

## Nykantianismen som provokasjon (3)

**BOKESSAY: Den tyske filosofen Kurt Walter Zeidler er ute med en samling studier hvor han presenterer nykantianismen som en provokasjon for nyere tids filosofi.**

*I dette bokessayet over tre deler, skriver Steinar Mathisen om Kurt Walter Zeidlers bok Provokationen. Zu Problemen des Neukantianismus. Tredje og siste del handler om nykantianismens nominalisme og kulturfilosofi.*

Det nykantianismen etter Zeidlers mening overser, er at den transcendentale logikk er konstitutiv for forholdet mellom tenkning og væren — og ikke bare en rekonstruksjon av det aprioriske grunnlag for den moderne naturvitenskap, altså en slags metodologi. Som konstitutivt for forholdet mellom tenkning og væren er den transcendentale logikk et forsøk på å besvare hvorledes 'noe' overhodet blir til en mulig gjenstand for vitenskapelig erkjennelse. Og dette er selvsagt en problematikk som ligger forut for og angir forutsetningen for at metoden overhodet har en gjenstand å forholde seg til. Ved at nykantianismen gjør problemet om gjenstandens enhet, det vil si *at* og *hvorledes* noe er gitt, til et rent metodeproblem, blir metoden konstitutiv for det som ER. Vi ender opp med det Thomas Nagel treffende har kalt «...an epistemological criterium of reality — that only what can be understood in a certain way exists.»<sup>1</sup>

Ved en grundig gjennomgang av den sentrale tankegang i Rickerts verk *Der Gegenstand der Erkenntnis*, viser Zeidler hvorledes et slikt standpunkt gir seg som en konsekvens av den nominalisme som er grunnlaget for hele den moderne filosofi. Metoden er altså primært den moderne naturvitenskaps metode, og den moderne naturvitenskap er helt og holdet fundamentert på nominalismens grunn: For at naturen skal kunne underlegges vitenskapens metodiske grep, må den — slik nominalismen lærer — bestå av enkeltting og dessuten må disse være uten egen verdi, altså verdi-løse. Det allmenne har, som Rickert uten omsvøp sier, ingen annen eksistens enn som et abstraksjonsprodukt. Og denne sammenknytning av det enkelte til noe enhetlig og allment er metodens verk; naturens ting blir altså gjort allmenne og nødvendig som gjenstand for metoden, eller rettere: som metodens gjenstand. Det er dette som ligger i Rickerts kjente utsagn: "erkjennelsens gjenstand er gjenstandens erkjennelse".

Når det i den empiriske virkelighet ikke finnes annet enn enkeltting, da blir en sammenhengende og allmenngyldig virkelighetsforståelse et resultat av den vitenskapelige metode. Men hvor får metoden denne normative kraft fra? Svarer man at metoden ikke er noe annet enn et sett av normative prinsipper, så forskyves kun spørsmålet til: hvor får disse prinsipper sin [normativitet](#) fra? Siden den empiriske virkelighet består av enkeltting uten egen bestemmelse (verdi), så må Rickert ty til antagelsen av en ikke-empirisk verden av normer, det som gjelder uten å være. Erkjennelsen er allmenngyldig for så vidt som den svarer til disse ikke-eksisterende normer. Men — fremholder

Zeidler — det er dette 'svarer til' som den metodologiske forståelse av den transcendentale logikk ikke kan gjøre rede for. Det som mangler er med andre ord en redegjørelse for den opprinnelige syntese som ifølge Kant er mulighetsbetingelsen for gjenstandens enhet og dermed også for at metoden overhodet har noe å forholde seg til.

Det nominalistiske grunnlag for [nykantianismens](#) — og hele den moderne filosofi for den saks skyld — reiser et langt mer fundamentalt spørsmål: Hvis den vitenskapelige erkjennelse er objektiv og allmenngyldig i kraft av en norm samtidig som denne erkjennelse er verdifri, da kan ikke denne norm selv representere en verdi. Enkelt sagt: sannhet er ikke lenger — som i hele den filosofiske tradisjon — en verdi! Nå var det imidlertid nettopp det forhold at den vitenskapelige erkjennelse med rette kunne gjøre krav på objektivitet og allmenngyldighet som førte til at den ble opphøyet til et forbilde for tenkningen også på andre kulturområder. Uten at man tydeligvis gjennomskuet det, stod man dermed overfor følgende paradoks: hvorledes kan en type metode og dens erkjennelsesresultater som er objektive og allmenngyldige nettopp fordi de er verdifrie, danne grunnlag for forståelse og tilegnelsen — og dermed også for en produktiv opprettholdelse — av kulturen som innbegrepet av verdier?

