirers videreutvikling av nykantianismen.

For det første fremhever Natorp langt sterkere enn Cohen at fornuftens formende kraft, altså den syntetiske enheten som utgjør det logiske grunnlag for den vitenskapelige tenkning, primært ytrer seg som relasjoner: «Relating (*Beziehen*) is the fundamental trait of thinking, and Natorp defines as 'the principle of all principle' the law of correlation, which creates *unity* for everything that can be thought.»⁹ Det andre punktet er at Natorp er tydelig på at den transcendentale metode, slik den ble praktisert for å avdekke naturvitenskapens aprioriske grunnlag, måtte modifiseres når den skulle anvendes på andre kulturelle fakta. I motsetning til Cohen var Natorp altså metodologisk pluralist – hevder Luft – og dette trekket skulle Cassirer til fulle overta.

Om det var Natorps mer spekulative «legning» eller rett og slett at de filosofiske problemer som tok tak i ham, i hvert fall kunne Natorp ikke la være å gi seg i kast med en problemstilling som Cohen hadde skygget unna for. La meg kalle det problemet om fornuftens enhet, slik denne skulle kunne innfanges i det filosofiske system. Dette hadde selvsagt vært et tema helt siden Carl Leonhard Reinhold (1758–1823) i sitt verk *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) hevdet at Kants transcendentalfilosofi manglet et enhetlig fundament.

LES OGSÅ: [Frihet som oppdragelse](#) • [Cassirers uskrevne estetikk](#) • [Fichte som moralfilosof](#)

For den nykantianske versjon av transcendentalfilosofien stiller problemet seg på den måte at det må være *den samme* rene fornuft som danner det logisk-aprioriske grunnlag for *de forskjellige* kulturelle fakta, samtidig som den transcendentale metode, slik de forstår for den som analytisk-rekonstruktiv, ikke kommer lenger enn til å avdekke fornuften som det transcendentallogiske grunnlag for hvert enkelt kulturfaktum. Natorps forslag var derfor at man ikke kan finne fornuftens – og for den saks skyld kulturens – enhet kun ved å tematisere fornuftens virksomhet som objektiverende. Den filosofiske refleksjon må også vende seg mot fornuften før den blir objektiverende. Dette forstod han som en slags transcendental [psykologi](#). Og denne er «different from objective cognition in that it aims not to ascertain laws but reinsert the lawful facts into the living nexus from which they became constructed.»¹⁰

Riktignok kom Natorp selv frem til at fornuftens enhet ikke kunne begripes på denne måte, fordi det kommer i strid med nykantianismens grunnleggende antagelse om at all tenkning er kognitiv. Han gav derfor opp dette forsøk på å utforme en transcendental psykologi. I sine aller siste skrifter lanserer han i stedet ideen om en generell logikk, hvis tema skulle være fornuften som sådan, altså så å si før den konkretiserer seg som bestemmende, konstruktiv i begripelsen av bestemte objekter, og de spesielle former for logikk som den transcendentale metode kommer frem til i sin analytisk-rekonstruktive virksomhet av kulturelle fenomener.

Luft gir en detaljert fremstilling av grunntankene i Natorps transcendentale psykologi såvel som av hans siste forsøk på å lansere et skille mellom en allmenn logikk og hvorledes denne «becomes applied to these different directions of manifestation as logic of theory, practice, and creativity.»¹¹ Tatt i betraktning at Cassirer er «helten» i Lufts forsøk på å lansere en kulturfilosofi av nykantiansk tilsnitt, så er spørsmålet hva Cassirer egentlig tok med seg fra Natorps mange – og ofte forvirrede – utkast til forbedring av nykantianismen. Og han svarer: svært lite. Bortsett fra ett punkt var den generelle betydning av Natorps mange filosofiske «sprell» kun at han rokket ved selve nykantianismens fundament og dermed åpnet for Cassirers mer nøkterne (les: ortodokse) videreføring av den som de symbolske formers kulturfilosofi på transcendentalt grunnlag.

