

Arne Jørgensen

Cassirer og Gadamer i dialog

På Goethe-instituttet i Paris var der i 1981 en bemærkelsesværdig diskussion mellem Gadamer og Derrida, bemærkelsesværdig bl.a. fordi den var det første officielle forsøg på at etablere en dialog mellem dekonstruktion og hermeneutik.¹ Set ud fra Gadamers position, nemlig at filosofi er en udveksling af spørgsmål og svar i et forsøg på at komme til indbyrdes forståelse, må diskussionen betragtes som en fiasko. Derrida svarede ikke på Gadamers spørgsmål, men var mere optaget af at fremsætte sin kritik af Heideggers Nietzschefortolkning. Gadamer havde i sit indlæg talt om "den gode vilje til forståelse", beredvilligheden til at lytte til den sag, der kommer til orde. Hertil spurgte Derrida, om det i virkeligheden ikke drejer sig om den gode vilje til magt. For Derrida er hermeneutikken med dens 'horisontsammensmeltning' og 'tilegnelse' ensbetydende med metafysik og herredømmeviden, en ny variant af Hegels identitets- og forsoningsfilosofi (*Aufhebung*). Adskillige år tidligere, i 1929, var der i den schweiziske kurby Davos en anden bemærkelsesværdig diskussion, nemlig mellem Gadamers læremester Martin Heidegger og nykantianeren Ernst Cassirer.² Diskussionen blev af de fleste af tilhørerne opfattet som et møde mellem en taber og en vinder: Cassirer som repræsentant for en forældet erkendelsesteori og bevidsthedsfilosofi med hegeliansk tilsnit, og Heidegger som grundlæggeren af en ny, tidssvarende filosofi, nemlig den hermeneutiske fænomenologi, som senere bl.a. blev udmøntet i Gadamers filosofiske hermeneutik.

Det er ikke min hensigt her at komme nærmere ind på de to diskussioner, men blot at fremdrage et bestemt punkt, der kan belyse forholdet mellem Cassirer og Gadamer. Et af Davos-diskussionens hovedpunkter drejede sig om, hvad der overhovedet er motivationen til at filosofere. For Heidegger var det bruddet, angsten og Intet, som en overvældende elementaroplevelse.

For kulturfilosoffen Cassirer var det forundringen, nemlig forundringen over, at mennesket er i stand til at skabe objektive og intersubjektive meningsverdener, det, han kalder symbolske former – myte, religion, kunst, sprog, videnskab. I denne forbindelse henviste han til sproget som dialog, som det fælles medium, de to filosofers forsøg på at forstå hinanden nødvendigvis må foregå igennem. Viljen til forståelse er en vilje til det almene, eller objektiv ånd. Det er *dannelse* i hegelsk forstand. Og det er først og fremmest dette, der forbinder Cassirer og Gadamer og adskiller dem fra Heidegger. Hvor Heideggers ’tænkning’ spørger direkte til væren, er Cassirers og Gadamers ’filosofi’ hele tiden medieret gennem traditionen og kulturen. De tænker begge i kontekster og lader ofte, som en slags bugtaleri, andre formulere deres egne synspunkter. Gadamer har imidlertid kun yderst sporadisk og kortfattet taget stilling til Cassirer; og Cassirer, der døde i 1944, fik aldrig mulighed for at stifte bekendtskab med Gadamers filosofi, der først begyndte at tage form i løbet af 1950’erne.

Ligesom Cassirer fik Gadamer sin første filosofiske uddannelse hos nykantianerne i Marburg, bl.a. hos Paul Natorp (1854-1924) – også kaldet Platorp, fordi han forsøgte at forene Platons idélære med transcendentalfilosofien. For nykantianerne drejer filosofi sig ikke om at opbygge systemer, men om en bestemt måde at stille spørgsmål på. De spørger efter det transcendentale, efter mulighedsbetingelser. Og i denne henseende fornægter Gadamers første filosofiske læreår sig ikke, selv om det transcendentale element i hans filosofi er mere maskeret. Natorp er givetvis også den fælles kilde til Cassirers og Gadamers hegelianisme, selv om Hegel også havde en central position hos de fleste andre nykantianere. Nykantianerne havde således, sammen med Wilhelm Dilthey, en væsentlig andel i den Hegel-renæssance, der opstod omkring forrige århundredeskifte. Det kan derfor undre, at Gadamer flere steder taler om en skjult hegelianisme hos nykantianerne (se fx SM, s. 62, n. 110). Hvad Gadamer sigter til er muligvis, at nykantianerne, på trods af deres ”amputation” af Hegel (Hegel uden den absolutte ånd),³ alligevel ender i en form for bevidstheds- og identitetsfilosofi. Det gælder for det første deres tese om åndens spontanitet og autonomi, dvs. at det er tænkningen selv, der frembringer, hvad der skal gælde som væren. Al mening og erkendelse konstitueres af tænkningens formende aktivitet. For det andet, at denne aktivitet er en *kategorial* grundlæggelse af alt det værende. I modsætning til Kant opfattes kategorierne imidlertid ikke som statiske, men som foranderlige størrelser, som ”skabende funktioner”.⁴

