

"Den dovne og den sløve. Cassirer-Heidegger debatten som prisme for modsætningen mellem erkendelsesteori og livsfilosofi", in *Slagmark* 24, 1995, 75-102

DEN DOVNE OG DEN SLØVE

eller

Synthesis speciosa versus exhibitio originaria

Cassirer-Heidegger diskussionen som prisme for modsætningen mellem livsfilosofi og erkendelsesteori

Livsfilosofien i alle dens afskygninger har som konstant tema en basal afstandtagen fra og relativisering af erkendelses- og videnskabsteori, det være sig i fænomenologiske, neokantianske eller analytiske varianter. Mennesket er måske nok en erkendende livsform, men det er først af alt liv, og derefter erkendende. Hvis besindelsen på hvad mennesket er, før det erkender, er den konstituerende bevægelse for livsfilosofien, så falder mange strømninger i vor tids tænkning, som ikke explicit forstår sig selv som livsfilosofi, alligevel under denne overskrift: så bliver forskellige udgaver af fænomenologi, eksistentialisme, (post-) strukturalisme, psykoanalyse med videre forståelige som varianter af een og samme livsfilosofiske vilje til at søge bagom erkendelsen. Men det rejser i anden omgang spørgsmålet om disse vidt forskellige livsfilosofiers specifikke konstitution og hvorledes den formår at integrere det nu penible forhold til erkendelsen.

En privilegeret indgang til dette felt byder naturligvis især de erkendelsesteoretikere, der *selv* kan siges at være en livsfilosofisk orm i deres projekt. Den "sidste" neokantianer, Ernst Cassirer, kan således siges med sin insisteren på at åbne den kantianske fornuftskritik for andre kulturelle formationer end naturvidenskaben at være under livsfilosofisk indflydelse: for ham er sprog, kultur, kunst og myte ikke kun primitive forstadier til videnskab og oplysning, men formuleringer af ånden (dog ikke af "livet"), der kan og bør studeres in their own right; ja de er til og med det uundværlige næringssubstrat, som videnskab og filosofi, der fortfarende ses som åndens højdepunkt, er henvist til at suge inspiration af.

Den fænomenologiske bevægelse er fra begyndelsen også orienteret mod erkendelsen og kan som nævnt også siges på flere måder at huse livsfilosofisk inspiration - således er både den tidlige og den sene Husserl - kun ikke den midterste, transcendental-egoistiske, - på hver sin måde livsfilosofisk beslægtet. Den tidlige Husserl med vægten på den fordomsfri undersøgelse af fænomenet kan siges at dele en intuition med livsfilosofien for så vidt han er naturalist: fænomenerne er noget i verden værende, der ikke adskiller sig på principiel vis fra den øvrige, i fænomenologisk parentes anbragte verden (dette i modsætning til den midterste Husserls emfase på det transcendentale ego) - medens den sene Husserl får anbragt den fænomenologiske subjektivitet inden for rammerne af en ureducerbar intersubjektivitet, der både opløser det fremmedpsykiske problem og præciserer intersubjektivitets og kulturel traditions karakter af forudsætning for erkendelsen. Endelig naturligvis Heidegger, der med sin vægt på det fænomenologiske subjekt konciperet som Dasein på sin vis kan siges at være den mest livsfilosofiske fænomenolog; hos ham er undersøgelsen af Daseins karakter - på sin vis mennesket som livsform - et basalt ontologisk niveau forud for al anden erkendelse, og videnskaben tildeles som bekendt en efemer og ikke smigrende rolle.

Et åndshistorisk interessant dokument, der på unik vis iscenesætter disse traditioners indbyrdes forhold, byder den diskussion som Cassirer og Heidegger geråder i under et seminar i Davos foråret 1929, omkring Heideggers afslutning af *Kant und das Problem der Metaphysik* og samtidig omkring Cassirers afslutning af det videnskabsteoretiske tredje- og sidstebind af *Philosophie der symbolischen Formen (PdsF)* det vældige værk, der skulle udvide neokantianismens problemfelt fra natur- til kulturvidenskaberne; begge bøger udkom senere samme år. Denne kontekst indebærer, at de to naturnødvendigt må støde sammen omkring fortolkningen af Kant, og dette stridspunkt er en krystal, for så vidt som det bringer de to vidt forskellige idehistoriske strømninger på fælles grund - et møde, der kan kaste lys også over helt aktuelle filosofiske debatter. Sammenstødets kontekst er flerstrengt: allerede i 1925 har Heidegger anmeldt andetbindet af *Philosophie der symbolischen Formen* om myten som symbolsk form - rosede hvad de videnskabelige perspektiver angår, kritisk med hensyn til de filosofiske; to år efter får han sit gennembrud med *Sein und Zeit* og står derfor på Davoser mødet som ungdommens nykårede kandidat overfor den gamle traditionsfortsætter Cassirer - og Kantbogen er til og med ifølge Heideggers eget forord til førsteoplaget

opstået i sammenhæng med arbejdet på det planlagte, aldrig udgivne andetbind netop af *Sein und Zeit*. Cassirer, på sin side, fortsætter debatten ved at anmelde Heideggers Kantbog i 1931, en anmeldelse, Heidegger tager kritiske noter til.

Herudover er det vanskeligt at se bort fra den velkendte politiske kontekst: kun godt fire år efter tiltræder Heidegger som nazistisk rektor for Freiburg Universitet efter den famøse tiltrædelsestale; samme måned flygter jøden Cassirer, rektor for Hamborg Universitet, efterladende sig sin idehistoriske monografi om oplysningstænkningen, og vender aldrig siden tilbage.

Diskussionen

Alt tyder på, at man allerede da diskussionen foregik, var klar over dens næsten mytiske dimensioner. Få år før (1924) havde Thomas Manns *Der Zauberberg* gjort netop kurstedet i Davos til sindbilled på spændingerne i samtiden, og de to kombattanter passer næsten alt for godt til rollerne som den optimistiske oplysningshumanist Settembrini over for den dunkle irrationalist Naphta. Anekdoterne er utallige, Heidegger optrådte i skidragt som naturens karske søn, og Cassirerne frygtede hans antisemitisme men Cassirers kone fik ham som bordherre og fik ham ved omhyggelig indsats charmeret.

Disse anekdoter skal ikke opholde os her. Cassirer indleder den optegnede diskussion¹ med at problematisere Heideggers konstante argumentation mod "neokantianisme", hvem *er* disse modstandere egentlig? Med en for Cassirer typisk vending² drejer neokantianismen sig ikke om substantiel enighed, men om en funktionel lighed i problemstillinger hos iøvrigt vidt forskellige tænkere.

Heidegger svarer ved at udpege modstanderne, hovednavnene i Marburger- og Heidelbergerskolerne: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl³ - og deres generelle synd: at underordne filosofien videnskaberne. Hvad bliver der overhovedet tilbage til filosofien efter at "die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist?" og efter at neokantianerne har gjort filosofien til videnskabens tjener? Det er naturligvis Væren, der for Heidegger er tilbage, som de substanssky neokantianere ingen sans har for; selv den tidlige Husserl anno 1900-10 er for Heidegger faldet i denne fælde. Neokantianerne læser *Kritik der reinen Vernunft (KdrV)* som erkendelsesteori for naturvidenskaberne (hvilket er uretfærdigt i det mindste over for Cassirer, jvf. netop *PdsF*), og dette er for Heidegger helt forkert: for Kant drejede det sig om, som Heidegger også skriver i Kant-bogen, at pege på metafysikkens og specielt ontologiens problem. Problemet om "skinnet" hos Kant i kapitlet om den transcendentale dialektik i *Kritik der reinen Vernunft* er ikke et blot negativt, som det drejer sig for filosofi og videnskab at trænge igennem, det er et positivt forhold, for så vidt som opretholdelsen af et skin er et træk, der hører til selve Daseins natur.

Heroverfor Cassirer: Man skal forstå neokantianerne historisk, og at sætte focus på naturvidenskaberne er kun eet paradigmatiske tilfælde, ikke hele problemet. Men eet vigtigt sted er der overensstemmelse Cassirer/Heidegger: at "die produktive Einbildungskraft" har central betydning for Kant; på dette begreb - indbildningskraft, fantasi, forestillingsevne - kan hele Cassirers eget arbejde om de symbolske former føres tilbage: "Die Einbildungskraft ist die Beziehung alles Denkens auf die Anschauung. Synthesis speciosa nennt Kant die Einbildungskraft." (Cassirer tænker her på passagen B 151 i *KdrV*). Den transcendentale syntese er - som i øvrigt også for Husserl - den rene tænkens grundkraft. For Kant er syntesen

¹ Optegnet af Joachim Ritter og Otto von Bollnow, sandsynligvis som væbnere for henholdsvis Cassirer og Heidegger (omend førstnævnte heller ikke siden holdt sig ude af NSDAP). Jvf. oversættelsen af diskussionen i dette nummer af *Slagmark*.

²Cf. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), hvori Cassirer analyserer substansbegrebets bortdøen til fordel for funktionsbegrebet i nyere naturvidenskab. Man laver videnskab ikke ved at akkumulere prædikater til en substans, men ved at opløse den umiddelbart givne substans i funktioner mellem parametre.

³ Man bemærker Paul Natorps fravær i opremsningen. I sin hyldestbeskrivelse af den filosofiske lærestol i Marburg fra 1927 (Heidegger 1991c) fremhæver Heidegger stærkt, hvorledes Natorp bryder med Hermann Cohens fiksering på naturvidenskaben som erkendelsesteoriens interesseområde og åbner neokantianismen for sædelige, kunstneriske og religiøse interesser - dvs. netop det der gør ham til den umiddelbare forgænger til Cassirers projekt. Cassirer nævnes også her som Natorps arvtager, blot opholder han sig for meget ved tolkningen af de enkelte symboler, medens Natorp søger mod systemets almene kategoriale fundering. Set i dette lys er Davoser opgøret også at forstå som et skænderi om arven efter den fem år tidligere afdøde Natorp.

afgørende for artsbegrebet, dvs. for evnen til at subsumere entiteter under begreber, og for Cassirer fører dette endnu videre, ind i kernen af billed- og symbolbegreberne, der har samme subsumerende evne. I hele Kants værk, fortsætter Cassirer, er herudover frihedsproblemet centralt: friheden kan ikke begribes, og det sædeliges område fører derfor ud over enhver bestemt sfære. Det etiske kan ikke historisk belyses. Skematismens plads i erkendelsen kan ikke overvurderes - men i etikken gives der ingen skematisme; frihedsbegrebet er en indsigt, der ikke kan skematiseres. Det er for Cassirer afgørende, fordi frihedsbegrebet dermed bryder med erkendelsens endelighed, som Heidegger står på, når han siger, at endelige væsener ikke kan besidde evige sandheder. Dette var naturligvis Kants berømte problem med de syntetiske a priori sandheder. Og vil Heidegger virkelig opgive hele objektiviteten og det absolutte hos Kant til fordel for Daseins endelighed?