Det punktet som danner unntaket, er Natorps forsøk på å innarbeide noe han kalte *Poiesis* som element i den transcendentale metode. Det er langt fra klart hvorledes Natorp mente å få til dette,

men Luft utdyper det slik med henblikk på dette punkts betydning for Cassirer: Den transcendentale metode er en metode for å klargjøre fornuften som mulighetsbetingelse for at noe overhodet kan fremstå som objekt for oss. Men sin lære om *Poiesis* forsøker Natorp å vise at disse fornuftens mulighetsbetingelser ikke lenger – som hos Kant og Cohen – nødvendigvis ene og alene må være kategorier, men kan «become replaced by functional logics in the plural that stems from a common ground – Poiesis – but which follow their own internal logics.»¹²

Betydningen for denne manøver for Cassirer ligger da i at den åpner opp for at kulturens objekter kan ha fornuften som mulighetsbetingelse uten dermed nødvendigvis å være av begrepsmessig karakter. Vi kunne også si det slik at mens *Poiesis* for Natorp var et forsøk i retning av å forstå fornuftens enhet, så benytter Cassirer denne lære som en et fundament for sin lære om de symbolske former som meningsfulle i kraft av en annen logikk enn den begrepsmessig bestemmende.

Det er også en annen side ved Natorps lære om *Poiesis* som jeg synes er viktig, men som jeg ikke kan se at Cassirer har tatt med seg inn i sin filosofi om de symbolske former. Og det er at denne *Poiesis* også må danne grunnlag for vitenskapen som symbolsk form og ikke bare for de øvrige symbolske former. Den vitenskapelige erkjennelse arbeider med begreper, relasjoner og lovmessigheter, men alt dette er ifølge Natorp abstraksjoner fra noe konkret. Filosofiens oppgave som kritikk er derfor å minne den vitenskapelige forskning om at dens resultater alltid er abstraksjoner fra noe konkret. Det skulle ikke forundre meg om det er denne side ved Natorps lære om *Poiesis* som etter hvert også gjør seg gjeldende i Cassirers filosofi som et spenningsforhold mellom den rent funksjonelle bestemmelse av den meningsdannelse som finner sted i og med de symbolske former, og den lære om basisfenomen som etter hvert dukker opp i hans tenkning.

Når Cassirer går i gang med å bygge sitt filosofiske system, så gjør han det ifølge Luft ved å legge sten på sten, det vil si ved hele tiden (a) å sette temaet han diskuterer inn i en historisk sammenheng (les: utvikling), og (b) å knytte den filosofiske analyse av mulighetsbetingelsene til den foreliggende empiriske forskning. Begge deler er utslag av at filosofien ifølge Cassirer er forskning og som sådan ikke kan utvikle seg i et vakuum.¹³

Spørsmålet er om ikke Luft ved å fremheve disse to trekk ved Cassirers filosofi også indirekte har pekt på det som gjør den mest fremmed for vår tids måte filosofere på.

Cassirers vei mot de symbolske former

Etter Lufts mening er det særlig tre «veier» som fører hen mot Cassirers systematiske hovedverk *Philosophie der Symbolischen Formen*, nemlig innflytelsen fra Natorp, møtet med kunsthistorikeren Abby Warburg og beskjeftigelsen med [Goethe](#).

Natorp: Med sin noe forvirrede lære om *Poiesis* mente Natorp at den filosofiske refleksjon både skulle kunne avdekke fornuften som en opprinnelig formende kraft og de forskjellige former dette

resulterte i. Cassirer gir ifølge Luft helt avkall på å inkorporere det første aspekt i sitt system for helt og holdent å konsentrere seg om det andre som den eneste mulige oppgave for filosofien. I større grad enn Cohen – og for den saks skyld også [Kant](#) – er allikevel det første aspekt til stede i Cassirers lære om de symbolske former:

«Cassirer agrees with Natorp that all forms of objectification stem from a common source of spirit or logos or Poiesis; however, Cassirer is not interested in this Poiesis per se, only in its manifestations, which has to be reconstructed as to their conditions of possibility.»¹⁴