Hvad dette angår kan man også tale om en ”skjult” hegelianisme hos den i øvrigt uortodokse nykantianer Cassirer, i hvert fald hvis man holder sig til de to første bind af hans filosofiske hovedværk, *Philosophie der symbolischen Formen*.⁵ Her betones åndens spontanitet og bevidsthedens kategoriale struktur,

om end den er kategoriseret på forskellige måder, hvilket synes at betinge de kulturelle formationers forskellighed. For det er ikke helt klart (heller ikke i senere værker), hvorvidt det er bevidsthedens former, der bestemmer kulturens former, eller kulturens former, der bestemmer bevidsthedens former. På dette punkt er Gadamer mere klar. Tradition og kultur udgør vores forudforståelse eller erfaringshorisont, og er som sådan en transcendent forståelsesbetingelse, eller mere korrekt: en kvasi-transcendent betingelse, for forudforståelsen ændrer sig, i lighed med de nykantianske kategorier, hver gang vi får en ny forståelse af noget. Og da traditionen ifølge Gadamer i sidste instans er sprogligt formidlet, er sproget vores altomfattende erfaringshorisont. Her er der en afgørende forskel til Cassirer, eftersom han sidestiller sproget med de øvrige symbolske former. For Gadamer er det sproget, der åbner for væren og lader den komme til syne: ”Væren, der kan forstås, er sprog” (SM, s. 447). Ifølge Cassirer har væren, hvis jeg må sige det på den måde, flere åbninger; og den har tillige en proteusagtig karakter, idet den ændrer sig, hver gang vi skifter synsvinkel.

Selv om Cassirer og Gadamer kan være enige om, at væren altid er formidlet, er spørgsmålet, hvorvidt formidlingen er én- eller flerdimensional, samt hvordan den sker: Er det en ”liden” eller en ”handlen”, er den spontan eller receptiv? I Gadamers formulering: ”Spørgsmålet er ikke, hvad vi gør, ikke hvad vi skal gøre, men derimod hvad der sker med os ud over det, vi bevidst vil og gør” (ibid., s. 474). Det interessante i denne forbindelse er, at Cassirer i sit ufuldendte manuskript *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*⁶ er på vej mod en ontologisk drejning af transcendentalfilosofien, dvs. en betoning af erkendelsens receptive element – at der er noget, der unddrager sig kategorisering og bemægtigelse. Cassirer henviser således til Goethes opfattelse af livet som ’det givne’ i betydningen noget ureducerbart og ubegribeligt. Og hvad Gadamer angår indebærer hans ”gode vilje til forståelse”, at forståelsen ikke udelukkende kan beskrives i passive termer. Den forudsætter en bestræbelse for og et ønske om at forstå. Alligevel ligger betoningen hos Gadamer helt klart på forståelsens endelighed (historiciteten), hvorimod den hos Cassirer ligger på friheden og spontaniteten.

II

Vi skal først se på Gadamers kommentarer til Cassirer, der drejer sig om sproget som symbolsk form.⁷ For Gadamer er sproget som sagt vores altomfattende erfaringshorisont, hvorimod det for Cassirer blot er én blandt flere, lige gyldige erfaringsformer. Desuden fokuserer Cassirer ifølge Gadamer udelukkende på sproget som *form* og overser hermed dets indholdsmæssige

og ”verdensåbnende” aspekt. Dog indrømmer Gadamer, at Cassirer var den eneste blandt nykantianerne, der gjorde sproget til tema, og – må vi underforstå – hermed også forsøgte at korrigere den nykantianske bevidsthedsfilosofi og erkendelsesteori.⁸ Gadamer antyder også et fælles referencepunkt, når han i forlængelse heraf sammenligner Cassirers teori om sproget som symbolsk form med Hegels udsagn om, at sproget er bevidsthedens midte, dér, hvor den subjektive ånd formidles med den objektive. Inden vi uddyber forskellene, kan vi således, apropos Derrida og Heidegger, lade Gadamer og Cassirer mødes i sprogets midte. For Gadamer er sproget ikke noget, som samtalepartnere hver især besidder og disponerer over. ”At komme til forståelse i samtalen er ikke blot at spille sig ud og at sætte sit eget standpunkt igennem, men en forvandling hen imod det fælles, hvor man ikke forbliver, hvad man var” (SM, s. 359). Hos Cassirer hedder det, at ”i samtalen ... meddeler de enkelte subjekter ikke det, de allerede besidder ... I spørgsmål og svar må ’jeg’ og ’du’ dele sig, for hermed ikke blot at forstå sig selv, men også hinanden. Den enes tanke antænder den andens, og i kraft af denne vekselvirkning opbygger de begge, i sprogets medium, en fælles meningsverden” (KL, s. 61).

For at indkredse uenigheden angående sprogets absolutte eller relative status, må vi først se på, hvad Cassirer mener med symbolsk form. Helt generelt drejer det sig om en forening af noget alment og noget partikulært: Et bevidsthedsindhold, en tanke, forestilling, oplevelse, knyttes til et sansemæssigt tegn, en lyd, et billede osv. Ingen af delene kan eksistere særskilt. Ånden, tanken, bevidstheden, kan kun forstås og erfares, når den har taget *form*, er blevet struktureret og artikuleret. Dette betyder, at symbolet altid viser ud over den konkrete situation, peger på noget andet og mere end det, det direkte viser; symbolet tildækker, hvad det søger at afdække.⁹ Denne uopløselige differens betinger symbolets flertydighed og hermed, at det kan fortolkes på mange forskellige måder. En symbolsk form er tillige karakteriseret ved at være universel, dvs. den kan i princippet omfatte al virkelighed (PSF I, s. 13). Således kan alt muligt have et navn, alt muligt kan blive tema for religion, kunst eller videnskab. En symbolsk form er ”en måde at have en verden på”; den gør bestemte erfaringer mulige, og er således en specifik, transcendent erfaringshorisont. Denne universelle applicerbarhed indebærer også, at de symbolske former kan komme i konflikt med hinanden, fx konflikterne mellem religion og videnskab, etik og teknik. Dette ser Cassirer som en nødvendig betingelse for kulturelle forandringer og fornyelser, og hermed også for, at vi kan forholde os til virkeligheden på forskellige måder. Moderniteten, uddifferentieringen af de kulturelle sfærer, er for Cassirer noget positivt; han havde, i modsætning til sin samtids livsfilosoffer, ikke de store problemer med at ”indhuse” sig i moderniteten.