Heroverfor fremholder nu Heidegger, at Kant ikke tilsigtede en strukturlære for de matematiske naturvidenskabers genstande - som han dermed implicerer er neokantianernes standpunkt - men en teori om det værende generelt, om væren generelt, en generel ontologi forud for fysikkens eller psykologiens ontologier. Han tænker her på sin idé i den samtidige Kantbog, at Kants "metaphysica generalis" i *Kritik der reinen Vernunft* rettede sig mod at give et nyt grundlag for den overleverede og kritisable "metaphysica specialis", der omfatter kosmologi, psykologi og teologi - og som Kant opsummerer i de tre berømte "Hvad kan jeg ..." spørgsmål, om henholdsvis viden, kunnen og håben. Og denne "metaphysica generalis" - hvis spørgsmål kan opsummeres i Kants fjerde, antropologiske "Hvad er et menneske?" - er det Heideggers agt at grundlægge, ikke nogen erkendelsesteori. Men mennesket er netop for Kant - jvf. også *Was ist Aufklärung?* - henvist til sin egen fornuft og kan derfor ikke flygte ind i det evige, absolutte på den ene eller i tingenes verden på den anden side; dette mellemrum er den praktiske fornuft, som Heidegger siger i sin eneste antydning af et svar på Cassirers fremholdelse af etikken som åbning mod det uendelige. Spørgsmålet angår derfor en indre struktur i selve Dasein: er den endelig eller uendelig? Dette må undersøges i *Einbildungskraften* som også Heidegger er enig i at placere centralt; dén kalder Kant også "exhibitio originaria", en oprindelig fremstilling, en "freie Sichgeben" (hvor Kant ytrer dette er ikke klart), som Heidegger omtolker det, langt fra nogen skaber-formåen. Dén uendelighed, der bryder igennem og giver sig i forestillingsevnen er paradoxalt nok for Heidegger det skarpeste argument for menneskets endelighed: *ontologi er kun noget et endeligt væsen behøver* - og som det dermed opretter i sin forestillingsevne; vi er et værende, der holder sig ud i det ikke-skjulte, som det hedder når Heidegger herefter slår over i sin egen jargon. Og når man ikke er i det ikke-skjulte, *in-der-Wahrheit-sein*, er man omvendt *in-der-Unwahrheit* - det er den fundamentalontologiske rod til metafysikkens "Schein". Ergo er Heideggers afstandtagen fra de evige sandheder ingen relativistisk påstand om, at kun det enkelte menneskes tanke er sand; omvendt er sandhed kun mulig som funktion af, som aspekt ved Dasein som en mere fundamental størrelse. Uden Dasein ingen sandhed, uden Dasein overhovedet intet. Og hvad er evig? hvorfra kommer ord som *a priori*, *ousia* etc - de er kun forståelige for så vidt der er en "indre transcendens i tidens væsen". Den kommer af Daseins tidslighed, der gør det muligt for Dasein at være fremtidsorienteret, være rettet mod døden og intet ... Væren, intet og hvorfor er, som det med en frase ikke fri for livsfilosofisk jargon hedder, *de mest elementære og konkrete problemer*. Heidegger slutter med at spille bolden tilbage til Cassirer med tre spørgsmål: Hvordan har mennesket adgang til det uendelige? er det uendelige et privativt begreb? er filosofiens opgave at befri os fra angst eller at udlevere os til den? Cassirer besvarer punktligt de tre spørgsmål: 1) Mennesket har alene adgang til det uendelige gennem formens medium, ved at omsætte oplevelser i objektiv gestalt. Dette løsriver mennesket fra udgangspunktets endelighed og åbner et åndens rige, der er et segl på dets uendelighed i ånden. 2) Uendeligheden er ikke privativ, men udgør et eget rige, der udgøres ved "die Totalität die Erfüllung der Endlichkeit selbst". Cassirer citerer her som ofte Goethe: dén der vil nå det uendelige, skal gå ud i det endelige til alle sider. 3) Friheden befri mennesket radikalt for angsten som "blosse Befindlichkeit", og friheden er intet andet end den uendeligt fremadskridende proces af fortsat befrielse, med Schiller: "Werft die Angst des Irdischen von euch!" Dét er idealismens position! Det er tydeligt, hvorledes de to kantianere her har hvert sit angst-begreb: for Cassirer klæber angsten til det jordiske, det endelige, og åndens frihed er menneskets mulighed for at hæve sig op i mere ideelle sfærer; for Heidegger hænger angsten sammen med netop Daseins møde med grænserne for dette jordiske, endelige, som det skæbnesvangert er bundet til og aldrig for alvor kan hæve sig ud af.

Heidegger svarer, nu i mere irriteret lune, at Cassirers *termino ad quem*, hans mål, er en kulturfilosofi, der kaster lys over den gestaltende bevidstheds former, men at hans *termino ab quo*, hans udgangspunkt, er "fuldkommen problematisk". Omvendt er Heideggers egen undersøgelse udelukkende viet denne *termino ab quo*: Dasein. Tilsvarende er hans *termino ad quem* intet mindre end selve spørgsmålet "Was heisst überhaupt Sein?" Dette fører Heidegger til, som han siger det, kernen i Kant-fortolkningen: "Meine Absicht war nicht die, gegenüber einer erkenntnistheoretischen Interpretation etwas Neues zu bringen und die

Einbildungskraft zu Ehren zu bringen, sondern es sollte klar werden, dass die innere Problematik der Kritik der reinen Vernunft, d.h. die Frage nach der Möglichkeit der Ontologie, zurück drängt auf eine radikalen Sprengung desjenigen Begriffs im traditionellen Sinne, der für Kant der Ausgang war." Kant sprænger ontologien, fordi hans berømte tre spørgsmål fører tilbage til et fjerde: *Was ist ein Mensch?* Her svigter for Heidegger neokantianerne, fordi de blot vil fremstille de forskellige gestaltungsformer, og først derefter "im Hinblick auf diese Gestaltungen nachträglich eine gewisse Dimension der gestaltende Kräfte selbst auszuführen." Neokantianerne søger så at sige formen og først fra den videre ned mod kraften, og således finder man ikke Dasein. Forskellen er, siger Heidegger, friheden; for ham er den befrielsen af Daseins indre transcendens, hvormed ikke menes frihed for formernes gestaltende rige, men for Daseins endelighed. Her ligger i kortform det emancipatoriske projekt, som kan udledes af Heidegger: den fundamentalontologiske bestemmelse af Dasein er ikke nødvendigvis koekstensiv med det empiriske menneske, der derfor kan finde sig bedre til rette i sin egen skæbne hvis det kan besinde sig på denne sin grund. Og Dasein kan slet ikke oversættes med bevidsthed; Heidegger vil dybere end som så, til en enhed af ånd, liv, krop og værende: "Was ich Dasein nenne, ist wesentlich mitbestimmt nicht nur durch das, was man Geist bezeichnet, und nicht nur durch das, was man Leben nennt, sondern worauf es ankommt, ist die ursprünglichen Einheit und die immanente Struktur der Bezogenheit eines Menschen, der gewissermassen in einem Leib gefesselt ist und in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht, inmitten desselben sich befindet ..." (290) Dasein er mere end bevidsthed og mere end liv, den er hele strukturen i den veksel, der trækkes på et menneske, fængslet i sin krop og forbundet med andre værender, som det hedder med en ejendommeligt tredobbelt bindings-metafor: veksel, fængsel og bånd. Denne omsiggribende bindings-metaforik tydeliggør, at når Heidegger siger frihed er det en version af frihed som indsigt i nødvendigheden: friheden til at besinde sig på uafvendelige bindinger. Man kan ikke opholde sig overskuende på åndens tinder, kun i ganske få tilfælde oplever mennesket visse ophøjede tidspunkter, så "... der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit existiert ..." (290), hvormed Heidegger sigter til den besluttede angstoplevelser overfor intet.. Over for denne primitive og omfattende væren til i en krop i verden er en systematik for kulturområder - her hentydes der selvfølgelig til Cassirers hovedværk - een af de overleverede opdelinger, der lades bagude. Kunst er fx. ingen særlig form for den gestaltende bevidsthed, men har en egen metafysisk mening "innerhalb des Grundgeschehens des Daseins selbst." Derfor må filosofiens opgave være den at rive et menneske ud af dets dovenskab, der blot anvender åndens værker og kaste det tilbage i dets skæbnes hårdhed. Man ser således, at hver eneste af indbildningskraftens potentielle frugter hos Heidegger gives en metafysisk fortolkning som ikke menneskets fortjeneste, men en del af dets uafvendelige skæbne. Alt hvad Cassirer kunne finde på af subtile skelnerer på det kulturelle gebet er for Heidegger allerede foregrebet på fundamentalontologiens dybe niveau som basale egenskaber ved Dasein. Filosofien har den opgave at kaste det dovne menneske, der blot benytter åndens værker, ned i dets skæbnes hårdhed, som det hedder - og det antydes ikke særlig indirekte, at åndshistorikeren Cassirer her indtager pladsen blandt de dovne, ikke blandt filosofferne.