### Nykantianismens nominalisme

Rickert er den nykantianer som sterkest har fremhevet at Kants filosofi — i det minste slik han forstod den — kunne og måtte danne grunnlaget for den moderne kultur.<sup>2</sup> Dette forutsetter imidlertid at den metodologiske forståelse av transcendentalfilosofien utvides fra kun å gjelde den moderne naturvitenskap til også å omfatte kulturvitenskapene. Rickert tok i så måte opp tråden fra sin lærer Wilhelm Windelband som hadde definert filosofien som den kritiske vitenskap om de allmenngyldige verdier. At kulturen er et uttrykk for allmenngyldige verdier, var en selvsagt del av nykantianernes verdensbilde, og dette i kombinasjon med deres tro på vitenskapens fremskritt gjorde at Rickert ikke stilte seg følgende spørsmål: Hvorledes kan vitenskapen — som jo påberoper seg å være *verdifri* — danne grunnlag for en forståelse og tilegnelse av fortidens humanistiske kultur som altså etter hans (og nykantianernes mening) inneholdt eviggyldige *verdier*?

På dette punkt slår Zeidler med rette fast at en nominalistisk virkelighetsforståelse slik den gir seg til kjenne i Rickerts lære om at det allmenne kun er et abstraksjonsprodukt, river grunnen bort under hans antagelse av at det finne evige og allmenngyldige verdier. Det synes ganske inkonsekvent av Rickert å henlegge verdiene til en egen ikke-empirisk virkelighet samtidig som han hevder at de som allmenne og ideale ikke er noe annet enn produkter av vår abstraksjonsevne.

Nominalismen river over det bånd som binder sammen det allmenne som noe idealt (for eksempel verdier) og det enkelte som en faktisk foreliggende virkelighet. Men er det noe kulturen som en egen gjenstandssfære er det beste bevis på, så er det at en slik sammenbinding er mulig, det vil si at det ideale som det verdifulle, er forankret i det reale. Zeidler minner oss dessuten også om det faktum at vi i dagliglivet, altså forut for enhver erkjennelsesteoretisk betraktning, oppfatter ethvert

fenomen på samme tid som noe enkelte og som noe allment.

Med utgangspunkt i Cohens erkjennelsesteoretiske hovedverk *Logik der reinen Erkenntnis*<sup>3</sup> og det forsøk Cohen der gjør på å løse det han kaller logikkens vanskeligste problem, nemlig erkjennelsen av den enkelte ting (dette der), viser Zeidler at det gap mellom begrep og gjenstand, tenkning og væren, som nominalismen har etterlatt seg, ikke lar seg løse hvis man ensidig fokuserer på begreper. Til forskjell fra de fleste representanter for den moderne filosofi<sup>4</sup>, har i det minste har Zeidler latt seg provosere av nykantianismens manglede løsning på dette problem til å gjennomtenke universalie-problematikken på en ny måte.

## Slutningens logiske form

En slik nytenkningen av forholdet mellom begrep og gjenstand, fornuft og virkelighet må ifølge Zeidler endog gripe bakenfor Kant til [Platon](#) og [Aristoteles](#). Av Aristoteles kunne man ha lært at den sentrale del av logikken ikke er begrepslæren, men slutningslæren. Det er i slutningen at begrepenes kraft til å omfatte virkeligheten viser seg, men dessverre er det lett å lese Aristoteles slik at også han mener at slutningen kun er et metodisk virkemiddel for å kombinere de begreper som inngår i slutningens premisser. Dermed får man det inntrykk at det logiske bånd — vanligvis omtalt som logisk form — som knytter det allmenne, det partikulære og det singulære sammen kun en ytre struktur og ikke en indre form.