En symbolsk form er både uendelig og begrænset. Den er uendelig, fordi den i princippet kan omfatte alt, og den er begrænset, fordi 'alt' altid fortolkes ud fra en bestemt synsvinkel. Således har de symbolske former hver deres specielle struktur eller "logik", der syntetiserer det almene og det specielle på forskellige måder: Mytens tabuer og ritualer, kunstens stilarter, sprogets lyde og grammatiske regler, videnskabens love osv. Dette er netop grunden til, at de symbolske former ikke kan reduceres til hinanden, men hver især må opfattes som lige gyldige erfaringsformer.

Gadamers andet kritikpunkt var, at Cassirer, i tilknytning til sprogforskeren Wilhelm von Humboldt, reducerer sproget til ren form og hermed negligerer dets indholdsmæssige aspekt. Ifølge Gadamer kan Cassirer her indplaceres i en lang tradition i vestlig sprogteknik, der kulminerer i den moderne sprogvidenskab, nemlig den opfattelse, at sproget er et konventionelt tegnsystem og et blot og bart redskab for tanken. Det drejer sig således om en variant af bevidsthedsfilosofien, dette at fornuften og tænkningen er uafhængig af sproget, og blot bruger det til at formulere sine allerede opnåede indsigter. For Gadamer derimod lever vi i sproget i den forstand, at sproget allerede har fortolket verden for os og hermed skabt en verden af fælles betydninger. Derfor kan sprogvidenskab kun gøre sproget til genstand for analyse og beskrivelse ved hjælp af dagligsproget som forudsætning. Og det er netop dette, Humboldt og hermed Cassirer overser. Det er ubetvivleligt, "at sprogvidenskab og sprogfilosofi arbejder ud fra den forudsætning, at deres eneste tema er sproget som *form*. Men er begrebet form overhovedet på sin plads her? Er sproget overhovedet en symbolsk form, som Cassirer har kaldt det?" (SM, s. 382).

Hvad Gadamer her sigter til, er Cassirers brug af Humboldts begreb 'indre sprogform', dvs. et sprogs grammatiske struktur.¹⁰ Ifølge Cassirer har Humboldt foretaget en sproglig transformation af Kants transcendentalfilosofi, idet han har erstattet Kants kategorier og logiske synteser (domme) med grammatiske synteser, dvs. prædikative sætninger. Det betyder, at det er sætningen, ikke ordet eller begrebet, det giver sproget en reference, et verdensforhold. Det er dette, Cassirer kalder sprogets *fremstillingsfunktion*. Den etablerer, i kraft af den sproglige syntese, en objektiv genstandsverden, der igen etablerer et fælles referencepunkt ikke blot for beskrivelser, men også for logik, dvs. argumenter og abstrakt begrebsdannelse. Den sproglige syntese er ikke en forbindelse af noget allerede givet, men er forudsætningen for, at noget overhovedet kan opfattes som genstand, som noget stabilt i erfaringsens strøm. I denne henseende er sprogformen en "verdensåbnende kraft", som det hedder hos Humboldt, og ikke blot et efterfølgende tegnmedium. Vores specifikke frihed i forhold til verden beror på, at vi i kraft af det prædikative sprog er i stand til at sætte noget over for os og hermed forholde os til det, i

modsatning til blot at formidle vores subjektive tilstande: Med copulaets 'er' "udsiges en relation i væren, der skal bestå 'i sig selv', og som sådan må kunne opdages og konstateres på den samme måde af ethvert sansende, anskuende eller tænkende subjekt" (SFF, s. 64).

Det var dette, Cassirer sigtede til i sin diskussion med Heidegger, hvor han tillige antydede den etisk-social dimension, der ligger i samtalen, dvs. dens betydning for indbyrdes forståelse og moralsk 'ansvarlighed'. Det markeres også i artiklen "Sproget og etableringen af genstandsverdenen", der bl.a. drejer sig om børns sprogindlæring: "Talens egocentriske aktivitet, som en blot ud-talen-*s*ig, viger mere og mere for viljen til forståelse og dermed for viljen til det almene. Jo mere barnet udvikler sig sprogligt, desto mere dannes og fæstnes den tanke i dets bevidsthed, at der findes en almengyldig og objektiv-rigtig sprogbrug". Bevidstheden om denne 'rigtighed' er sansen for norm slet og ret (ibid., s. 175). Sprogets normer forpligter og gør krav på os. De har, som det hedder hos Habermas, visse gyldighedskrav, fx krav på sandhed – hvilket også er forudsætningen for, at man kan blive modsagt og få korrigeret sin opfattelse.

Sprogets er altså ifølge Cassirer på ingen måde et redskab for tanken. Og hvad angår sprogformen ville Gadamer sikkert give ham ret i, at uden form og syntaks kan sproget ikke sige noget som helst om verden, dvs. have et indhold. Også for Gadamer er sproget en forudsætning for, at vi kan forholde os frit til verden. I modsætning til dyrene, der er bundet til deres 'omverden', har mennesket en specifik omverdensfrihed. "At kunne distancere sig fra det, der trænger sig på ved mødet med verden betyder: At have sprog og at have en verden". Sproget gør det muligt at konstatere et sagsforhold, at noget forholder sig sådan og sådan. På den anden side er denne sprogets 'saglighed' betinget af, at sproget gør sig selv usynligt, når vi bruger det, dvs. at det peger på verden og ikke på sig selv. Hermed kan vi forledes til at tro, at den måde, ordene og tingene hænger sammen på, er den eneste rigtige (SM, s. 380), hvilket naturligvis er en illusion. Vores sprog kan hele tiden udvides og revideres; forholdet mellem ord og ting ligger ikke fast, de samme ting kan beskrives på mangfoldige måder. Dette bliver især tydeligt, når vi konfronteres med et fremmedsprog, og fx er nødt til at oversætte (ibid.) Men eftersom den sproglige verdenserfaring ifølge Gadamer er absolut og universel, findes der ikke noget neutralt ståsted uden for sproget i form af "en verden i sig selv". Derfor vil der altid være tale om en formidling mellem to allerede sprogligt formede verdener, dvs. relativeringen af ens eget sprog er altid en sproglig erfaring.