Cassirer afstår nu fra at argumentere og erklærer sig enig i, at forskellene de to imellem ikke skal nivelleres, men nøjes med at gøre sig Heideggers position forståelig. Hvor ligger det fælles centrum i deres modsætning? Ikke i det empiriske - men i sprogets urfænomener, der alene slår en bro fra individ til individ og danner en objektiv menneskelig verden. Den enes sprog kan ikke oversættes til den andens - og dog forstår vi hinanden derigennem; der findes "so etwas wie *die Sprache*", der udgør en enhed i uendeligheden af forskellige sprog, det er basis for de symbolske formers objektivitet: den objektive ånds verden. Der er ingen anden vej mellem Dasein og Dasein - Cassirer benytter her pædagogisk Heideggers begreb - end gennem formernes verden; således sætter Cassirer over for Heideggers hævde af endeligheden sprogformernes universalisme. Han giver gerne Heidegger ret i, at Kant genoptager det antikke grundspørgsmål om det værende, men ser ham med den kopernikanske vending besvare dette *Seinsfrage* på en langt mere kompliceret måde end i Heideggers elskede antik: den giver anledning til "ganz verschiedene Seinsstrukturen" defineret ved hvert sit sæt aprioriske forudsætninger. Den antikke værens substans erstattes for Cassirer af en væren der udgår fra en mangfoldighed af funktionelle bestemmelser og betydninger. (Cassirers argument hviler her på den neokantianske grundforestilling at *Ding an sich* ikke var en verden bag fænomenerne, en substans diskontinuert adskilt fra sine fremtrædelser, men at den var en idé, der udgjorde ydergrænsen for den beskrevne fænomenale verden, det forestillede yderpunkt for et kontinuum af mulige beskrivelser⁴, således at fænomenerne snarere end skin er *aspekter* af tingen i sig selv.) Cohen spurgte således til naturvidenskabernes

⁴ Man kan her tænke på hvorledes en amerikansk neokantianer som Ch. Peirce har en analog opfattelse.

mulighed ud fra den ide, at det væsentlige i den transcendentalfilosofiske metode går ud på at gå ud fra et faktum og spørge til dettes mulighedsbetingelser - og Cassirer selv spørger nu om "der Möglichkeit des Faktums Sprache". Forestillingen om disse vidt forskellige "Seinsstrukturen" hentyder naturligvis til hovedværkets fire *sprog, kunst, myte og videnskab* og er som præsenteret her parallel til andre samtidige forestillinger om regionale ontologier, fx. Husserls ide om "materielle ontologier" i tilskud til de formelle.

Denne pluralitet i væren indrømmer Heidegger for så vidt, men ser det naturligvis ikke som vilkår, men som en historisk tragik, der skal overvindes: "Es stellt sich heraus, dass das Sein selbst in einer Mannigfaltigkeit zersplittet ist, und dass ein zentrales Problem darin besteht, den Boden zu gewinnen, um die innere Mannigfaltigkeit der Seinswesen aus der Idee von Sein zu verstehen." Man skal ikke stille sig tilfreds med denne mangfoldighed, før den er forstået ud fra værens ide - hvor det for Cassirer omvendt var væren, der fremgik af mangfoldigheden af bestemmelser. Derfor skal De - Heidegger vender sig nu i tredje person mod fanskaren i auditoriet, kan vi forestille os - ikke beskæftige Dem med forskelligheden af positioner blandt de filosoferende mennesker, ikke med Cassirer og Heidegger - et angreb på Cassirers berømte polyhistor- og syntesemager-status - men komme så vidt, at De kan "wieder Ernst zu machen mit der zentralen Fragen der Metaphysik." med et djærvt ordspil på Cassirers seriøse fornavn.

Som man ser, er det allerede mod Heideggers ånd at interessere sig for forskellen mellem positionerne. Lad os alligevel notere, at i Davoser diskussionen ligger den afgørende forskel mellem de to i fortolkningen af Kants famøse Einbildungskraft og hvilken rolle den spiller i og for subjekt og erkendelse. For Cassirer er indbildningskraft eller forestillingsevne mulighedsbetingelsen for åndens løsrivelse fra det partikulære og vendt sig mod universelle former, der muliggør videnskab, kunst, sprog og generelt kultur - og derfor kommunikation med andre subjekter. For Cassirer bliver det afgørende begreb derfor *kultur*⁵ - ikke *Geist*, der i sin sammenkrummede selvrefleksion tilhører en hegeliansk tradition - og derfor er hans fortolkning af indbildningskraften optimistisk, oplysningsfilosofisk og frigørende fra det partikulære: kultur og civilisation flyder sammen på grund af alle menneskers potentielle møde på forstillingsevnenes gebet. For Heidegger, derimod, er indbildningskraften stedet for den skæbnetunge givethed, mennesket altid må bøje sig under; værenstolkningerne er givne vilkår for Dasein, hvis frihed i stedet består i muligheden for at tage dem alvorligt eller ej. Den afgørende frihed bliver derfor friheden til at vælge, til at beslutte sig, friheden til *Entschlossenheit*, som det hedder i den famøse rektoratstale nogle år senere og til *die Entscheidung*, som det hedder i det posthumt udgivne hovedværk fra trediverne *Beiträge zur Philosophie*. Skal vi blive i livsfilosofiens elskede form/kraft-dikotomi, så håner Heidegger Cassirer og konsorter for at søge kraften gennem formens overflade - medens Heidegger implicit går direkte til kraftens dyb, Dasein selv. De to lægger reelt vægt på hver sin del af ordet: for Cassirer forbliver ad quem - *Einbildung* - det væsentlige, for Heidegger ab quo: *Kraft*.

Heidegger og Einbildungskraften

Hvor placeres Einbildungskraften i de to respektive systemer? I *Kant und das Problem der Metaphysik* læser Heidegger *Kritik der reinen Vernunft* med henblik på sin egen fundamentalontologiske udlægning, og groft sagt går de første to afsnit med Kant-udlægningen, der så i stor hast leder over i de næste to kritik og omtolkning af den i terminologien fra *Sein und Zeit*. Et første afgørende skridt tager udgangspunkt i Kants bestemmelse af transcendental erkendelse som den, der ikke beskæftiger sig med genstande men med vor apriori erkendelse af dem. Det fortolker Heidegger som det forhold, at transcendental erkendelse ikke søger det værende, men dette værendes karakter af væren (s. 16) - dvs. for Heidegger angår alt hvad der rummes i apriori betragtninger væren selv. H er får Einbildungskraften en overmåde central plads. I en læsning af førsteudgavens version af den transcendentale deduktion, hvor Einbildungskraften indføres, konstaterer Heidegger, at den falder i to afdelinger, en første, der konstaterer nødvendigheden af, at forstandsbegreberne fremstilles i anskuelsen - en anden, der omvendt går fra anskuelsen til forstanden. Som enhver syntese besørges dette møde af Einbildungskraften - og Kant skelner mellem den reproduktive og empiriske Einbildungskraft, der blot gengiver et allerede givet billede, og den produktive og transcendentale version, der udgør mulighedsbetingelsen for den første. Kant siger her (A 118) at "Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung." Dette "vor", som vi her fremhæver, bliver centralt for Heidegger, der lægger vægt på at det netop er "vor" og ikke "für", og at det derfor bør læses som lat. "coram", "i nærværelse af" og derfor konkluderer, at Einbildungskraften indgår i strukturen med Apperzeptionen, den transcendentale bevidsthed overhovedet. Denne centrale og dybe placering af

⁵ Jvf. hans senere *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, der netop ikke hedder *Geisteswissenschaften*.

Einbildungskraften uddybes i bogens centrale afsnit, der er en argumentation for skematisme-afsnittets centrale status i *KdrV*. Det kan overraske, at det afsnit, der sædvanligvis netop tages for afgørende for videnskabens mulighedsbetingelse i *KdrV*, også bliver Heideggers favorit-afsnit. Også Cassirer er meget vel tidligt klar over afsnittets centrale status, men hos den tidligere Marburgerskole blev forstanden konsekvent overordnet anskuelsen (takket være en berømt fodnote i den transcendentale deduktions par. 26, der taler om "formale anskuelser" (B151)), og skematismen derfor mindre central. For Heidegger er skematismen naturligvis vigtig ikke af videnskabsfunderende grunde, men af ontologiske grunde. Han opholder sig ved Kants konstatering af, at den produktive Einbildungskrafts skemaer ikke som de empiriske billeder giver anledning til forestillelige billeder, men netop transcendentale skemaer, der snarere har karakter af regler, der muliggør forskellige billeder af det samme begreb (enkelte billeder af huset over for mængden af mulige billeder af det, der er reguleret af et skema); derfor *udgøres* begrebet simpelthen af forestillingen om denne regulerende enhed i reglen (98). "Was die Logik Begriff nennt, gründet im Schema", sluttes der, og i en ophidset note med ikke mindre end to udråbstegn foregår den egl. konklusion: "hier zeigt sich schon, wie es mit "der" Logik bewandt ist!" (98, note b). Heideggers interesse i skematismen beror således på, at han med den ved hånden kan støde begreb og forstand fra tronen og dementere logikkens generiske karakter. Men fornædres ikke, for at anskuelsen i stedet skal ophøjes. Det er istedet skematismens og Einbildungskraftens forbundethed med tiden, der er den afgørende linje i Heideggers argumentation: har han først fået gjort Einbildungskraften til Daseins centrale evne og igen gjort tiden til denne krafts centrale karakter, så ligger vejen åben for at se *KdrV* som forløber for *Sein und Zeit*. Nu lægger Heidegger selv vægt på at det han bedriver ikke er Kant-filologi, og at han søger sin egen tolkning af Kant, men det forekommer alligevel ovovet, at han nu kan drage forbindelsen til tiden ved noget, der ligger nær citatfusk: "Das reine Bild ... aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt <ist> die Zeit" hedder det som Kant-citat s. 103, medens man hos Kant (B 182) finder følgende indmad til at fylde udeladelsens tre prikker ud: "... aller Grössen (*quantorum*) vor dem äusseren Sinne ist der Raum; ...". Heidegger luger lige så stille rummet ud af Kants argumentation. Men er først dét sket, så ligger vejen åben for Heidegger: "Die Zeit ist als "reines Bild" das Schema-Bild und nicht etwa nur die den reinen Verstandesbegriffen gegenüberstehende Anschauungsform." (104). Tiden flås ud af anskuelsen og gøres lettere dunkelt identisk med skema-billederne⁶, og tilsvarende bliver den transcendentale skematisme til "die ursprüngliche und eigentliche Begriffsbildung überhaupt" (110) - og skematismen generelt således til selve grundlæggelse af "metaphysica generalis". I tredje afsnit udlægges nu disse resultater: den transcendentale Einbildungskrafts basale status gør den til selve roden til forstand såvel som anskuelse: de er blot stammer på denne rod, og først i denne strukturelle enhed, kan de to overhovedet "einbilden" noget. (138) Med den organiske Wurzel-metafor har vi da nået den fundamentalontologiske grund. Dette skal nu ikke forstås psykologisk så at Einbildungskraften er en sjælens grundkraft (139), men som et transcendentalt skridt tilbage i mulighedernes dimension, som man til og med kan fortsætte videre i, så også betegnelsen "Einbildungskraft" vil blive upassende (140) til fordel for noget endnu dybere Krigen må føres på to fronter: hvor nu først forstand og logik er screenet af vejen, resterer et opgør med anskuelsesformerne, hvor Kant jo anbragte tiden sammen med det nu besejrede rum. Her giver Heidegger Marburgerskolen den lille kredit, at de med deres uholdbare forsøg på at gøre anskuelsesformerne til kategorier dog indirekte har peget på den indsigt, at den transcendentale æstetik - fremstillingen af anskuelsesformerne - ikke er selvstændig. Dens særlige syntese-karakter - "*Syn*"-*Charakter* - er oprindeligere og hidrører fra Einbildungskraften, og med den som motor kan Heidegger nu pille de kantianske dualismer fra hinanden: både domsfunktioner og begreber er kunstigt isolerede elementer i denne fundamentale syntese.