For at den logiske form skal kunne knytte sammen begreper på en slik måte at de be-griper noe, må den være noe mer og kraftigere enn bare en ytre struktur. Et hint om dette kunne man fått av [Bertrand Russell](#) når han sier:

I confess, however, that I am unable to give any clear account of what is meant by saying that a proposition is 'true in virtue of its form'. But this phrase, inadequate as it is, points, I think, to the problem which must be solved if an adequate definitions of logic is to be found.<sup>5</sup>

Når selv en skarpskodd logiker som Russell innrømmer aldri riktig å ha forstått hva logisk form er, så sikter han selvsagt til at en slik forståelse må innebære mer enn at logisk form er en ytre struktur som begrepene (premissene) bar innordnes i.

Slutningens nødvendighet må så å si vokse frem innenfra, utgjøre en indre form, for så vidt som den avdekker den opprinnelige syntese mellom tenkning og væren. Gjør den ikke det, vil den logiske nødvendighet som slutningen angir, forbli det Cohen treffende omtalte som «intelligibel tilfeldighet»: Selv den erfaring som har sin grunn i tenkningens logiske struktur vil være noe tilfeldig hvis den ikke også er uttrykk for en indre sammenheng, affinitet, mellom tenkningen og det som tenkes. Utsagnets (dommens) predikative kraft til å bestemme hva noe er, forutsetter den

opprinnelige syntes som gjør dette noe be-gripbart, det vil si viser at det befinner seg innenfor fornuftens domene. Og det skjer i slutningen.

Problemet ligger selvsagt i hvorledes den opprinnelig syntese som garanterer gjenstandens enhet, altså at noe overhodet foreligger som bestemt og dermed utgjør en retningsgivende mulighet for predikasjonen, kan tenkes som syntese. Zeidler er meget klar på at heller ikke Kant er til stor hjelp i så måte fordi også han i overveiende grad forstår fornuften i et begrepslogisk perspektiv. Han foreslår derfor at man i studiet av *Kritik der reinen Vernunft* i langt større grad vektlegger Kants lære om fornuftens ideer slik denne presenteres i avsnittet om den transcendentale dialektikk. Kants lære om fornuftens ideer peker nemlig ikke bare fremover mot de to andre kritikkene og dermed en mulig teori om fornuftens enhet. Denne delen av *Kritik der reinen Vernunft* er også mer åpen bakover mot impulser fra Platon og Aristoteles, samt fremover mot impulser fra Hegels dialektikk.<sup>6</sup>

## **Fornuften som kulturens enhet**

Nå kan man selvsagt stille spørsmålet om hvorfor fornuftens enhet skulle være et problem for filosofien i en tid som til de grader lovpriser 'differensen'? Svaret må da være: for å unngå at denne lovprisning ikke skal bli en konsesjon til ufornuften. Og den eneste måte å unngå dette på, er å holde fast ved transcendentale problemstillinger, altså vise at og hvorledes fornuften fungerer som aprioriske grunnlag for enhver tilegnelse av virkelighet: «das Ideale fest im Realen fest zu begründen». Men en slik transcendentalfilosofi må — i beste kantianske tradisjon — også være kritisk for så vidt som dens påvisning av fornuftens som aprioriske grunnlag for objektiv gyldig erkjennelse (les: vitenskap) på samme tid begrenser denne, det vil si gjør den til forstand, og åpner opp for andre områder for fornuften.

Det kritiske moment ved transcendentalfilosofien ligger altså i at det er en nødvendig sammenheng mellom at fornuften begrenser seg til å være forstand for å kunne fungere som mulighetsbetingelse for objektiv erkjennelse (les: vitenskap) og den rikere utfoldelse av sin potensialitet som frihet på andre kulturelle områder.

**Hvis man ikke klarer å holde fast ved denne sammenheng, altså fornuftens enhet, så vil fornuften på vitenskapens område utarte til instrumentell fornuft, og de øvrige kulturområder kun bli en lekegrind for emotivisme og subjektiv vilkårlighet.**

I et slikt perspektiv er det kun konsekvent at den eneste nykantianer som fremdeles er i stand til å vekke en viss interesse i filosofiske kretser, er Ernst Cassirer (1874—1945). Som elev av Cohen hører Cassirer til den såkalte Marburgerskole innen nykantianismen, altså den retning som i sterkeste grad fremhevet sammenhengen mellom filosofien som erkjennelseskritikk og vitenskapen. Selv om den transcendentale metode slik Cohen utviklet den, først og fremst hentet sin begrunnende kraft ved å påvise sammenhengen mellom tenkningens aprioriske struktur og den moderne naturvitenskap, så mente han ikke desto mindre at den også måtte anvendes for å forstå

hvorledes de øvrige kulturområder også hadde sin grunn i fornuften. Cohens intensjon, som det aldri ble noe av, var derfor at hans kritiske gjennomgang av vitenskapen, moralen og kunsten skulle ende opp i en samlet fremstilling som skulle vise fornuftens enhet som kulturens enhet («fornuftens enhet som enheten i den kulturelle bevissthet»<sup>7</sup>).