Der hvor Kant hadde henvist filosofien som kritisk geskjeft til *Bathos der Erfahrung* og Cohen hadde tolket denne erfaring som vitenskapelig erfaring, der er Cassirer nå klar til å bygge systemet av symbolske former på *the Bathos of culture*. Skulle et slikt system være en slags utvidelse av transcendentalfilosofien, måtte det ta for seg områder av kulturen som hverken Kant eller Cohen hadde viet noen oppmerksomhet. Av grunner som Cassirer både i innledningen til verket om de symbolske formers filosofi, men også i senere skrifter er meget tilbakeholden med å drøfte eksplisitt, falt valget på [språket](#) og myten. At han starter første bind med en analyse av språket som kulturformende faktor, vil vel for de fleste virke ganske rimelig tatt i betraktning at den nære sammenheng mellom språk og tenkning gjør en kultur uten språk til en sjelden foreteelse. Med myten stiller det seg imidlertid annerledes, man har derfor i litteraturen om Cassirer spekulert mye på hvorfor valget falt på myten og ikke for eksempel kunsten.

Warburg: Abby Warburg (1886–1929) var en i sin tid meget eksentrisk [kunsthistoriker](#), men så til de grader bemidlet at han i sin hjemby Hamburg kunne bygge opp en imponerende samling bøker, bilder og annet kunsthistorisk materiale, det såkalte Warburg-biblioteket. Anekdoten vil ha det til at Cassirer «så» begrunnelsen for inkluderingen av myten i sitt verk om de symbolske former da han som nyutnevnt professor i filosofi ved universitetet i Hamburg ble vist rundt i dette biblioteket. I kraft av den spesielle ordning av bøker og bilder som Warburg hadde tenkt ut, ble mytens tilstedeværelse i de forskjellige kulturepoker svært påtagelig for Cassirer.

LES OGSÅ: [Kulturfilosofi i vår tid](#) • [Prins Vogelfrei den fotrappe](#)

Som en annen – og mer sannsynlig – inspirasjonskilde for å vie et eget bind til myten som symbolsk form foreslår Luft den interesse for «det primitive» som lå i tiden. Det stemmer at en slik tendens gjorde seg gjeldende innen moderniteten og bidro til at den utviklet seg til modernisme. Denne lengsel etter «det primitive» var en del av modernismens opprør mot det bestående, borgerlige samfunn. Men det var jo nettopp dette samfunn nykantianismen hadde satt seg fore å gi en fornuftig begrunnelse av. Og var det ikke nettopp som en motvekt mot de primitive tendenser i tiden at Cassirer med verker som *Freiheit und Form* og *Die Philosophie der Aufklärung* vil vise storheten, det vil si den grunnleggende universelle humane karakter ved den europeiske kultur? Hvis man skal lete etter en begrunnelse for hans filosofiske beskjeftigelse med myten, er det langt

mer sannsynlig at besøket i Warburgbiblioteket åpnet øynene hans for at de såkalte «primitive» kulturer slett ikke var så primitive, men «upon closer inspection, the life of primitive peoples was completely shot through with logic, concepts, structures, categories, laws, and conceptual constructions ...»¹⁵ Men selv om det skulle forholde seg slik, vil det vel allikevel forholde seg slik at denne logikk, disse kategorier og denne lovmessighet samlet utgjør en måte å forstå virkeligheten på som er helt i strid med Kants kritiske prosjekt, og dermed ikke kan rettferdiggjøres som en utvidelse av transcendentalfilosofien?