⁶ Det er naturligvis bemærkelsesværdigt, at Kant heller ikke selv gør noget ud af rumkategorien i den videre bestemmelse af skemaerne, der er "nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln" (B184), som Heidegger naturligvis citerer (104). Bevæggrunden er naturligvis at Kant anså den euklidiske geometri for udtømmende for rummet som anskuelsesform, der derfor kunne nøjes med de "äusseren Sinne". Men Heidegger levede jo trods alt i en tid, der kendte til ikke-euklidiske geometrier, topologi osv. og behøvede jo derfor ikke at gøre sig dummere end sin samtid. Her er Cassirer ham overlegen, og det er sigende, at når selv en stærkt Heidegger-påvirket fundamentalontolog som Bollnow (Bollnow 1963) forsøger at tænke rummet, må de gribe til Cassirers beskrivelser i bind to af *Philosophie der symbolischen Formen*. Heidegger anfører selv (199), at Kant i andetoplaget står over for en ny indsigt, når han anfører, at man for at forstå tingene ifølge kategorienes objektive realitet altid også behøver ydre anskuelser (dvs. rum) (B291) - men Heidegger bifalder naturligvis, at heller ikke andetoplaget rigtig får draget nogen konsekvens deraf (ibid.).

Tredje afsnit udvikler sig mere og mere Kant-kritisk, og s. 161 kan Heidegger beklage sig over Kants "Zurückweichen" overfor Einbildungskraften; han tænker her på omtolkningen af den fra første- til andenudgaven af *KdV* - Kant har endog yderligere i håndskrift ændret definitionen "unentbehrlichen Funktion der Seele" til "...des Verstandes". Den oprindelige sponanitet i Einbildungskraften er forsvundet til fordel for en underordning af den under forstanden, hvilket for Heidegger kan ses af den nye betegnelse for den: "Synthesis speciosa" (artssyntese). Udviklingen fra første- til andetoplæg fører ikke som ofte hævdede fra en psykologisk til en logisk udlægning, snarere går den fra en utilhyllt Einbildungskraft til en stærket Einbildungskraft. Denne oprindelige Einbildungskrafts tids-karakter kan Heidegger nu udlægge i sine egne Entwurf-Geworfenheit-Sein-zum-Tode terminologi fra *Sein und Zeit* ud fra den argumentation, at Einbildungskraften har en "innere Zeitcharakter", idet alle vore forestillinger for Kant er "der Zeit unterworfen", alle forestillinger forudsætter tid, der nu får en quasi-religiøs bestemmelse: den er en "reine Selbstaffektion", en syntese af fremtid, fortid og nutid. Derfor er det, den rene syntese for Kant foreligger i tre modi, hver tilknyttet en af de tre tider (hhv. Apprehension, Reproduktion og Rekognition). Og derfor må Einbildungskraftens rod være rodfæstet i en oprindeligere tid end anskuelsens tid - og scenen er nu sat for afsnit fire, hvor Heidegger kan foretage sidste og afgørende træk: sammenlægge Einbildungskraftens tid med det erkendende subjekts endelighed⁷ hos Kant, til "Sorge". Sluttelig lyder konklusionen: "Nicht weil die Zeit als 'Form der Anschauung' fungiert und eingangs in der Kritik der reinen Vernunft als solche ausgelegt wird, sondern deshalb, weil das Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muss, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft." (243)

Cassirer og Einbildungskraften

Heideggers projekt med Kant-bogen er som man ser at gøre *Kritik der reinen Vernunft* til et første stykke fundamentalontologi og følgelig Einbildungskraften til ouverture til en Daseinsanalytik. Cassirer er som nævnt enig med Heidegger i Einbildungskraftens høje status, men interesserer sig i dens produkter frem for dens oprindelse. Som han siger i diskussionen, så er Einbildungskraften "die Beziehung alles Denkens auf die Anschauung". Leddenes orden i sætningen er afslørende: tænkningen er det centrale, men den må nødvendigvis forbindes med anskuelsen. Hvor Heidegger overordner Einbildungskraften anskuelse og forstand, tenderer Cassirer mod at trække den over mod anskuelsen. Derfor møder vi den især i det afsnit i det konkluderende tredje bind af *PdsF*, hvor den anden af Cassirers tre kategorier af symbolske former fremstilles, *Ausdruck*, *Darstellung* og *reine Bedeutung*. Allerede denne tredeling angiver at anskuelsens rehabilitering hos Cassirer i forhold til den anskuelses-ignorerende neokantianisme ikke helt har hævet den til forstandens niveau: den rene betydning, som man finder den i videnskaben, men også i dele af kunst og sprog, er karakteriseret ved at have frigjort sig fra anskueligheden, der ergo for Cassirer endnu klæber til det "Irdischen". Den rene betydning er derfor den, der udtrykkes i formelle kalkuler, og Cassirer kan henvise til Hilberts metamatematiske program (der to år senere skulle blive punkteret af Kurt Gödel), omend der formentlig forbliver en smutvej for den rene anskuelse, når Cassirer siger "Die höchsten universellen Naturbegriffe sind jetzt so gestaltet, dass sie sich jeder Möglichkeit einer *direkten* Veranschaulichung entziehen." (Cassirer 1929, 530, v.u.)⁸ - men altså nok en indirekte?

⁷ Endeligheden hos Heidegger går naturligvis i eet med Sein-zum-Tode, hvor den hos Kant havde med erkendelsesevns begrænsninger og opdelingen a priori/a posteriori at gøre - jvf. Leibniz' ide om at for et uendeligt væsen ville al erkendelse være a priori.

⁸ At noget sådant må være tilfældet kan man aflæse af Cassirers sidste artikel "Structuralism in Modern Linguistics", der er affattet få dage før hans pludselige død i april 1945 og påvirket af hans berømte møde med Jakobson på båden fra Göteborg ved udvandringen i 1941. I denne forbløffende artikel indplacerer han den lingvistiske strukturalisme (her især exemplificeret i Brøndal og Jakobson) i en åndshistorisk tradition tilbage til Humboldt, Goethe og selvfølgelig Kant, centreret om forestillingen om det organiske i sproget, der gør det til et hele. Indføringen af felt-begrebet i fysikken og af Gestalt-begrebet i psykologien, der hver for sig gør op med metafysiske atomismer (den simple materialisme i fysikken, associationismen i psykologien) bliver så den mellemform, der forbinder den aktuelle strukturalisme direkte med Goethe - ikke farvelærens Goethe men netop plantemorfologiens Goethe. Ligesom forbindelsen til Kant naturligvis går via skema-begrebet: "When Kant, in his *Critique of Pure Reason*, approaches those problems that in our modern scientific terminology we should call "Gestalt Probleme", he does not use the German word. He goes back to

"Ausdruck" er derimod karakteriseret ved at være de oplevelser af betydning, der endnu ikke lader skelne tegn fra ting, og er den væsentligste symbolske form i mytologi (og kunst).. Det er vigtigt for Cassirers projekt, at disse Ausdrücke ikke er empiriske rene sanseindtryk, men at de er Gestalter⁹, altid-allerede betydningsbærende; som eksempel fremhæver han et sted et smilende ansigt, hvis smilende karakter ikke kan adskilles fra det udtryk, der formidler det. I dette felt er ingen genstande konstante, egenskaber kan flyde fra Ausdruck til Ausdruck - heraf Cassirers interesse for den antropologiske mana-kategori i bd.II af *PdsF*, der foregriber hvad Lévi-Strauss udretter med den i 1950, idet den netop er karakteriseret ved at være den mytiske tankes grundkategori (Mauss), fordi den besidder en "Fluidität", der lader den flyde mellem substantielle og dynamiske definitioner (96-98). Denne flyden ville ikke være begribelig, hvis Ausdruck'et var en ren sansning før enhver intellektuel tydning. Tværtom er det tilfældet, at "In Wahrheit kommet es jedoch zu einem derartigen Widerstreit zwischen dem *Inhalt* der Wahrnehmung und der *Form* des Mythos so wenig, dass beide vielmehr völlig ineinanderwachsen, - dass sie miteinander zu einer durchaus "konkreten" Einheit verschmelzen." (72) I Ausdruck smelter myte og verden, form og indhold, lige så tæt sammen som hos Heideggers elskede grækere i deres tabte "Griechentum". En yderligere egenskab ved Ausdrücke er, at i dem hersker en "Du-Wahrnehmung" (143), de er gennemtrukket af bevidstheden om andre personer¹⁰. De er hverken rent empiriske "sinnlicher Qualitäten" på den ene side og hellerej udelukkende rettet mod genstandenes objektive "Was"; de forbliver rettet mod at omfatte "die Art seiner (genstandens) Gesamterscheinung, - den Charakter des Lockenden oder Drohenden, des Vertrauten oder Unheimlichen, des Besänftigenden oder Furchterregenden, der in dieser Erscheinung, rein als solcher und unabhängig von ihrer gegenständlichen Deutung, liegt." (78) Som man ser, udgør Ausdruck-feltet en næsten dyrisk (dyrene har Ausdruck, ingen Darstellung) livsverden af flydende betydning forud for stabile genstande og ytringer; den består for det meste af betydningsbærende handlinger, således som de bl.a. kodificeres i mytologierne. Ausdruck bliver derfor hos Cassirer dén evidens-kategori, som enhver fænomenologi må begrunde sig med; den udgør således Cassirers nærværsmetafysik: "Was immer wir "Existenz" oder "Wirklichkeit" nennen, das gibt sich zunächst nicht anders als in reinen Ausdrucksbestimmtheiten zu eigen" (526), i explicit modsætning til sensualismens forestilling om sansedata. Dette "indhold", som subjektet står overfor i Ausdrücke, er "...

the Greek term *skema* and writes his chapter on the schematism of the pure understanding." (118) Placeringen af Gestalt, organisme, morfologi, som centrale videnskabeligt strukturalistiske begreber i tilknytning netop til skematismen viser, at Cassirer her ikke anser det hilbertske ideal for den eneste videnskabeligt "rene betydning", men netop ser strukturbegrebet som resultat af en transcendental skematisme. Hævdelsen af strukturen, Gestaltens, centrale plads har her tværvidenskabelig pondus: "If we take all these various features together, the term 'Gestalt' can do us an important service. It can help us to see the connection between problems that, at first sight, seem to be far remote from the other." (120). En beslægtet argumentation finder man i Cassirers store videnskabshistorie, hvori et afsnit i det posthumt udgivne fjerde bind gennemgår biologiens erkendelsesteori. Her kontrasteres Drieschs vitalisme med von Uexkülls "Umweltslehre", der ikke behøver nogen enteleki eller lignende udover de fysisk-kemiske kræfter: "Er kann das *Kausalproblem* der Physik und Chemie freigeben, sofern beide nur anerkennen, dass in ihm nicht das Ganze der Naturerkenntnis aufgeht, sondern dass es ein selbständiges *Formproblem* gibt, für das die Biologie eigentümliche Begriffe und Denkmittel auszubilden hat." (209). Antinomien mellem mekanisk og vitalistisk forklaring opløses, hvis man istedet for en kraft antager en "nicht-stoffliche *Ordnung*" i idealismens morfologiske tradition.