At Cohen aldri kom frem til en slik sluttsten for sin tenkning, og dessuten viklet seg inn i en rekke andre problemer, skyldes ifølge Zeidler at han forpliktet den transcendentale tenkning på en regressiv metode. Men en slik metode sperrer ifølge Zeidler effektivt for en begripelse av fornuftens enhet etter som den gjør denne til et sluttprodukt for den transcendentale tenkning og ikke dens utgangspunkt. Fornuften må være utgangspunkt for å forstå seg selv og hvorledes den forholder seg til verden, det vil si den etablere sin (forutsatte) enhet i samspillet mellom selverkjennelse og erkjennelse av verden.

At en slik regressiv metode ikke var den optimale form for å hankses med alle transcendentalfilosofiens aspekter, stod mer og mer klart for Cohens kollega Paul Natorp (1854—1924). Cohen mente at den psykologiske side ved fornuften, altså at den som tenkning alltid er knyttet til et konkret, individuelt subjekt, først var noe som kunne tematiseres som et filosofiens (systemets) sluttprodukt, og da forstått som «Læren om mennesket på grunnlag av enheten i den kulturelle bevissthet»<sup>8</sup>. I motsetning til dette forsøkte Natorp gjentatte ganger å etablere psykologien som en integrert del av den transcendentalfilosofiske tenkning, men kom til at dette ikke var mulig.<sup>9</sup>

## De aprioriske prinsipper

Natorp måtte innse at når fornuften som formgivende og syntetiserende grunn tilkjenner seg i enhver form for objektivisering, må den a) ligge forut for enhver erkjennelse av objektet, ja endog før spaltningen i subjekt og objekt etter som det jo må være fornuftens verk, Og b) må den være noe mer enhetlig en bare en samtenkning av sin forskjellige kulturelle objektiviseringsformer. I sine sene skrifter beveget Natorp seg derfor bort fra den oppfatning at transcendentalfilosofien må være forankret i et kulturelt faktum som den regressivt avdekke mulighetsbetingelsene for, for i stedet ad en mer spekulativ-idealistisk vei å forsøke seg på noe han kalte en «Allgemeine Logik», altså en Logos-lære som skulle omfatte hele fornuften som fornuft før den spalter seg i subjekt og objekt og på den måte frembringer forskjellige kulturelle objektiviseringer.

Når sant skal sies utmerker disse sene skrifter til Natorp seg ikke akkurat ved sin argumentative struktur, men så var det da heller ikke et hvilket som helst problemområde han våget seg inn i!<sup>10</sup> At det var individualitet, både forstått som konkret subjektivitet (psykologi) og som enkeltting i naturen, som fikk Natorp til å begi seg ut på denne filosofiske galei, indikerer ifølge Zeidler at en enhetlig teori om fornuften også må kunne forklare samspillet mellom bestemmende og reflekterende dømmekraft bedre enn tilfellet er hos Kant.

Man skal lete lenge og forgjeves i Cassirers systematiske verker for å finne noe som ligner på tankene fra Natorps sene filosofi. Cassirer holder tvert imot fast ved lærdomen fra Cohen, og i sitt minneord om Natorp<sup>11</sup> går han endog så langt som til å hevde at Natorp med sin sene tenkning var i ferd med å bryte ned det kritiske bolverk som Cohen med sin vitenskapelig funderte filosofi hadde opprettet. I den store presentasjonen som Cassirer på et tidlig tidspunkt i sin filosofiske karriere gav av Cohens filosofi, gir han sin fulle tilslutning til Cohens måte å forstå den transcendentale metode: vitenskapen må være utgangspunkt for en regressiv avdekning av de aprioriske betingelser; gyldighet har ingen subjektiv, psykologisk side, men er kun et forhold mellom empiriske dommer og deres prinsipper; transcendentalfilosofien er ikke noe system på annen måte enn som redegjørelsen for de aprioriske fornuftsprinsipper som inngår som en formende kraft i de forskjellige kulturområder.