Luft gir en god redegjørelse både for Cassirers lære om myten som symbolsk form og de problemer som hefter ved denne som ledd i kulturfilosofi på transcendentalt grunnlag. Og han konkluderer med følgende:

«Thus, the test as to myth's being a symbolic form of its own has been answered in the affirmative, due to the demonstration of the peculiarity of the internal logic of mythical consciousness which differs from other symbolic forms, such as science...»¹⁶

Men bare å henvise til at myten har sin egen form for logikk og således er et uttrykk for fornuftens formede virksomhet, er langt fra det samme som å besvare Kants kritiske spørsmål: med hvilken rett (*quid juris*)!¹⁷

Goethe: Det er neppe noe som bidrar mer til den fundamentale uavklarhet som spøker i Cassirers filosofi, enn forsøket på å gjøre Goethe til transcendentalfilosof. Luft omtaler dette forsøk som kuriøst, men gitt den betydning Newton hadde for nykantianismen og Kants filosofi, må dette sies å være litt av en underdrivelse. Ja, det kan virke som om Luft egentlig ikke vil ta inn over seg den filosofiske problematikk dette måtte innebære.

Nå er det forholdsvis enkelt å få øye på de trekk ved Goethes lære om urfenomenet som fenget Cassirers interesse. Det er uttrykk for en *formende kraft*, og det kreves et visst arbeide, *konstruksjon*, fra betrakterens side for å se det, og endelig er det en *sammenvevning av det ideale og det reale* (det allmenne og det individuelle). Dette er trekk som også inngår i Cassirers lære om symbolet. Men i «Goethe's poetic view of nature» er den formende kraft som ligger til grunn for urfenomenet, helt og fullt naturens egen, det vil si at urfenomenet presenterer seg for den som klarer å gjøre seg mottagelig for det. Som syn er det noe reseptivt, det som foresvevet Goethe var en *scientia intuitiva* av tingenes vesen. Dette står selvsagt i den rake motsetning til Kants og nykantianismens syn på fornuften som en diskursiv virksomhet; de former som inngår i fornuftens syntesis, er fornuftens egne former. Det skal derfor noe langt mer enn det Luft kaller Cassirers forsonende holdning til, for å overvinne denne motsetning.¹⁸

I og med at nykantianismen hadde avskaffet Kants skille mellom anskuelse (reseptivitet) og tenkning (spontanitet), og dermed også skillet mellom fenomen og tingen i seg selv, så skal man ikke se bort fra at det innen denne filosofiske retning vokste frem en slags hemmelig drøm om at

fornuftens formende kraft i bunn og grunn faller sammen med naturens formende kraft. Jo mer denne filosofiske retning utviklet seg i kraft av sin egen selvrefleksjon, jo tydeligere ble tendensen mot ontologi.¹⁹

Hos Cassirer finner vi denne tendens i hans forsøk på å gjøre Goethes urfenomen om til et basisfenomen som grunnlag for en funksjonal ontologi, altså det som forhindrer denne i å utarte til en rent vilkårlig konstruksjon av virkeligheten:

«Going beyond Kant, Goethe's (and Cassirer's) point is that base phenomena are a heuristic instrument to discover the truth of the world ... the world is – to use Cassirer's term – pregnant with meaning ... What is not constructed, thus, is the fact that some phenomena simply function as these special windows. This is the divine element within the transcendental theory of the experience of the world as meaningful.»²⁰

Slike tanker ville utvilsomt fått Cohen til å rotere i sin grav, og Kant ville dessuten ristet resignert på hodet og sagt: «Har dere ikke lest *Kritik der Urteilskraft*»?

Symbolenes substansialitet

At Natorp, Warburg og Goethe var veier inn *Philosophie der symbolischen Formen*, kan Luft ha rett i. Men er innflytelsen fra disse nok til å forklare den forandring som finner sted i Cassirers filosofi fra hans første systematiske verk, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, fra 1910? Luft synes å mene ja, ettersom han ikke ser noe brudd mellom disse to hovedverker, men kun en utvidelse av det engang lagte grunnlag: «In *Substance and Function*, he laid the foundations for his later theory of the symbolic, which would be, as we shall see, a broadening of the basic idea of functionalism presented in this work.»²¹ Men selv om Luft har mye oppklarende å si om temaet «From Substance to Function», så unnlater han å stille spørsmålet om denne funksjonalisme, altså fornuftens formende kraft, egentlig går sømløst opp også i symboldannelsen. Må ikke nødvendigvis symbolet som virkelighetsformidlende ha et større innslag av substansialitet, det vil si anskuelighet, enn hva tilfelle er med det en funksjon formidler? Ja, selv ikke en funksjon sier vel bare noe om forholdet mellom ting?²² Cassirer synes i stor grad å holde seg til den berømte uttalelsen av David Hilbert om at det innen geometrien ikke kommer an på hva punkt, linjer, flater o.l. er, men at «statt Punkt, Gerade, Ebene können wir ebenso gut Tisch, Stuhl, Bierglas sagen.»²³ Sagt annerledes: En slik vektlegging av funksjonen gir ikke rom for den anskuelighet som Goethes urfenomen forlanger.