I en periode, hvor strukturalismens flirt med det formallogiske ideal er i fuld gang, udgør artiklen en enestående kortlægning af strukturalismens afgørende rødder i biologi og transcendentalfilosofi, som først i de seneste år igen er bragt frem i forskningens fokus takket være J. Petitots arbejder, som Cassirers artikel reelt kan ses som et dækkende prolegomena til.

⁹ "... die isolierte "Empfindung" so gut wie das isolierte Wort, eine blosse Abstraktion ist." (PdsF III, 38).

¹⁰ Cassirer har således sit eget svar på det fremmedpsykiske problem, der i den grad nagede den sene Husserl (og alle lignende fænomenologiske positioner, jvf. George Lakoffs i vore dage). For ham konstituerer man ikke først nøjsommeligt omverden for derefter at stå over for mærkelige zombier, hvis bevidsthedsliv står til genstand for undren - man er i en Du-oplevelse før man træder ind i genstandsværden. Cassirer henviser ikke til den samtidige jeg-du filosofi hos Buber, Rosenzweig o.a.

gleichsam transparent; er gibt uns unmittelbar in seinem Dasein und in seinem So-Sein Kunde von einem innern Leben, das durch ihn hindurchscheint." (526) For Cassirer er perceptionen af Ausdrücke altid-allerede betydning, og han får derfor ikke problemet med "symbol grounding".

"Darstellung" er nu hele det interessante mellemfelt, hvor der bliver udsagt en "Beziehung im Sein"¹¹, og hvor genstandsverdenen konstitueres idet forstandskategoriene arbejder sig frem i anskuelsen (inden genstandsverdenen så igen forsvinder i videnskaben - og måske kunsten). Det er sprogets felt, idet det er det sproglige tegns konstans, der opretholder skellet mellem udtryk og indhold i de uopløselige helheder, sproget udgør. Gestaltkarakteren fra Ausdrücke arves af sproget, hvis strukturkarakter Cassirer anerkender, men endnu savner de strukturalistiske begreber til at beskrive, og som derfor noteres i sprogopfattelsens bevidste anti-kompositionalitet: sproget "... lässt sich nicht stückhaft aus einzelnen Bestandteilen, aus einzelnen "Worten" aufbauen." (*PdsF* 38) og beror på sætningen som urfænomen. Tegnets "egentlige kraft" er, at det "... in dem Masse, als die unmittelbaren Inhaltsbestimmungen zurücktreten, die allgemeinen Form- und Relationsmomente zu um so schärferer und reinerer Ausprägung gelangen." (*PdsF* I, 45) Det er derfor dette felt, hvor forstandskategoriene sonderer sig frem og stabiliserer Ausdrückenes anskuelser, der for alvor er Einbildungskraftens virkefelt; den formidler så at sige opstigningen fra Ausdrückenes (næsten) rene anskuelse og til de rene betydningers (næsten) rene forstand. Skønt hele det store andetafsnit i *PdsF* III er helliget Darstellungen og "Das Problem der Repräsentation und der Aufbau der anschaulichen Welt" gives der intetsteds en koncis definition på Darstellung¹²; til gengæld finder man her de omhyggelige overvejelser over *ting, egenskab, rum og tids* opbygning, ligesom man finder definitionen af den centrale "symbolske prægnans"¹³.

Skematismen og den produktive Einbildungskraft er her overalt centrale. For Cassirer er det først her, i sprogets Darstellung, at det faste tingsbegreb overhovedet oprettes i kraft af forstandens konstans; sættes tingen som det uforanderlige, så fraspaltes egenskaberne i det samme som det, der kan forandres. Dyr kan nok lade eet Ausdrück betegne et andet, men det har ikke tingsbegrebets substans karakter. Opstigningen fra Ausdrück over Darstellung til Bedeutung kan derfor opsummeres som en udvikling gående fra der førtingslige til det tingslige til det eftertingslige (Cassirer 1983, s.16) Forstandens konstans giver sig udtryk i navnet, selve udtrykkets vedvaren, der er tingsbegrebets forudsætning. Medens egennavnet i myten tjener som Ausdrück og lokaliseres i tid/rum, idet forskellige verdenshjørner, steder og tidsfaser navngives og institueres som heterogen betydning, hver med sin særlig dæmoniske kraft, så opbryder sproget gradvist (men dog aldrig fuldstændig) denne urbetydning, og egennavnet angiver nu istedet noget, der er konstant i tid og rum. Tid og rum løsrives derfor som homogene anskuelserformer, som det ting opholder sig i, og skematismen får sin centrale plads i Darstellungen. Her er det interessant, at Heideggers emfase på tidsbegrebet spejler sig i Cassirers på rumbegrebet. I overgangen fra Ausdrück til Darstellung går vi fra et rent pragmatisk handlingsrum (som Heidegger for Cassirer forbliver i, jvf. *PdsF* III, 173) til et systematisk rum, der igen for den rene Bedeutung bliver et matematisk rum. Om dette systematiske rum hedder det (174), at det er "... ein besonderer Schematismus der *Darstellung* selbst.". Denne pointe er overordentlig central: i og med sprogets Darstellung oprettes ikke bare det empiriske forestillingsrum, men selve den "objektive ånds" forestillingsrum generelt, også hvad angår al anden tænkings- og forestillingsaktivitet end det empiriske rums: "Es gibt keine Leistung und Schöpfung des Geistes, die nicht irgendwie auf die Welt des Raumes bezug nähme ..." (174). Dette ligger allerede i, at enhver taleakts grundform er "die Form des *"Weisens"*" (176), der viser sig i deiksis og udspænder et objektivt rum omkring den talende., et rum, der på een gang sætter og overvinder det fjerne. Således viderefører de forskellige matematiske geometrier en proces, der allerede foregår i gestaltningen af det empiriske rum. Og denne gestaltning er den produktive Einbildungskrafts fortjeneste: selve associationen af to emner, rumlige eller andre, går ud på "Affinität des Mannigfaltigen" (KrV, A 113), der er en

¹¹ Cassirer i en artikel om symbolbegrebet fra 1927, her citeret fra Krois 1984, p. 442.

¹² Der henvises et enkelt sted til begrebets oprindelse hos Karl Bühler (128), i hvis tidlige produktion begrebet især er knyttet til det menneskelige sprog frem for dyrenes (idet det menneskelige er karakteriseret ved arbitrære tegn og det Bühler kalder "syntaktiske skemata" i tilknytning til de kantianske skemaer). En tak til Svend Erik Larsen for information om Darstellung hos den tidlige Bühler.

¹³ Ligesom man finder det mærkelige afsnit om "Zur Pathologie des Symbolbewusstseins", der studerer psykologiske lidelsers indflydelse på symbolbrugen, således forholdet mellem symbol og afasi, der foregriber Jakobsons senere, nyklassiske artikel om emnet. (Der henvises ikke til Cassirer hos Jakobson, men måske de to har sludret om emnet på den berømte skibsrejse?)

"schöpferisches Tat des Geistes"¹⁴. Omfanget af denne revurderingen af rummet fremgår for alvor af afsnittet om tidsanskuelsen, hvor Cassirer indledningsvist er enig med Kant i, at tidens skematisme er grundlaget for selve den objektive erfaring; ligesom hos Heidegger citeres her den centrale vending om skematismen som "Zeitbestimmungen a priori nach Regeln" (189). Imidlertid kan Augustins berømte aforisme om tiden som det man ved hvad er når ingen spørger, men som man ikke ved hvad er, hvis nogen spørger, betvivle muligheden for nogensomhelst direkte tilgang til disse centrale skematismer. Dette ligger allerede i Kants skel mellem billeder, der kan forestilles empirisk, og skemaer, der er "den rene Einbildungskrafts monogrammer" og eo ipso ikke er forestillelige - og som netop stod centralt i Heideggers argumentation for bortamputation af tiden fra anskuelsen til fordel for mere fundamentale gebeter. Dette problem tackler sproget hos Cassirer ved at oversætte tid til rum: "Die sprache sieht sich, wo es sich um die Bezeichnung zeitlicher Bestimmungen und zeitlicher Verhältnisse handelt, zunächst durchweg auf die Vermittlung des *Raumes* angewiesen: und aus dieser ihrer Verflochtenheit mit der Raumwelt ergibt sich für sie zugleich die Bindung an die *Dingwelt*, die als "im" Raume vorhanden gedacht wird. So kommt die "Form" der Zeithier nur insoweit zum Ausdruck, als sie in irgendeiner Weise an räumliche und an gegenständliche Bestimmungen angelehnt werden kann." (191) "Es ist das Gebiet des Raumes, in welchem die Sprache gewissermassen zuerst Fuss fasst und von dem aus sie ihre Herrschaft fortschreitend über das Ganze der anschaulichen Wirklichkeit ausdehnt." (527) Rummets primat over tiden opretter reelt en tidlig, ambitiøs og erkendelsesteoretisk funderet udgave af den "lokalistiske hypotese" i sprogvidenskaben, således som den idag antages af den kognitive lingvistik.¹⁵ Denne overordentlig skarpe tese opretter et hierarki mellem rum og tid som anskuelsesformer, der faktisk slående ligner det, som Heidegger noget mere implicit opretter i Kantbogen - omend med stik modsatte hensigter. For Heidegger er tiden eksistentialernes holdeplads og rummet en mere overfladisk anskuelsesform; for Cassirer er rummets større grad af forestillelighed netop mulighedsbetingelsen for sprog og videnskabs elaborerede organisering af verden. Cassirer er her helt livsfilosofisk i sin beskrivelse af tidens dybde, med dens "Volle Lebendigkeit und ihre volle Konkretion: in ihr als ursprünglicher Wirklichkeit bleibt alles Sein, irdisches wie himmlisches, menschliches und göttliches beschlossen und gebunden." (192) Næsten som talt ud under Heideggers overskæg. Men for Cassirer er forståelsen af tiden som tilbliven mytens privilegium: "Wo die Philosophie zuerst diese Frage erhebt, wo sie, statt nach dem Grund der Wirklichkeit, nach dem Sinn und Grund der *Wahrheit* fragt - da scheint damit mit einem Male jedes Band zwischen Sein und Zeit zerschnitten zu werden. Das wahrhafte Sein wird jetzt als ein zeitloses Sein entdeckt" (192) - når først sprog og især videnskab kommer til overskæres selve det bånd, der holder titlen på Heideggers hovedværk sammen. Det er interessant her at konstatere Cassirers og Heideggers solidaritet med hensyn til hierarkiseringen af tid-rum anskuelsesformerne. Begge er enige om at tiden er en art ugribelig nietschesk *Werden*, som rummet i anden omgang begriber i sine former - kun valoriseringen af forholdet er spejlvendt. For Cassirer er det derfor tilfældet, at man må tage udgangspunkt i tiden, således som den foreligger formet af jeget til "Ichzeit" for derudfra at forsøge at forstå den metafysiske tid; Heideggers forestilling om at gå direkte til den ontisk-reale tid er umulig. Også den historiske villen, som mennesket i kraft af sin tidsbevidsthed besidder, er umulig uden den produktive Einbildungskrafts indsats (212), idet det er den, der i fremtidsrettetheden lader symbolet ile forud for virkeligheden. Derfor er tidsbevidstheden ligesom rumbevidstheden umulig uden tegnkategorien, og herigennem viser sig den væsentlige forskel, "... durch die sich der geistige, der geschichtliche Wille vom blossen "Willen zum Leben", von den rein vitalen Triebkräften unterscheidet." (212). Anskuelsesformernes intime sammenhæng med tegnbegrebet bliver således grundlag for en afstandtagen til livsfilosofiens elskede