### **MER AV STEINAR MATHISEN:** [En filosof til ettertanke?](#) • [Cassirer som kulturfilosof](#)

Fordi Cassirer på samme måte som Cohen i så stor grad vektlegger de aprioriske prinsippers formende kraft, blir kunsten selve paradigmet på hvorledes det ideale forankres i det reale: «Den teoretiske kritikk gir en generell formulering av forholdet mellom idé og virkelig, men kunsten blir det beste eksempel på at og hvorledes dette faktisk kan finne sted...»<sup>12</sup>. Kombinerer man så dette synspunkt med fraværet av enhver form for fundamentallogisk begrunnelse for fornuftens enhet i mangfoldet av kulturområder, så går det ifølge Zeidler ikke bare en ubrutt linje fra denne tidlige avhandling til Cassirers hovedverk *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), men det fører også til at Cohens vitenskapsteoretiske idealisme i Cassirers hovedverk blir transformert til en art estetisk idealisme.

Og dette trekk ved Cassirer er sikkert en medvirkende grunn til at Cassirer er den nykantianer som virker minst provoserende og derfor også blir viet størst oppmerksomhet i våre dager. I tillegg kommer at Cassirer både i sine systematiske og historiske fremstillinger i overveiende grad vektlegger det som er samlende og glatter over synspunkter som ikke stemmer med hans nykantianske fortolkningskjema. Ja, Zeidler går så langt som til å si at hans estetiske form for idealisme gjorde ham blind for motsetningenes skarphet. Grunnlaget for denne estetiske idealisme må søkes i arven fra Cohen og den overdrevne tiltro til fornuftens autonomi som for eksempel fikk han til å si: «Tenkningen kan og må ikke ha noen grunn utenfor seg selv...»<sup>13</sup>, og at tenkningen må fri seg fra «fordommen om ting.»<sup>14</sup>

### **Nykantianismen som provokasjon**

Men det er ikke mulig for fornuften å befestes seg som idealitet i det reale uten i kamp med det bestående, det være seg som natur eller kultur! Det er imidlertid ikke bare den idealistiske arv fra Cohen som ifølge Zeidler forledet Cassirer til et vel optimistisk syn på kulturen, men også arven fra Kant, det vil si den nære forbindelse mellom fornuft som frihet og moralitet som Kant legger opp til i *Kritik der praktischen Vernunft*. Til sammen førte dette til at det først var i eksil at Cassirer fikk øynene opp for kulturens tragedie, det vil si at frihet også er frihet til det onde og meningsløse.

Innsikten i at kulturen i vel så stor grad er en tumleplass for motsetninger og følgelig ikke uten videre kan settes likt med frihetens og humanitetens 'rike', rokket imidlertid ikke ved Cassires idealisme, men førte derimot til at han foretok en helt korrekt revurdering: vi må, hevder han, skille mellom fornuften som objektivet i et verk, et kulturelt faktum, og fornuften som ren, formende kraft. Dette innebærer imidlertid at før fornuften nedfeller seg i et verk, må den ha bestemt seg selv slik at den blir det Kant kalte 'god vilje'. Men dette forutsetter nettopp muligheten for en selvvinnsikt fra fornuftens side som bryter med oppfatningen av transcendentalfilosofien som en regressiv analyse.

Problemet med å forplikte transcendentalfilosofien på en regressiv avdekning av fornuftens formende kraft er at den ikke klarer å holde fast ved sammenhengen mellom fornuftens selverkjennelse og erkjennelse av verden. Som Edward Skidelsky har påpekt blir ikke denne svakhet like tydelig så lenge man — slik Cassirer gjør i *Philosophie der symbolischen Formen* — går ut fra at [kulturen](#) hovedsakelig omfattes av vitenskap, myte, språk, kunst og moral, «...but when it comes to advanced technology, this reciprocal relation breaks down.»<sup>15</sup> Grunnen til denne «breakdown» er at den fornuft som måtte være grunnlag for moderne teknologi ikke primært tar sikte på å danne mennesket som moralsk vesen, men kun å tilfredsstille dets behov.<sup>16</sup>