Slike betraktninger skulle tilsi at vektleggingen av fornuften som symboldannende kraft ikke lar seg avløse av den bruk av fornuften som finner sted i den vitenskapelige utforskning av lovmessigheter og funksjoner. Dette er nemlig noe man kan få inntrykk av under lesningen både av Cassirers store historiske verk, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, og hans *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Cassirers skjema for denne utvikling er følgende:

«Fra og med renessansen finner det både innen filosofien og i vitenskapen sted en kamp mot den

substansielle måte å forstå virkeligheten på. Det blir en stadig mer akseptert erkjennelse at det ikke er absolutte substanser, men lovmessigheter som må utgjøre innholdet i den vitenskapelige forskning.»²⁴

Når Cassirer derfor tar inn over seg en bredere kulturell virkelighet enn den vitenskapen formidler, så kan han ikke helt gi avkall på det innlærte skjema og stiller seg derfor ikke spørsmålet om de andre symbolske former i samme grad som den vitenskapelige tenkemåte kan gi avkall på substansialitet. At Cassirer selv var klar over dette forhold fremgår tydelig når han om den mytiske tenkemåte sier følgende: «Der Mythos sieht im Bild immer zugleich ein Stück substansieller Wirklichkeit.»²⁵ Luft har derfor kun delvis rett når han sier: «it would be wrong, I think, to say that there was a significant break or turning point in his philosophical development.»²⁶ Dette er bare delvis riktig, fordi den kun treffer Cassirers selvforståelse og ikke en prinsipiell gjennomtenkning av forholdet mellom de forskjellige symbolske former. Og en slik prinsipiell gjennomtenkning, altså en metateoretisk drøftelse av forholdet mellom de forskjellige symbolske former, har Cassirer altså ikke gitt seg inn på.

MER AV STEINAR MATHISEN: [Et filosofisk panorama](#) • [Den kulturelle kampen](#)

Luft har mye opplysende å si om de forskjellige symbolske former, men heller ikke han kan gi noe uttømmende svar på forholdet mellom disse. Hans hovedtese er at de er komplementære og at «the list given by Cassirer is an open and dynamic one.»²⁷ Dette kan jo lyde som et godt utgangspunkt for en kulturfilosofi som skal komme til rette med en kultur som i stadig sterkere grad preges av verdipluralisme. Et av Lufts argumenter for at Cassirers versjon av transcendentalfilosofien særlig egner som utgangspunkt for en kulturfilosofi, er at den holder fast ved tanken om mulighetsbetingelser, det vil si at rammen for kulturutviklingen er fornuftens aprioriske utkast forstått som symbolske former, samtidig som Cassirer overtar og viderefører Cohens dynamisering av dette aprioriske grunnlag.

Luft konkluderer derfor med at:

«In this light, to label Cassirer as 'conservative' is wholly inappropriate, if conservatism privileges the tradition over the present. Nothing could be further from Cassirer's cultural progressivism. The new is welcomed, but as always stemming from the past.»²⁸

La meg belyse problematikken i dette utsagn på følgende måte: Det er helt klart at da Cassirer under første verdenskrig gav seg i kast med å skrive *Freiheit und Form*, så var det for å vise at den tradisjonelle tyske kultur var bedre enn den nasjonalistiske og sjåvinistiske kultur som var i ferd med å vokse frem. Og han gjorde det også helt sikkert i den tro at han med dette verket kunne vise at det nye burde ta med seg det beste fra fortiden. Problemet er bare at den nye kultur som var i ferd med å vokse frem, ikke legitimerte seg på denne måte, men tvert imot som et brudd med fortiden. Det ville noe helt nytt, vekk fra Cassirer og nykantianismens borgerlige kultur. Typisk for

dette er den kunstneriske avantgarde som jo slo ut i full blomst på denne tid; den forstod seg selv nettopp ikke som et bidrag til den kultur Cassirer gjorde seg til talsmann for, men tvert imot som dens negasjon.