¹⁴ Man kan spørge sig selv, om Cassirer her ikke kommer til at lægge for stor vægt på Geistens ydelse i dette forhold. Gestaltteorien peger på, at organiseringen af sanseindtryk foregår i selve sansningen og ikke har karakter af simple sansninger, der derefter underlægges åndens organiseringer. Gestaltteorien argumenterer derved mod Helmholtz, der mente, at ånden udførte ubevidste logiske domme, der var ansvarlige for sansernes organisering; spørgsmålet er om ikke Cassirer her begår en fejl af samme type, idet Helmholtz' logiske dom erstattes af Einbildungskraftens karakter af "Schöpfung".

¹⁵ I bd. I af *PdsF* (161-62) tilslutter Cassirer sig den lokalistiske kasusteori (kasus kan afledes af basale rum-skemaer, hvilket kan ses af at de i kasusfri sprog erstattes af præpositioner) og bemærker at bevæggrunden for den må være erkendelsesteoretisk, ikke blot sproghistorisk (han tænker her på ideer som at sproget skulle udvikle sig fra konkrete iagttagelser hen imod større abstraktion).

metafysiske grundlag: der er afgørende forskel mellem blinde organiske drifter og fremtidsrettethed bygget på tegnbegrebet¹⁶.

Cassirers berømte begreb om "symbolsk prægnans" tjener nu til at indfange den karakter af ordnede helheder, som perceptionerne i tid og rum antager. Efter en lang diskussion af det problematiske i alt for håndfast at overtage Husserls stof/form skelnen som noget fænomenerne iboende konkluderer han, at symbolsk prægnans angår den måde, hvorpå "...ein Wahrnehmungserlebnis, als "sinnlichen" Erlebnis, zugleich einen bestimmten nicht-anschaulichen "Sinn" in sich fasst und ihn zu unmittelbaren konkreten Darstellung bringt" (235). Dette ikke-anskuelige rummer den, fordi det angår perceptionens egne immanente "Gliederung", der hverken resulterer af association af enkeltdele eller af efterlods foretagne domme. Prægnans er således en Gestalt-karakter i det anskuede, og begrebet er da også lånt fra Gestaltteorien. Det demonstrerer, at bevidsthedens væsen - her støtter Cassirer sig på Natorp - er at bestå af forbindelser. Prægnansen er et produktivt urfænomen, der ikke kan føres tilbage på andet, og den muliggør overhovedet, at sanselig fylde ikke flyder bort i sansestrømmen, men vinder en fast og varig form. Den er ikke resultat af nogen blot "reproduktiv eller middlebar intellektuel proces" (274), og må således også tilskrives den produktive Einbildungskraft. Cassirer sætter desværre ikke den symbolske prægnans nøjagtigt i forbindelse med de kantianske begreber, men det synes åbenbart, at den udgør en syntese i anskuelsen alene, uden forstandens mellemkomst - det er centralt, at den foregår uden "Urteile". Den formidler den enkelte perceptions forhold til "ein charakteristisches Sinn-Ganzes" (235) og forekommer således at være en art anskuelsens, Ausdrückenes selvorganisering for forstandens indsats. I dette begreb fjerner Cassirer sig således radikalt fra Marburgerskolen.

Einbildungskraftens indsats i den rene betydningens sfære er sværere at vurdere. Her sejrer begrebets entydighed over egennavnets flertydighed, Leibniz' gamle drøm om en "characteristica universalis" tæller som utopi. Heri ligger naturligvis en løsrivelse fra den konkrete anskuelse, men dens rene anskuelses rolle er sværere at afgøre. Cassirer værdsætter naturligvis den klassiske naturvidenskabs gennembrud som en sejr for skematisme og ren anskuelse, og han er meget vel klar over den rene anskuelses centrale plads i matematikken hos Kant, men er på den anden side stærkt påvirket af sin tids erkendelsesteoretiske fjendtlighed over for anskuelsen til fordel for en ren symbolsk kalkule (Hilbert) og afstandtagen fra enhver rumlig forestilling (Bohr). Denne afvisning af anskuelsen i den rene betydning¹⁷ er udgangen på den lange diskussion i *PdsF* IIIs sidste kapitel, men det synes som om det sidste slag hermed endnu ikke er slået. For selv om den moderne videnskab konsekvent tager skridtet fra Darstellung til ren betydning ved at erstatte enhver substans med funktion, så er vel dermed ikke konkluderet, at funktionel beskrivelse er uanskuelig?

Heidegger, Cassirer og livsfilosofien

Heidegger og Cassirer er således enige om at tildele skematismen og Einbildungskraften en overmåde central placering i deres respektive tolkninger og videreudviklinger af Kant. De to filosofers placering af dem i deres respektive systemer gør forskellen i anvendelsen tydelig. Hvor Heidegger ser Einbildungskraften som en afgørende manifestation af sin *terminus ab quo*, Dasein, og dets ubodelige indlejrethed i en endelig praksisverden, der ser Cassirer omvendt Einbildungskraften som det, der kan hæve mennesket op fra det dennesidige mod åndens uendelige sfære. I Cassirers termer vil Heidegger forblive i Ausdrucks verden, fordi det er her tiden som tilbliven forbliver følelig og semiosens adskillelse ikke er trådt ind, en fundamentalfænomenologisk verden af trusler og forlokkelser, som Cassirer gerne medgiver er ureducerbare urfænomener. Hvad der nu interesserer ham, er åndens midler til at viderebehandle dette felt i kunst, sprog og videnskab, fordi feltet ikke kan nås i sig selv - og her spiller Einbildungskraften den centrale rolle i sprog og den meste videnskab. For Heidegger er det slet ikke Einbildungskraftens ydelser, der er interessante; den er interessant som symptom på Daseins fundamentale væsen. Begge er for så vidt enige om, at Einbildungskraften er en stige, der kan efterlades efter endt benyttelse. Heidegger stiger via den ned i fundamentalontologiens bestemmelser af Dasein; Cassirer stiger op til den rene betydningens videnskab, der ikke længere har skematisme nødvendig (omend han ikke antager at man som individ kan forlade Ausdrucks og Darstellungs sfærer; heri er han livsfilosof.). Cassirer interesserer sig ikke for Heideggers ab quo, Dasein, fordi denne dvæler i det, der i hans system ville blive tænkt som substansen, der først bliver tænkelig, hvis

¹⁶ René Thoms temporale tolkning af Peirces tegntriade ikon/index/symbol som henvisende til nutid/fortid/fremtid har her en forgænger.

¹⁷ Den tendens hos Cassirer som får Heidegger til i sine noter til hans anmeldelse af Kantbogen at udbrøde: "... Anschauung nur ein fataler Rest, der im unendlichen Prozess *weg soll!* *Raum und Zeit als Verstandesbegriffe!*" (Heidegger 1991b, 299)

man hæver sig op i formens og den funktionelle beskrivelses sfærer. Heidegger, på sin side, interesserer sig ikke for Cassirers ad quem, kulturen, fordi den for ham blot tildækker Daseins fundamentale forhold, og især da ikke for videnskab, der for den lidt senere Heidegger bliver identisk med teknikens tildækning af Væren. Heidegger sætter tiden dybere end rummet¹⁸, og ser derfor Einbildungskraften som mulighed for at stige ned fra den sidste til den første; Cassirer sætter rummet højere end tiden og følgelig Einbildungskraften som stige fra den sidste til den første.