Sproget kan således heller ikke relativeres af *naturvidenskaben*, der ellers gør krav på at være universel og at kunne omfatte enhver genstand. Naturvidenskaben er "indvævet" i vores sprogligt konstituerede "måde at leve på". Denne

indre sammenhæng mellem sprog og livsform betyder ikke blot, at sproget på forhånd har udpeget og benævnt de fænomener, videnskaben beskriver, men også, at videnskabens interesser, temaer og problemstillinger i sidste instans er livspraktisk bestemt. Videnskabens sandheder er, hedder det med en implicit henvisning til Heidegger, *Daseinsrelative*.¹¹ For Cassirer forholder det sig ikke overraskende lidt anderledes. Enhver symbolsk form er som sagt universel i den forstand, at den i princippet kan omfatte alt; men den er relativ fordi 'alt' ses ud fra et bestemt perspektiv. Hvad genstandssproget angår etablerer det først og fremmest en verden af ting, egenskaber og sagsforhold. Dette udgør i vid udstrækning vores normale eller selvfølgelige verdensopfattelse og må som sådan relativeres, hvilket sker ved at sætte den i forhold til de andre symbolske former. Vi skal her begrænse os til videnskab og kunst, men må samtidig pointere, at gyldigheden af Cassirers filosofi i høj grad beror på, hvad han faktisk gør, dvs. hans mange konkrete analyser af både systematisk og idéhistorisk art, som det vil føre for vidt at komme ind på her.

Vi skal kort foregribe kunsten og fremhæve en af dens vigtigste forudsætninger, nemlig det, Cassirer kalder sprogets *udtryksfunktion*. Udtryksproget, der formidler stemninger, følelser og sansninger, består af billeder og metaforer, der igen forgrener sig i ikke-sproglige elementer så som rytme, tonefald, klang og gestik. Udtryksproget er, til forskel fra genstandssproget, der opdeler verden i klart afgrænsede ting og egenskaber, mere flydende. Det er ikke så regelstyret, men bygger på mere eller mindre frie associationer, der strækker sig fra de objektive, dvs. intersubjektivt forståelige formationer i myte og kunst, til de mere private – det, man med henvisning til Proust kunne kalde "Madelainekage-effekten".

I den anden ende af skalaen finder vi det, Cassirer kalder den *rene betydningsfunktion*, hvor sprogets fremstillingsfunktion går til grunde til fordel for en ny verden (SFF, s. 68f.) Det er den moderne matematik og naturvidenskab (især relativitetsteori og kvantefysik), som Cassirer havde et indgående kendskab til. Her drejer det sig ikke længere om anskuelige sagsforhold, her er der ikke længere nogen umiddelbar relation til Daseins verden. Til forskel fra den klassiske fysik, hvor vi har at gøre med anskuelige objekter i tid og rum, og som derfor til en vis grad kan formuleres i dagligsproget, er den moderne matematiks og fysiks "sprog" et rent tegnetværk, hvor ord, begreber og beskrivelser er erstattet af abstrakte tegn, relationer og ligninger. Moderne naturvidenskab er ikke en tingsmetafysik (Heidegger), men en verden af relationer og funktioner. Det er en 'over-tingslig' verden, til forskel fra udtryksprogets 'før-tingslig' og genstandssprogets 'tingslig' verden (MSF, s. 251). Med 'før-tingslig', 'tingslig' og 'over-tingslig' vil Cassirer, lidt i lighed med den historiefilosofiske model 'fra mythos til logos', markere en slags historisk trinfølge for de sym-

bolske former, hvor menneskets forhold til virkeligheden bliver mere og mere indirekte og abstrakt. Netop den moderne matematiks rene tegnetværk viser mennesket som et *animal symbolicum*, et symbolskabende væsen, i renkultur.¹²

I lighed med Husserls tese om, at videnskab og teknik har fortrængt vores livsverden, hedder det hos Cassirer, at vi i kraft af det videnskabelige sprogs udbredelse mister kontakten med de konkrete erfaringer. Og dette kan *kunsten* råde bod på. Til forskel fra videnskaben og genstands sproget, der er forkortelser og abstraktioner af virkeligheden, er kunsten en intensivering og konkretisering af virkeligheden (EM, s. 147). Her ville Gadamer kunne være enig med Cassirer. Den afgørende forskel er, at Gadamer i sidste instans reducerer al kunst, også de udøvende kunstarter, til at være et sprogligt fænomen. Derfor prioriterer han det sproglige kunstværk og ”det digteriske ord” som i særlig grad værensåbnende. Nu fik Cassirer aldrig gennemført nogen udførlig analyse af det specifikke ved kunsten som symbolsk form. Men han har bl.a. i *Et essay om mennesket* sammenfattet sin generelle opfattelse af kunsten,¹³ hvor han desuden på brillant vis får præsenteret de tre dominerende kunstteorier: Kunst som mimesis, som ren form og som rent udtryk. Som symbolsk form, som ”en måde at have en verden på”, rummer kunst også erkendelse, men på kunstens præmisser, dvs. som æstetisk og ikke som begrebsmæssig erkendelse. Det er det *mimetiske* element i betydningen ’skabende efterligning’. Derfor må Cassirer også afvise formæstetikken, *l’art pour l’art*, hvor kunsten tildeles det tvivlsomme privilegium ”at kunne brænde alle de broer, som forbinder den med hverdagens virkelighed” (ibid., s. 171). Men som det også skulle være klart, kan kunsten heller ikke, som hos den sene Heidegger og til en vis grad hos Gadamer, tildeles nogen privilegeret position i betydningen ’sandhedens i-værk-sættelse’.