En kulturfilosofi på transcendentalt grunnlag må vel derfor ikke bare være åpen for at det kan fremkomme nye symbolske former og at eksisterende symbolske former kan utvikle seg, slik Luft fremhever. Den må også kunne hanskes med det problem at det dermed kan oppstå en differanse mellom tradisjonen og det nye, og det på en slik måte at det nye overhodet ikke er forenlig med det gamle. Men dette problem oppstår egentlig ikke for den kulturfilosofi som Luft mener transcendentalfilosofien utgjør grunnlaget for, ettersom denne kun består i en rekonstruksjon av mulighetsbetingelsene for det kulturelle uttrykk: «This is transcendental philosophy, insofar as for each meaningful sphere the A Priori conditions of the possibility of living in the respective symbolic form are reconstructed.»²⁹ Og i en annen sammenheng fremgår det dessuten klart at denne rekonstruksjon heller ikke inneholder verdidommer: «a philosophical account of language, instead of making value judgments, rather analyzes the historical development of language in its constitutive function as a symbolic form.»³⁰

Det er den samme strategi Luft lanserer for å løse problemet – som Cassirer ikke ville ta eksplisitt stilling til – om forholdet mellom de forskjellige symbolske former. De symbolske former er mulighetsbetingelser for overhodet å ha en meningsfull relasjon til virkeligheten: «...it is impossible to see reality without the symbolic gaze ...»³¹ I og med at det altså ikke finnes en virkelighet uavhengig av det symbolske "blikk", så kan de forskjellige symbolske former heller ikke komme i konflikt med hverandre: «The symbolic form is a functional nexus, a logic of its own, in which the thing make sense in a particular manner, thereby rendering something a 'thing' in the first place.»³² Når den moderne vitenskap forklarer meg universets opprinnelse som "the big bang", så er det altså et helt annet saksforhold enn de kosmologiske forklaringer på verdens tilblivelse som finnes i de forskjellige myter. Løsningen på hvorledes de forskjellige symbolske former forholder seg til hverandre, heter altså komplementarisme.

Men en slik strategi reiser flere spørsmål enn det Luft synes villig til å gå inn på, i første omgang den diskusjon om forskjellige paradigmers kommensurabilitet som dukket opp i kjølvannet av Th. Kuhns lære om de vitenskapelige revolusjoner; dessuten forutsetter det at man har avklart det intrikate forhold om eksterne og interne relasjoner. Denne vanskelighet avspeiler seg når han i følgende sitat setter ting i anførselstegn: «... the self-same 'thing' can be viewed in different contexts, depending on the symbolic form in which it is seen.»³³

Det som synes å forsvinne i Cassirers og Lufts versjon av transcendentalfilosofien, er selve det kritiske element, nemlig at redegjørelsen for mulighetsbetingelsene samtidig også setter grenser og dermed inneholder verdidommer; slik må det være hvis objektiv erkjennelse og moralitet skal være mulig.

For en transcendentalfilosofi som vil være tro mot det kritiske element hos Kant, kan

rekonstruksjonen av mulighetsbetingelsene ikke løsrives fra deres legitimerende funksjon, det vil si fra spørsmålet: med hvilken rett (*quid juris*). Jeg kan ikke fri meg fra mistanken om at det å gi en slik «light» versjon av transcendentalfilosofien som Luft gjør, er et forsøk på å selge den på det amerikanske marked.