Heidegger ville naturligvis protestere mod at blive rubriceret som livsfilosof, og det er da også korrekt, at han fx. ikke besidder den hyppige henvisning til biologi som man ofte træffer hos andre af periodens tyske nietzscheanere¹⁹; fra Kant arver han det absolutte skel mellem menneske og dyr, der får ham til at søge sin fundamentalontologi i en analyse netop af Dasein. Men hvis vi ved livsfilosofi forstår en tænkning, der argumenterer mod erkendelsesteorien ved at henvise til, at mennesket er noget andet og mere primitivt før det er erkendende (om dette andet så er levende, eksisterende, kæmpende, følede, rædselsslagen, medlidende, begærende, kropsligt, intersubjektivt, kulturelt etc.), samtidig med at dette andet forstås som en elementær, tidsligt forløbende og altid partikulær kraft i kontrast til erkendelsens statiske, universelle verden af former - så er Heidegger i disse formuleringer livsfilosof. I Davoser diskussionens ophidselse lader han sig i hvert fald forlede til at anvende flere grundlæggende livsfilosofiske figurer: "Dieses zentrale Problem des Seins, des Nichts und des Warum sind *die elementarsten und die konkretesten*." (284, v.u.) for ikke at tale om "... dass eigentliches Wirken nur da ist, wo Widerstand ist, und dass die Philosophie die Aufgabe hat, aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloss die Werke des Geistes benutzt, gewissermassen den Menschen *zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals*." (291, v.u.) Det fundamentalontologiske niveau er *det elementære* og *det konkrete* - to af de mest centrale begreber i livsfilosofien til beskrivelse af "livet selv". Og modsætningen mellem de dovne, der lever på livets overflade versus de, der søger ned i deres skæbnens hårdhed, livets hårde kamp, er selve hovedfiguren i tyvernes tyske livsfilosofi²⁰. Skæbnetroen i dette udsagn kan sættes i relief af en anekdote fortalt af en af tilhørerne til diskussionen: en diskussionsdeltager, synligt besværet af alvorlige psykiske følger af verdenskrigen, fremholdt, at opgaven for filosofien i det 20. århundrede måtte være at forhindre en ny krig. Hertil svarede Heidegger roligt og angiveligt med foragt, at tiderne jo var til at møde brutaliteten. Og hvad ham selv angik, ville en sådan kamp have været velgørende.²¹

Dén "eigentliches Wirken" der her omtales, ligner Nietzsches vilje-til-magt i den egenskab kun at manifestere sig i kamp med ordentlig modstand, ligesom ressentiments/overmenneskedualiteten er let genkendelig i skellet mellem de dovne og de, der lever i skæbnens hårdhed.²² Det er på vegne af denne kraft, her kaldet Væren og formidlet gennem indbildningskraften, at Heidegger kan puste sig op til den utrolige pathos og hån, som gør ham til Davoser-samtalens studse og offensive rottweiler. Jeg som står dybt i existensens skæbnetyngde, over for Dem, der laller rundt i kulturens og traditionens overfladeformer.

Men Cassirers position da? Det er svært ikke at få sympati for Cassirers adfærd i Davoser-samtalen, lyttende, indstillet på at forstå modtagerens position inden han svarer, forsøgende på at praktisere den oplyste universalitet, han selv forfægter. For ham er formernes universalitet den eneste vej til at hæve sig op af dén

¹⁸ Også i *Sein und Zeit*, hvor rumligheden er en egenskab ved "der innerweltlich Zuhandene" og derfor beskrives ved nærhedsrelationer, fordi det udspændes af det "*zunächst Zuhandene*" (102): "... alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumaussmessung festgestellt und verzeichnet" (103). Således afhænger rummet her af de "Gänge und Wege", der fundamentalt afsættes af Daseins tidslighed.

¹⁹ Omend man hos Rüdiger Safranski (1994) kan finde et interessant indicium (ikke bevis) i den unge Heideggers store optagethed af Darwin.

²⁰ Man kan her tænke på Ernst Jünger (hvis ide om den *totale Mobilmachung* senere skulle påvirke Heideggers Nietzschelæsning og hele placeringen af teknikken i Heideggers *Kehre*), der samme år udgiver *Das abenteuerliche Herz*, der udlægger dette centrale livsfilosofem. Se hertil Stjernfelt 1993.

²¹ Ref. efter Farias 1987 p. 78.

²² Vi befinder os før Heideggers *Kehre*, hvor viljen-til-magt bliver eet med teknikens "totale Mobilmachung" i den moderne verden og derfor kritisabel - og Dasein følgelig bliver mere forsagt. Heidegger har udtrykket "totale Mobilmachung" fra Ernst Jünger (1931) og Heideggers *Kehre* er på flere punkter parallel med dennes udvikling fra teknikbejstret decisionist først i trediverne til teknikkritisk højreanarkist efter krigen.

kulturbundne partikularitet, som Heidegger hylder; ja for ham *er* der reelt ikke andet for ånden end de symbolske former, som selv den mest indædte irdschkeit er henvist til at formulere sig i, der er skematisk af forskellig validitet, som friheden er henvist til at undersøge. Måske overraskende udgør Cassirers beskrivelse af mytens Ausdruck-verden en art basal fænomenologisk beskrivelse af menneskets førsproglige oplevelsesverden - der i mange måder kan sammenlignes med Heideggers Daseinsbeskrivelse²³ og udgør et konstant og basalt livsfilosofisk substrat under de mere sofistikerede symbolske former. Men det afgørende spørgsmål bliver her hvilke muligheder man har for at kortlægge denne verden. For Cassirer fører vejen naturligvis omkring videnskaben; det er dens kortlægninger af sprog, myte og kunst, der udgør mulighedsbetingelsen - man kan kun studere åndens væsen ved at bese dens yderliggjorte produkter i kulturen, for så vidt trives der i Cassirers neokantianisme en omend veldresseret hegelianisme. Kun ved at udforske Einbildungskraftens produkter kan mennesket beskrives. Dette er Heidegger som nævnt helt uenig i, og hér aner man et problematisk punkt i hans tænkning: hvilken privilegeret adgang er det man som fundamentalontolog har til Værens og Daseins førvidenskabelige gebeter? Heidegger deler dette problem med livsfilosoffer af alle arter.

Thi det afgørende spørgsmål lyder her: vil man som livsfilosof eller fundamentalontolog tilbage før erkendelsesteorien og ned i tidens strøm, hvilke kriterier kan man da opstille for at afgøre, hvilke aspekter af den elementære existens, der virkelig også *er* elementære? Det er her det er oplysende at anskue Heidegger som en livsfilosof blandt mange, for anskuer vi ham som blomst i denne buket, så har hver sit svar: det elementære er vilje til magt (Nietzsche), drift (Freud), *élan vital* (Bergson), rædsel og kamp (Jünger), tillid og medlidenhed (Løgstrup), begær (Lacan), anerkendelse (Kojève), valg (Sartre), krop (Merleau-Ponty) - og altså Angst, Sorge og skæbne hos Davoser diskutanten. I alle tilfælde skjuler bevidstheden dette elementære, der da kun er beskåret at stå frem i privilegerede øjeblikke, "seltene Augenblicke", som det hedder i Davoser diskussionen. En oplagt slutning - nu vi er i gang med at søge dybere end erkendelsen - lyder, at erkendelsens midler må lades bagude i denne søgen efter øjeblikket. Den gennemgående antividskabelighed hos mange af de nævnte tænkere kan skrives på denne konto. I stedet finder vi som svar forskellige varianter på en skala, der strækker sig fra åbenbaring til viljesytring, alt efter om det er en ydre eller indre kraft, der holdes ansvarlig for, at det er muligt at trænge frem til øjeblikkets indsigt i, hvad der foregår på disse dybe niveauer. I alle tilfælde må denne tankegang operere med en instans, der sandsynliggør, at så mange andre end filosofen selv lades i uvidenhed: fortrængning, det borgerlige samfund, magelighed eller som hos Heidegger i denne periode: uegentlighed. Et par af de nævnte tænkere søger dog en anden vej: Freud og Lacan, der næres af en - ofte måske ulykkelig - kærlighed til videnskaberne; Merleau-Ponty, der aldrig kan angribes for antividskabelighed Tværtimod operer han jo i *Phénoménologie de la perception* for, at den samtidige gestalt- og kognitionspsykologis resultater kan kaste lys over hans "præ-refleksive cogito". For ham kan erkendelsen rette sig mod det endnu-ikke-erkendende menneske, og dens resultater kan så i anden omgang i filosofisk fortolkning bidrage til den fænomenologi, der kortlægger livsfilosofiens begærede dybdeniveau. Dette som alternativ til den antividskabelige vej, der synes at have opstillet et falsk dilemma: enten opnås viden om det dybeste niveau ved den idealistiske traditions selvrefleksion, hvor erkendelsen i blind uendelighed spejler sig selv - eller også må erkendelsen helt lades bagude og åbenbaring (har det vist sig for dig?) og participation (har du - som os - kraft til at se dybet i øjnene?) overtage argumentationens plads.²⁴ Begge disse kriterier er naturligvis egnede til oprettelse af sociale distinktioner modelleret over Nietzsche: de vakttes sekt og de braves forbund, begge i kontrast til en borgerlighed, der forbliver på livets overflade (Heideggers "das Man"). Her har livsfilosofiernes politiske jugementer deres rod, og heri kan man se en genealogi for det versunkenes Kulturgut hos mange af vort århundredes sub- og modkulturer fra *Wandervogel* over SA til hippier og rockerbander, uden sammenligning i øvrigt, da en sammenligning netop afhænger af *hvilken* livsfilosofi man slutter ud fra.

²³ Heidegger roser da også i sin anmeldelse (Heidegger 1991a) bindet for at have bidraget til de positive videnskaber, der befatter sig med myter, men kritiserer det naturligvis for, at de grundlæggende termer ("Leben", "Bewusstsein", "Geist", "Vernunft") ikke defineres. Gjorde man det, ville man se, at mana-termen ikke skal udlægges som åndskategori, men som selve det mytisk virkeliges Sein; det udtrykker derfor mytens Geworfenheit og tildeler alt værende en karakter af overmægtighed. Således fortolkes forskellige livsformer som varianter af Geworfenheit.

²⁴ Man kan her overveje, om ikke Merleau-Ponty på en del punkter er en reel arving til Cassirers neokantianisme. Tæller man henvisninger i *Phénoménologie de la perception*, finder man flere noter til Cassirer end til Heidegger.