Kunsten sætter os i en ny position i forhold vores normale genstandsverden og giver os en ny synsvinkel på den. Efter kunstoplevelsen ser vi ikke verden på samme måde som før, fordi tingene her er løsrivet fra deres normale sammenhænge. Kunsten kan sætte fokus på oversete aspekter ved virkeligheden og forstørre og tydeliggøre dem. I vores almindelige, sprogligt etablerede genstandsverden, forholder vi os til tingene på to måder, en teoretisk og en praktisk. I den første interesserer vi os for tingenes årsagssammenhænge, i den sidste interesserer vi os for deres nytte- og brugssammenhænge (ibid., s. 173f.) Men i begge tilfælde mister vi blikket for, hvordan tingene umiddelbart fremtræder for os; vi har sjældent mulighed for at *dvale* ved dem. Dette kan kunsten lære os, fordi den ikke interesserer sig for tingenes årsags- og brugssammenhænge, men for deres rene former.

Kunstens dannelsesmæssige funktion består bl.a. i, at den til forskel fra de andre symbolske former i særlig grad kan belyse vores indre liv, fx vores fø-

lelser. Kunsten er også *ekspresiv*, men den ”inficerer” ikke med følelser, som hævdet i udtryksæstetikken. I kunstoplevelsen er vi ikke i følelsernes vold; vi bliver fx ikke grebet af Machbeths ærgerrighed eller af Othellos skinsyge. For følelserne har fået form, er blevet transformeret, hvilket giver os en æstetisk frihed, hvor vi lettes og fritages for deres materielle tyngde (ibid., s. 153). Hvad der især har relevans i forhold til Gadamers sproglige nivellering af kunstarterne, er Cassirers kritik af Benedetto Croces udtryksæstetik. For Croce er al kunst udtryk; han interesserer sig kun for det faktum, at noget udtrykkes, ikke i måden, det gøres på. Det eneste, der betyder noget, er kunstnerens intuition, ikke legemliggørelsen af hans intuition i et specifikt *materiale*. ”Croces filosofi er en åndens filosofi, som kun fremhæver kunstværkets rent åndelige karakter” (ibid., s. 145). Men for en maler, komponist eller digter er farver, linier, rytme og ord nødvendige og meningsgivende momenter ved værket. Der findes specifikke, æstetiske formgivninger, hvis struktur Cassirer som sagt kun antydningvist har formuleret (se PSF I, s. 27ff.) Vi har allerede omtalt sprogets billeder og metaforer, som selvfølgelig er uløseligt knyttet til det sproglige kunstværk. Men der findes også, især i poesien, udtryksmæssige elementer så som klang og rytme, der ikke i sig selv er sproglige, men som ikke desto mindre er betydningsbærende. Musikken og de bildende kunstarter er specifikke former for tid- og rumgestaltning. Musik er, i lighed med sproget, lydæssig succession; men ”reglen” for, hvordan toner forbindes til melodier er anderledes end sprogets syntaks. De bildende kunstarter organiserer rummet på en anden og mere fri måde end det geometriske rum, der er nært knyttet til genstandssproget. Det skulpturelle rum er et fantasirum, det er hverken rent geometrisk eller rent pragmatisk.

Ifølge Gadamer derimod er også de såkaldt stumme kunstarter – musik, ballet, malerkunst – sproglige fænomener. Således må den udøvende kunstners præstation kunne beskrives sprogligt, fx af en kritiker eller forsker. Og et maleri er egentlig først forstået, når vi kan ’læse’ det (SM, s. 377ff., og s. 91). Gadamer henviser også til, at begrebet ’fortolkning’ både bruges om filologens og den udøvende kunstners arbejde. Fortolkning er forståelsens sproglige side, dens artikulation; men da vi ifølge Gadamer kun kan forstå det, der er sprogligt formuleret, er der ingen forskel på forståelse og fortolkning; Al forståelse er fortolkning, og hermed sproglig. Der er derfor ingen principiel forskel på fx en musikers fortolkning af et musikværk eller en filologs fortolkning af et historisk dokument. Men at man sprogligt kan beskrive et musikværk gør det jo ikke automatisk til et sprogligt kunstværk; der er, som Cassirer ville sige, tale om en sproglig og ikke om en musikalsk erfaring. Gadamer begrundet bl.a. sin sammenkædning af forståelse og fortolkning med, at han hermed mener at kunne tilbagevise geniæstetikken dyrkelse af det udsigelige og den tavse

forståelse. Således kan ”den indre sammenhæng mellem fortolkning og forståelse også gøre det af med den falske romantisering af umiddelbarheden, som kunstnere og kunstkere i geniæstetikens navn stadigvæk bedriver” (SM, s. 378). Heller ikke Cassirer tilslutter sig geniæstikken eller livsfilosofiens dyrkelse af umiddelbarheden, men betoner netop, at kunsten i kraft af *formen* skaber afstand til det umiddelbare, samt at ’kunstnerisk form’, på grund af materialernes forskelligartethed, er forskellig fra kunstart til kunstart. Og det er disse forskelle, som Gadamer i lighed med Croce nivellerer i sin sprogliggørelse af kunsten.