Det er neppe noen tvil om at den delen av kulturen som via teknologien har sitt grunnlag i den moderne naturvitenskap (les: den instrumentelle fornuft) er i ferd med å gjøre det klassisk-humanistiske begrep om kultur som Cassirer tross alt holder fast ved, avleggs. Spørsmålet blir således om ikke Cassirers estetiske idealisme — meget mot hans intensjon — i større grad bidrar til å befeste kløften mellom «de to kulturer» enn til å underbygget håpet om «...man's progressive self-liberation» ved å «...opens a new horizon and shows us a new aspect of humanity.»<sup>17</sup> Det er bare utsikten mot fornuftens enhet som kan bryte den instrumentelle fornufts herredømme og således være en åpning mot den horisont av humanitet som Cassirer etterlyser.

Det er derfor all grunn til å være enig med Zeidler når han konkluderer med at nykantianismen som kulturfilosofi, det vil si disse filosofers forskjellige forsøk på å befeste fornuftens idealitet i det reale, er et prosjekt som ikke kunne lykkes. Dette ikke bare på grunn av at deres filosofi var båret oppe av en ureflektert «tro på verdiens bestaaen»<sup>18</sup>, men også fordi de i for stor grad mente at Kants kritiske filosofi kunne fornyes ved å forplikte den på «das Faktum der Wissenschaft». Ikke desto mindre mener Zeidler at det spørsmål en grundig beskjefligelse med nykantianismen bør fremprovosere er om det gir god mening å diskreditere nykantianismen hvis det eneste vi har å sette i stedet er «[conceptual engineering](#)» og analyser av dagligspråket, samt en stadig mer raffinert formalisering av logikken? Har vi ikke da stilltiende avfunnet oss med en fornuftsdefaitisme og den dermed sammenhengende relativisme?

## Noter

<sup>1</sup> Thomas Nagel: *The View From Nowhere*, Oxford 1996, s. 15.

<sup>2</sup> Se: H. Rickert: *KANT als Philosoph der Modernen Kultur*, Heidelberg 1924.

<sup>3</sup> Berlin 1902; tredje opplag i 1924.

<sup>4</sup> Som unntak nevner han G.W. Hegel og Ch. S. Peirce.

<sup>5</sup> B. Russell: *The Principle of Mathematics*, 2ed. London 1956, s. XII.

<sup>6</sup> En utførlig redegjørelse for hvorledes han tenker seg dette, finnes i *Grundriss der transzendentalen Logik*, s. 173-246.

<sup>7</sup> «die Einheit der Vernunft» als «die Einheit des Kulturbewußseins»

<sup>8</sup> «Die Lehre vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewußtseins»

<sup>9</sup> Første forsøk var med: *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1988; som så ble etterfulgt av *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* i 1922.

<sup>10</sup> En meget god redegjørelse for P. Natorps sene filosofi, se: Eberhard Winterhager: *Das Problem des Individuellen. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Paul Natorps*, Verlag A. Hain, Meisenheim am Glan 1975.

<sup>11</sup> Først offentlig gjort i Kant-studien 30 (1925), nå i: E. Cassirer: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe (ECW) Bd. 16, s. 217.

<sup>12</sup> «Die Kunst wird zur Gestaltung jenes Verhältnisses von 'Ide' und 'Wirklichkeit', das die theoretische Kritik allgemein formuliert...» E. Cassirer: *Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, Kant-Studien 17 (1912), her sitert etter E. Cassirer: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe*, Bd. 9, s. 137.

<sup>13</sup> «Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst...»

<sup>14</sup> «das Vorurteil der Dinge.» H. Cohen: *Logik der reinen Erkenntnis*, s. 13; og *Ethik des reinen Willens*, s. 95.

<sup>15</sup> Edward Skidelsky: *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton/Oxford 2008, s. 192.

<sup>16</sup> «...the external world no longer serves to educate desires, but merely to create new opportunities for its satisfaction.» *ibid.* s. 193.

<sup>17</sup> E. Cassirer: *An Essay on Man*, New Haven 1944 s. 228; her sitert etter E. Cassirer: *Gesammelte Werke (ECW)*, Hamburger Ausgabe s. 244.

<sup>18</sup>



Uttrykket stammer fra den danske filosof Harald Høffding (1843-1931).