Noter

¹ Ernst Cassierer: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe* Bd. 11, s. 9. Heretter sitert som ECW

² «Neben der reinen Erkenntnisfunktion gilt es, die Funktion des sprachlichen Denkens, die Funktion des mythisch-religiösen Denkens und die Funktion der künstlerischen Anschauung derart zu begreifen, dass daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl *der Welt* als vielmehr eine Gestaltung *zur Welt*, zu einem objektiven Sinnzusammenhang ... sich vollzieht.» ECW 11, s. 9.

³ Oxford University Press, Oxford 2015.

⁴ Princeton/Oxford 2008.

⁵ Luft, s. 1.

⁶ *ibid.* s. 64.

⁷ I min artikkel *Hermann Cohen frem fra gjemselen* gir jeg en kortfattet oversikt over hans liv og lære. Filosofisk Supplement Nr. 2/2013, ss. 54–60. En mer utførlig fremstilling av Marburgerskolens teoretiske filosofi har jeg gitt i *Nykantianismen. Fornuften som metode og kultur*, i: AGORA nr.3/4f 1997, ss. 265–293. I AGORA nr. 2 1997 vil man finne en oversettelse av Paul Natorps artikkel: *Kant og Marburgerskolen*, som gir et godt innblikk i denne måte å filosofere på.

⁸ Luft s. 76.

⁹ *ibid.* s. 81.

¹⁰ *ibid.* 98.

¹¹ *ibid.* s. 107.

¹² *ibid.* s. 110.

¹³ Dette trekk ved Cassirers filosofi er eksemplarisk belyst av Fabien Capeilleres: *Philosophy as Science: Function and Energy in Cassirer's Complex System of Symbolic Forms*, i: *The Review of Metaphysics* 61 (December 2007), ss. 317–377.

¹⁴ Luft, s. 131.

¹⁵ *ibid.* s. 135.

¹⁶ *ibid.* s. 141.

¹⁷ En god diskusjon av mytens stilling i Cassirers filosofi finner man hos Esther Oluffa Pedersen: *Cassirers mytefilosofi – en utvidelse av den kritiske filosofiens sfære*, og Nils Gilje: *Myten som symbolsk form – Kontroversen mellom Cassirer og Heidegger*, begge i: Berdinesen & Torjussen (red.): *Cassirer og Heidegger i Davos*, Oslo 2013. En annen og mer kritisk drøftelse av Cassirers forsøk på å gjøre myten til fordekt form for transcendentalfilosofi finnes hos Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

¹⁸ En filosofisk dyptgripende drøftelse av denne problematikk vil man finne hos Eckhart Förster: *Die 25 Jahre der Philosophie*, Frankfurt a.M. 2001, ss. 172–182 og 256–276.

¹⁹ Denne utvikling er fremstilt på en overbevisende og klargjørende måte av Kurt Walter Zeidler: *Kritische Dialektik und Transcendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus*, Bonn 1995. Den samme tendens gjør seg også gjeldende innen analytisk filosofi fra Carnap og Quine til McDowell og Brandom.

²⁰ Luft s. 151f.

²¹ *ibid.* s. 153f.

²² Om denne problemstilling, se kapittel V: Ernst Cassirer und die Entwicklung von Analyse und Synthese seit Descartes und Leibniz, i Michael Otte: *Analytische Philosophie. Anspruch und Wirklichkeit eines Programms*, Hamburg 2014, s. 235ff.

²³ Sitert etter Karl Sigmund: *Sie nannten sich Der Wiener Kreis. Exaktes Denken am Rande des Untergangs*, Wiesbaden 2015, s. 53.

²⁴ E. Cassirer: *Kant und die moderne Mathematik* (1907), i ECW 9, s. 42.

²⁵ E. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen, zweiter Teil: Das mythische Denken*, ECW 12, s. 305.

²⁶ Luft s. 155.

²⁷ *ibid.* s. 190.

²⁸ *ibid.* s. 194.

²⁹ ibid. 200.

³⁰ ibid. 193.

³¹ ibid. s. 166.

³² ibid. s. 166

³³ ibid. s. 166