III

Cassirers kulturfilosofi går således ud på at vise, at den menneskelige ’verdensforståelse’ er flerdimensional, at enhver symbolsk form, i kraft af sin specielle form og struktur, er et bestemt perspektiv på verden, og at ingen symbolsk form derfor kan gøre krav på enehærdømme. Cassirers filosofi er en universel kulturfilosofi, i lighed med Hegels åndsfilosofi, der er en refleksion over alle åndens former. På den anden side gælder det for Cassirer om at undgå Hegels reduktionisme, ophævelsen og begrebsliggørelsen af åndens former i den absolutte viden. For som kulturfilosofi er den også erfaringsfilosofi, refleksion over ’verdensforståelser’, der igen har at gøre med noget – med væren, realiteten, livet. Det drejer sig med andre ord om den i begyndelsen omtalte ontologiske drejning af transcendentalfilosofien. På den ene side må filosofien som refleksion, som den tænkende betragtning af væren, have ret til at drage alt i tvivl. Dens opgave er at gøre verden *Fragwürdig*, med den dobbeltbetydning, der ligger ordet: ’problematisk’ og ’værd at spørge til’ (MSF, s. 127f.) Og er refleksionsprocessen først sat i gang, er den altædende, så gør den ikke holdt nogen steder, så er der ikke længere noget, som er helligt. På den anden side drejer det sig også om at undgå refleksionsfilosofiens lukkede kredsløb, eller at subjektet bemægtiger sig substansen, som det hedder med henvisning til Hegel (MSF, s. 213). Det er også et problem, som Gadamer kommer ind på (SM, s. 19 og 288), jf. Derridas karakteristik af hermeneutikken som herredømmeviden.

Det er i denne forbindelse Cassirer henviser til Goethes *urfænomener*, alt det, der ikke kan forklares, defineres eller reduceres til noget bedre kendt eller mere fundamentalt. Vi skal ikke komme nærmere ind på Cassirers temmelig komplicerede teori, men nøjes med at konstatere, at han opererer med tre urfænomener, jeg, du og det: Den umiddelbare erfaring af jeget, af den anden og af den upersonlige tingsverden.¹⁴ Cassirer kalder dem også slet og ret liv, realitet, væren, eksistens. ”Mennesket er omgivet af en realitet, det ikke selv

har skabt, og som det må acceptere som et ultimativt faktum” (SMC, s. 195). Urfænomenerne ligger før al tænkning og refleksion; det er ikke os, der som bevidste cogito’er drager den slutning, at virkeligheden er til.

Ifølge Goethe skal vi bevare respekten for urfænomenerne, lade dem være (*stehen lassen*) i den forstand, at vi ikke skal forsøge at forklare dem eller søge en metafysisk instans bag ved dem (MSF, s. 126). Cassirer stiller i denne forbindelse spørgsmålet, om det er muligt at forene Goethe og Hegel, og som tidligere nævnt afhænger dette i høj grad af, hvad han faktisk gør. I hvert fald hævder han, at den filosofiske refleksion ikke ødelægger eller æder ’substanten’, men blot ønsker at se den. Filosofi er *theoria* i den græske betydning af ordet: at skue og betragte. Den er en lysstråle, vi kaster på livet. Det gælder om at vise alle fortolkninger i deres betingethed, dvs. deres relation til urfænomenerne, og vise, at det er *deres* fortolkninger af dem, således, at alle aspekter af virkelighedserkendelsen kommer til deres ret (MSF, s. 166). På den anden side må det også vises, at urfænomenerne ikke er givne i fundamentalontologisk forstand, men at de forandrer sig, hver gang vi belyser dem og stiller spørgsmål til dem: Hvem er jeg? Hvem er du?

Også Gadamer ønsker kun at vise og belyse, nemlig forståelsens forudsætninger samt *hvad* der sker, når vi forstår. Forståelse er, at vi pludseligt ser os selv og verden i et nyt og uventet lys; det er en hændelse, noget der overgår os og unddrager sig vores kontrol. Hvad vi erfarer er, at vi ikke er selvberørende subjekter og ophav til al mening, og som sådan kan forståelsen kun beskrives i passive termer. Og det samme gælder forståelsens betingelser, forudforståelsen eller erfaringshorisonten. Det er den ’væren’ i form af tradition og kultur – objektiv ånd – som bevidstheden altid er indlejret i og passivt bliver trukket med af; det er ”den bestemmende substantialitet i al subjektivitet” (SM, s. 288).¹⁵

På den anden side betonedede Gadamer i sin diskussion med Derrida den gode vilje til forståelse. Selv om Gadamer er erklæret anti-subjektivist ville han givetvis ikke kunne tilslutte sig ideen om en upersonlig struktur, der tænker gennem subjekterne.¹⁶ Forståelse er nok en hændelse, men der går også et arbejde, ”en hermeneutisk bestræbelse” forud. I en humanvidenskabelig sammenhæng kunne denne bestræbelse måske formuleres som en slags forskningens *ethos*. For det første, at man er åben over for det overleveredes sandhedskrav og respekterer dets anderledeshed; for det andet, at man ikke blot tolererer sine fordomme (forudforståelsen), selv om de er uundgåelige, men er bevidst om dem og holder sig til ’sagen’ (SM, s. 254). Det er også dette, Gadamer med Hegel forbinder med dannelse: at man kan forholde sig til sig selv og sine muligheder, se ud over sine partikulære interesser, sin egen horisont, og se tingene ud fra fremmede synsvinkler og tilegne sig det. Men subjektets

andel i forståelsesprocessen er og bliver beskeden: ”Individets selvbesindelse er kun en flagren i det historiske livs lukkede kredsløb” (ibid., s. 263). Selv om subjektet også ifølge Cassirer altid er begrænset af de muligheder, kulturen så at sige stiller til rådighed, så markerer han dannelsesaspektet i langt højere grad end Gadamer. Vi har altid mulighed for at træde et skridt tilbage og frit vælge vores synsvinkel, og hermed at bevæge os fra ét aspekt af tingene til et andet (EM, s. 175). Denne mulighed beror på, at traditionen eller kulturen ikke er en homogen masse, som hos Gadamer, men netop er udspaltet i en række forskellige områder, der kan skabe brudflader og interferenser. Der er ikke kun én værenshistorie.