Cassirer har i Yale efterladt en torso af et fjerde bind af *PdsF*, der netop tager den samtidige livsfilosofi under kritisk behandling. Teksterne, der netop er blevet udgivet i første bind af den planlagte 20-binds udgave af Cassirers Nachlass,²⁵ giver sammen med behandlingen af Bergson i bd. III en række afgørende ideer til kritik af livsfilosofien. Cassirer stiller krystalklart spørgsmålet: "Denn die *Wissenschaft* freilich kann den Sprung über den eigenen Schatten niemals vollziehen. Sie wird erst durch bestimmte theoretische Grundvoraussetzungen konstituiert; aber sie bleibt eben darum an sie auch gebunden und in ihnen, wie in ehernen Mauern, eingeschlossen. Aber gibt es nicht *ausserhalb* ihrer Methodik, ja in striktem Gegensatz zu ihr, eine andere Möglichkeit, die Mauern dieses Kerkers zu sprengen? (...) Eine solche Unmittelbarkeit ist dem Denken versagt; sie wird nur dem reinen Schauen zuteil." (42) Men en sådan intuitiv tænken må befri sig fra rummets skematisme, der er den logiske skematiseres forudsætning: "Metaphysisch im strengen Sinne kann nur diejenige Erkenntnis heissen, die sich vom Zwange der *räumlichen Symbolik* befreit hat ..." (43) Det er Bergsons synspunkt, der her parodieres: dén er den måske radikaleste afvisning af den symbolske formnings værdi og ret. Symbolsk formning er formidling og derfor tingsliggørelse i forhold til livets rene strøm. "Wie können wir hoffen, uns dem Wesen des Lebens dadurch zu nähern, dass wir sein Fließen und fluten künstlich unterbrechen, dass wir es in Klassen und Gattungen abteilen?" Dette dybe væsen må være heterogent: "... diese unendliche Heterogenität ist es, die den echten und ursprünglichen *Prozess* des Lebens von allen seinen *Produkten* scheidet." Enhver præget form bliver derfor for Bergson livets modstander. Det er ikke svært bag disse formuleringer at genkende Bergsons læremester Nietzsche, som Cassirer i *PdsF* konsekvent tier om. Naturen i subjektet er en anden end naturen i objektet, vitalitet over for mekanisme, derfor må vitalismen som hos Bergson være dualistisk. Tankefiguren tømmer ånden for enhver evne, der til gengæld generøst tildeles en *élan vital* i den biologiske, subjektive natur. Heroverfor har Cassirer følgende dekonstruktive argument: "Aber ist dieses Bild - gleich einer Fülle anderer Bilder und Metaphern, die der Darstellung Bergsons ihr charakteristisches Gepräge geben - nicht selber der Welt des räumlichen Daseins und der räumliche Bewegung entlehnt, und somit für den Ausdruck der Dynamik des Geistes unzulänglich?" (45) Selve det at adskille livets strøm og åndens stive former er jo allerede en rumlig sondring, en form. "Die Welt des Lebens von der der Form schlechthin abzulösen und beide einander entgegensetzen, heisst nichts anderes als seine "Wirklichkeit" von seine "Sichtigkeit" trennen - aber sollte nicht eben *diese* Trennung selbst in die Klasse jener "künstlichen" Abstraktionen gehören, gegen welche sich Bergsons Metaphysik schon in ihren ersten Ansatz gewandt hatte?" (47) Netop kunstværket²⁶ - nietzscheanismens yndlingsexempel - viser for Cassirer, at det er umuligt således at adskille den ydre gestaltning fra den indre skuen - det dionysiske fra det apollinske, kunne vi tilføje. For Cassirer viser overvejelserne over Bergson den "ejendommelige dialektik" som enhver spørgen til det umiddelbare geråder i. Heroverfor Cassirer: formerne er ikke hæmninger, der er vehikler for åndens selvbevægelse og selvudfoldelse. *Durées* flyden er kun liv, ikke tænken, der i stedet forudsætter, at jeget går ind i den objektive ånds medium og finder form. For denne tænken er "Der Paradies der Unmittelbarkeit" lukket. Det er værd her at citere Cassirers overvejelser: man må med Kleist ("Über das Marionettentheater") rejse hele verden rundt for at se om der ikke er åbent

²⁵ Ernst Cassirer: *Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1, Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, Hamburg 1995

²⁶ Det er ofte blevet beklaget, at kunsten ene af alle symbolske former i Cassirers firhed ikke har fået et selvstændigt bind i *PdsF*. Måske Nachlasset gemmer skatte desangående; indtil da må man klare sig med den spredte behandling af den i *PdsF* og det lidt fade traktement, der bliver den til del i *Et essay om mennesket*, hvor den ikke indplaceres i *PdsF*'s system. Kunsten er ligesom myten bundet til *Ausdrücke*, og modsat abstraktionen i sprog og videnskab er kunsten tilknyttet det konkrete mangfoldigheder. Kunsten er altid symbolsk form, og derfor må Cassirer tage afstand fra diverse romantiske æstetikker, der vil reservere den en uformet følelse og istedet pege på hvorledes de realistiske æstetikker hos Balzac, Flaubert, Zola ikke er nogen enkel mimesis men udgør en overmåde sofistikeret grad af formethed. Der synes dog også åbent for, at kunstens udvikling kan forstås som forløbende ad samme stige som sprog, videnskab og myte: "So stellt sich im Verhältnis der Mythos, der Sprache und der Kunst, so sehr ihre Gestaltungen in den konkreten geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar ineinandergreifen, doch ein bestimmter systematischer Stufengang, ein ideeller Fortschritt dar, als dessen Ziel es sich bezeichnen lässt, dass der Geist in seinen eigenen Bildungen, in seinen selbstgeschaffenen Symbolen nicht nur ist und lebt, sondern dass er sie als das, was sie sind, begreift." (*PdsF*, II, 34), hvilket ville gøre den abstrakte kunst forståelig næsten som en rene Bedeutung på anskuelsens gebet.

bagfra et eller andet sted. Man må netop rejse *hele* verden rundt, så "... dass die Bestimmung dessen, was die "theoretische Form" als solche ist, nicht von einer ihrer Einzelleistungen hergenommen wird, sondern die Gesamtheit ihrer Möglichkeiten ständig in Auge behält." (48) Det er ret genialt af Cassirer således at forudsige livsfilosofiens irgange i alle dens versioner; den forsøger netop gang på gang at forklare mennesket "von einer ihrer Einzelleistungen". De forskellige livsfilosofiernes klyngen sig til et kraft-begreb af en eller anden støbning kan belyses af Cassirers behandling af netop kraft-begrebet i det mytologiske bind I af *PdsF*. Her hedder det: "Überhaupt unterscheidet sich der mythische Kraftbegriff dadurch vom wissenschaftlichen, dass ihm die Kraft niemals als ein dynamisches *Verhältnis*, als der Ausdruck für ein Ganzes kausaler Relationen, sondern stets als ein Ding- und Substanzartiges erscheint." (74). I deres antividenskabelighed må Bergson og kumpaner gang på gang antage en *élan vital* af en eller anden sortering, der er åben for denne kritik: en kraft forstået som stof, en kraft, der ikke har hævet sig fra substans til funktion. Det er reelt *mana*, den mytiske tankes grundkategori, der i sin sære kobling af substans og flygtighed gør sin genkomst på filosofiens scene i livsfilosofiernes forskellige kraftbegreber²⁷.

At store dele af denne kritik strukturelt også rammer Heidegger, viser en publiceret note fra Cassirers papirer med den sigende titel "'Geist" und "Leben": Heidegger". Heidegger kommer ikke fra biologien, men fra religionsfilosofien og dens forestillinger om evigheden i øjeblikket, hedder det her. Men strukturen med kulturens overflade over for det dybe - det være sig liv eller Dasein - under den, er den samme. Det almene, der abstraherer sig væk herfra, er for Heidegger en "Verfallen", "eine Hingabe an die Uneigentlichkeit an das "Man"" - hvad Cassirer naturligvis ikke ser som uegentlighed, men som: kultur. Logos og sprog er for Heidegger som for Bergson blot sociale fænomener, "Gerode". Men betydningen er objektiv (omend den fordrer et subjekt for at blive oplevelig), "livet i ideen" er ingen blodløs idealisme og udgør muligheden for befrielse fra Daseins ontologiske snæverhed og sløvhed, "... von der ontologischen Enge und Dumpfheit des Dasein ..." (166) argumenterer Cassirer, der her får givet Heideggers beskyldning for dovenskab tilbage. At Heidegger ganske rigtigt langthen abonnerer på livsfilosofisk arv og viser sig naturligvis først af alt i hans opprioritering af tidsligheden i forbindelse med Dasein. Dasein er en "Grundgeschehen" (Davoser disp. 291), den er en slet skjult *kraft*, hvad man kan se af de metaforer Heidegger tager i anvendelse, når han skal forsvare sin Kant-reception²⁸: "Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muss jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muss die Auslegung treiben und leiten." (202). En stærk læsning, som det hedder i vore dage. At det er på sin plads at placere den tidlige Heidegger som livsfilosof i den her præsenterede betydning, er der næppe tvivl om. Sagerne stiller sig naturligvis anderledes med den senere Heidegger, efter den berømte "Kehre", hvor Sein tager scenen fra Dasein, og hvor subjektet derfor ikke forbliver den dybe krafts forvalter; dette overlades til Sein, og subjektet må mere spagt, palperende og gelassen finde sig til rette med Væren. Jeg vil dog tro, at det basale skema forbliver det samme, medens nogle afgørende semantiske bestemmelser skifter pladser²⁹.

Eet spørgsmål resterer: hvorfor beholder Heidegger, trods disse dubiøse tankefigurer (for da ikke at tale om hans politiske valg) sin ubetvivlelige fascination? Sandsynligvis fordi han peger på nogle "existentialer", der intuitivt forekommer fundamentale for de fleste mennesker (angst, mangel på overblik, tabserfaringer, stemning, håb etc.), der ikke foreligger nogen teoretisk begribelse af. Men at manden tematiserer nogle åbenlyse subjektive "erfaringer" i et sprog, der gør det tiltrækkende for en patetisk og skæbnesøgende ånd at finde hvile, skal næppe forveksles med at han også har leveret en dækkende beskrivelse af dem. Den foregår kun via den Cassirerske omvej over sprog, videnskab og symbolsk formning. Foucault anmeldte i 1966 Cassirers oplysningsmonografi som en indlysende forgænger til hans eget arbejde og konstaterede da, at moderniteten præges af to store nostalgier, een efter den antikke væren, og een efter oplysningens kortlægning af videns former. Den moderne tankes dilemma står derfor mellem værens morgen

²⁷ Genfinder man den ikke også i begreber som *différance*?

²⁸ Han kan da også direkte i Kant-bogen henvise til den samtidige livsfilosofi som fæller i kampen mod det vuglære tidsbegreb: "... die gegenwärtige Philosophie (Bergson, Dilthey, Simmel) eingehender als die frühere "das Leben" in seiner Lebendigkeit dadurch "lebendiger" zu fassen versucht, dass sie seinen Zeitcharakter bestimmt. (239)

²⁹ Livsfilosofiens kendemærke, den substantielle kraft, inkarneres nu af Væren og dens mutationer i Seinsgeschichte, hvis nåde vi kun kan håbe på - "nur noch ein Gott kann uns retten" - og Værens muligheder for at inkarnere sig i særligt privilegerede regioner af det værende indskrænkes.

og repræsentationens middag, konkluderer Foucault, og Nietzsches monstrositet, hidrører fra at have del i dem begge. Dermed leverer Foucault et indirekte selvportræt.

Men Davoser diskussionen synes også at kunne antyde et svar på, hvorledes man kan navigere i dette dilemma, der ikke synes mindre aktuelt nu end da Foucault opstillede det: For at vide, hvad man skal gestalte i de symbolske formers univers, må man have en ide om, hvad man søger. Man begriber først morgenen ud fra middagens tilbageblik. Det må være proceduren: Heidegger må stille spørgsmålene, Cassirer levere svarene. Lad den sløve spørge og den dovne svare.