IV

Denne forskel i opfattelsen af traditionen indikerer to forskellige opfattelser af såvel forståelsens karakter som af forholdet mellem ’værk’ og fortolker. Hvad det sidste angår er der dog et lighedspunkt mellem de to filosoffer, som vi kort skal omtale. Som det fremgik af de to citater, hvor vi lod Cassirer og Gadamer mødes i sprogets midte, er der i kraft af det fælles medium allerede slået bro, etableret et tilhørsforhold, mellem subjekt og objekt. Men det ligger også i den tysk-hegelske dannelsesstanke og det hertil uløseligt knyttede fremmedgørelsestema, som de begge mere eller mindre overtager, at ethvert ’værk’ altid løsriver sig fra og overskrider ophavsmandens intention og lever sit eget liv. Eller som det hedder hos Cassirer: Værkets væren overlever dets skaber, det er i en vis forstand mere end sin skaber; det har fået en varig form og lever i kraft heraf videre på en for ophavsmanden fremmed og uoverskuelig måde (MSF, s. 125). For Gadamer er skriften den højeste grad af fremmedgørelse; fikserede tekster udgør den egentlige hermeneutiske opgave, nemlig at forvandle skriftlighedens selv fremmedgørelse tilbage til et levende sprog (SM, s. 369 og 371).

Denne proces hedder hos Cassirer ’åndens energi’; den er, med Humboldts termer, en udvekslingsproces mellem *ergon* og *energeia*. Indholdet i kulturens værker ”består kun for os for så vidt det bestandigt tilegnes på ny og derved konstant genskabes” (KL, s. 119). Det drejer sig om at opløse det fikserede og få det til at tale igen, få det til at afgive nye betydninger, hvilket i princippet er en uendelig proces. Således er enhver fortolkning et nyt bidrag til værkets mening, den bliver en del af dets *virkeningshistorie*: ”Hvad Platons værk ’er’ – det ligger ikke gemt i Platons monadiske bevidsthed, men bliver først klart i dets totale virkning og fortolkning” (MSF, s. 125-26). Hvad dette angår kan vi i øvrigt notere, at Cassirer og Gadamer er fælles om at markere den sagsmæssige frem for den psykologiske fortolkning, hvilket givetvis kan føres tilbage

til nykantianernes anti-psykologisme og deres skelnen mellem oprindelse og gyldighed. Det drejer sig ikke om at leve sig ind i *forfatterens* tanker, hans intention, men at forstå de tanker, der er formuleret i værket (EM, s. 184f.) I Cassirers anmeldelse af Heideggers Kant-bog¹⁷ hedder det, at Heidegger med våbenmagt trænger ind i Kants system for at gøre det tjenligt til sin egen problematik, og at han bl.a. bruger en psykologisk fortolkning, hvor man burde forvente en objektiv og systematisk. Men hvis man skal yde en filosof retfærdighed, gælder det blot om ”at lytte til sagens stemme” (s. 25).

Men ’sagen’, værkets mening, synes på den anden side kun at eksistere i fortolkningsprocessen. Dette problem, at ét værk er mange værker, har hverken Gadamer eller Cassirer egentlig taget stilling til. Gadamer nøjes stort set med at henvise til, at man må respektere værkets fremmedhed, lade det yde modstand – jvf. det, jeg tidligere kaldte forskningens *ethos*. For Gadamer er enhver ny forståelse ikke så meget betinget af værket som af historiciteten, dette at vi føres med af traditionens strøm og hele tiden ”kastes” ind i nye situationer. Forståelse er ”at blive inddraget i en overleveringshændelse” (SM, s. 277). Hvad Cassirer angår, kan man sige, at han har et lidt ”stærkere” værkbegreb end Gadamer, forstået på den måde, at enhver symbolsk form har sin bestemte struktur, der ikke blot konstituerer et bestemt indhold og en bestemt ”verden”, men også betinger forståelsens karakter. De symbolske former yder forskellige former for modstand, således, at vi gør forskellige erfaringer – religiøse, sproglige, kunstneriske, æstetiske, videnskabelige – når vi bevæger os fra én form til en anden. Gadamer-eleven Günther Figal er inde på noget af det samme.¹⁸ Ifølge Figal har den hermeneutiske erfaring at gøre med noget objektivt foreliggende, med ’genstande’ og hermed ’modstande’ (*Gegenstände*), af forskellig art: tekster, billeder, musik. Genstande er mulighedsrum, som man hele tiden kan forholde sig til. De fremstiller verden i bestemte perspektiver og gør det muligt at forholde sig til den.

For Gadamer er det det samme der sker, hver gang vi forstår. For Cassirer er forståelsen ”kvalificeret” i den forstand, at den finder sted i forskellige områder og på forskellige niveauer. Men hvis man på den anden side opfatter Gadamers forståelsesbegreb helt generelt, nemlig at vi hver gang får en ny forståelse af os selv og verden, kan man måske forene de to positioner og med Goethe sige, at det drejer sig om ”det samme på ulige trin”.

Litteratur

Cassirer, E. (SFF): *De symbolske formers filosofi. Udvalgte tekster* (oversat af Arne Jørgensen og Peer F. Bundgård), København 1998.

- Cassirer, E. (EM): *Et essay om mennesket* (oversat af Eva Wyller), Oslo 1965.
- Cassirer, E. (KL): *Om kulturvidenskabernes logik* (oversat af Peer F. Bundgård), København 1998.
- Cassirer, E. (PSF), *Philosophie der symbolischen Formen*, I-III, Darmstadt 1977.
- Cassirer, E. (SMC): *Symbol, Myth and Culture*, udg. af D. P. Verene, Yale University Press, 1979.
- Cassirer, E. (MSF): *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg 1995.
- Gadamer, H.-G. (SM): *Sandhed og metode* (oversat af Arne Jørgensen), Århus 2004.
- Gadamer, H.-G. (GW): *Gesammelte Werke*, Tübingen 1986.

Noter

- ¹ Oversat i Phillippe Forget (udg.), *Text und Interpretation*, München 1984.
- ² Diskussionen er, sammen med Cassirers noter til Heideggers *Sein und Zeit*, oversat af mig i *Slagmark* 24 (1995).
- ³ Se Natorp, ”Kant und die Marburger Schule”, *Kant-Studien* 17 (1912), s. 216f., Wilhelm Windelband, „Hegelianismus“, i *Präudien*, Tübingen 1924, s. 283, og Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tübingen 1929, s. 411. Om Natorps betydning for Cassirer, se Willy Åstrup, „Cassirers kulturfilosofi“ i *Slagmark*, op.cit., s. 121-23.
- ⁴ Natorp, *Philosophische Systematik* (udg. af H. Natorp), Hamburg 1958, s. 14-16.
- ⁵ *Die Sprache* (1923), *Das mytische Denken* (1925) og *Phänomenologie der Erkenntnis* (1929).
- ⁶ Dette planlagte fjerde bind til det filosofiske hovedværk indgår som bind 1 af *Nachgelassene Manuskripte und Texte* (udg. af J. M. Krois), Hamburg 1995.
- ⁷ Se SM, s. 382 og GW II, s. 72, 111 og 338.
- ⁸ GW II, s. 72. Dette punkt er blevet mere markeret af Jürgen Habermas: ”Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung” i D. Frede/R. Schmücker (udg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*, Darmstadt 1997, s. 79-105. Cassirers originale bidrag består i en semiotisk drejning af transcendentalfilosofien, hvilket har banet vejen for den sproglige vending i moderne filosofi; Cassirer er i denne forbindelse tillige „den første, der har erkendt den paradigmatiske betydning af Humboldts sprogfilosofi“ (s. 89).
- ⁹ PSF III, s. 3. Se min mere udførlige redegørelse herfor i ”Ernst Cassirer og de symbolske formers hermeneutik” i *Slagmark* op.cit., s. 32-34. Gadamer har i *Die Aktualität des Schönen* (Stuttgart 1977, s. 41-47) en lignende symboldefinition, som han imidlertid kun begrænser til kunsten. ’Det symbolske’ i kunsten beror på et uopløseligt spændingsforhold mellem henvisning og skjulen. Et kunstværks indhold og mening kan ikke blot, som i *allegorien*, restløst oversættes til et andet medium. Symbolets ’ubestemte henvisning’, det, der ikke umiddelbart er givet i det synlige, giver næring til en ubestemt meningsforventning, der aldrig opfyldes. Gadamer afviger i øvrigt her fra sin fremstilling i SM (s. 71-82), hvor han ophæver distinktionen mellem symbol og allegori.
- ¹⁰ Se Cassirer, ”Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie” i E. W. Orth (udg.), *Ernst Cassirer. Geist und Leben*, Leipzig 1993, s. 236-74.

¹¹ SM, s. 423. I Heideggers *Sein und Zeit* hedder det: ”Al sandhed er ifølge sin Daseinsmæssige væremåde relativ til Daseins væren”, og alt, hvad der ikke har Daseins væremåde, er meningsløst (s. 227 og 152).

¹² Her er der en parallel til Paul Ricoeurs ’semiologiske epoché’, hvor der på tilsvarende måde sker en foreløbig suspension af forholdet mellem sprog og verden, dvs. en ophævelse af sprogets genstandsmæssige og referentielle funktion. Se Ricoeur, ”Semiologiens udfordring til subjektfilosofien” i *Sprogfilosofi*, oversat af Grete Karl Sørensen og udgivet af Peter Kemp, København 1979.

¹³ Se også ”The educational value of Art” og ”Language and Art I-II” i SMC; SFF, s. 45, 72f. og 157f., samt PSF I, s. 27f.

¹⁴ Se SMC, s. 193 og KL, s. 46-47. I MFS (s. 125-27) henviser Cassirer til Goethes maximer nr. 391-93 fra ”Aus den Heften zur Morphologie”. Se Goethe, *Sämtliche Werke* 9, Zürich 1979, s. 543.

¹⁵ Gadamer foretager i denne forbindelse er forbløffende sammenligning mellem Hegel og den sene Heidegger: ”Var Hegels intention ikke den samme som i Heideggers ’vending’: At undgå selvets transcendentale princip? Og var det ikke også Hegels intention at overvinde bevidsthedsfilosofiens orientering mod selvbevidstheden og subjekt-objekt skemaet?” ”Reflections on my philosophical Journey”, oversat af R. Palmer i L. E. Hahn (udg.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer* (Open Court 1997), s. 37.

¹⁶ Se Richard Palmer, *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Northwestern University Press, 1969, s. 216. Palmer citerer i denne forbindelse Jean-Marie Domenachs parodiering af strukturalismen: „Jeg tænker ikke, jeg tænkes; jeg taler ikke, jeg tales; jeg gør ikke noget med noget, jeg gøres“.

¹⁷ ”Kant und das Problem der Metaphysik” i *Kant-Studien* 36 (1931), s. 1-26.

¹⁸ Se Figal, ”Gadamer im Kontext” i M. Wischke/M. Hofer (udg.), *Gadamer Verstehen*, Darmstadt 2003, s.141-57.