

Det mangfoldiges orden - indledning til Herders *Også en historiefilosofi*

Johann Gottfried Herder var teolog, sprogfilosof og historiefilosof. Ikke desto mindre er hans navn tættere forbundet med den politiske idéhistorie, end det er med filosofihistorien. Herder huskes mere end noget andet som grundlæggeren af nationalismen. Hans indsats strækker sig imidlertid videre end hans lovprisning af det tyske sprog, hans sporadiske frankofobi eller for den sags skyld hans betydning for de nationale bevægelser i Rusland og det østrig-ungarske kejserdømme. Herder er frem for alt ophavsmand til en bestemt måde at begribe kulturelle forskelle på - den måde, man kunne kalde *kulturrelativismen*.

Mere end Herders sprogfilosofi eller litteraturkritik er det hans tidlige historiefilosofi, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, der formulerer denne kulturrelativismes principper. Herders lille skrift er ikke en afhandling, men en pamflet - et til det maniske polemisk angreb på samtidens historiefilosofier. Da det udkom i 1774, var historiefilosofien - forstået som en sækulariseret universalhistorie - en forholdsvist ny genre, der havde etableret sig med Voltaire og var blevet en integreret del af det samlede oplysningsprojekt. Herders pamflet retter sig således mod en genre, som var politisk central, men filosofisk uudviklet - en genre der endnu ikke var præget af Kant, Condorcet og Hegel, og som endnu ikke var smeltet sammen med ideen om et lineært og nødvendigt fremskridt i historien. For Voltaire var det ikke den menneskelige perfektibilitet, men den menneskelige naturs uforanderlighed, der var den historiefilosofiske grundtanke; og derfor kunne fremskridtet ikke være en historisk lov, men højest en generel tendens. I kraft af sin overbevisning om den menneskelige naturs konstans kunne han til gengæld opstille en naturlig moral og et alment civilisationsideal, hvis grad af virkeliggørelse i de forskellige historiske epoker afgjorde fordelingen af ros og dadel. Enhver dyd var en almen dyd, det gode var det samme over alt og til alle tider. Ud fra disse forudsætninger kunne Voltaire i praksis gøre det 18. århundredes rationalisme, videnskabelighed og æstetiske sofistikaion til målestok for den samlede menneskehed.

Det er denne uanfægtede universalisme, hele Herders polemiske patos retter sig imod. Hans frontale angreb er formuleringen om, at enhver fuldkommenhed langt fra at være universel tværtimod er national, sækular og individuel¹. Dermed falder enhver tanke om almengyldige idealer for sandhed og lykke; rationalismens almene

idealer degraderes til epokale idealer og den oplyste kritik af tidligere epoker til bornert provinsialisme. Netop oplysningens kosmopolitisme, dens præntention om at sidde inde med idealer for den samlede menneskehed, er dens fatale begrænsning og blindhed. Herders paradoksale pointe bliver derfor, at hvis man vil undgå provinsialismen, må man undgå universalismen. Almene idealer og universelle målestokke er nødvendigvis etnocentriske - en bestemt epokes fordomme projiceret ud over alverden.

Herders konsekvente reduktion af almene idealer til epokale fordomme betyder, at selve ideen om et fremskridt i historien bliver meningsløs. Der er nemlig ikke længere noget - opnåeligt eller uopnåeligt - universelt mål eller ideal, der kan udgøre et kriterium for fremskridt. Det er denne afvisning af historiefilosofiens konstruktionsprincipper, der giver Herders eget historiefilosofiske projekt dets paradoksale karakter. Selve historiefilosofiens forudsætning - at den menneskelige historie lader sig beskrive som en enkelt sammenhængende proces - truer nemlig med at falde væk. Herders vanskelighed består kort sagt i at forlige en historisk relativisme med et historiefilosofisk perspektiv - i at fastholde, at alt i historien på én gang er mål og middel, både meningsfuldt i sig selv og i forhold til den samlede historiske bevægelse. Det er dette problem, han forsøger at løse ved at fremstille historien i analogi til menneskets livsaldre; som mennesket har historien sin barndom, sin ungdom, sin manddom og sin alderdom. Dette skema var ikke ukendt i samtidens historiefilosofi, men Herders originale pointe er, at disse livsaldre nok indgår i et livsløbs kontinuitet, men samtidig er bærere af hver sin specifikke og unikke form for lykke. I polemisk kontrast til oplysningens stigmatisering af 'det orientalske despoti' kan Herder således se den orientalske oldtid som en patriarkalsk tidsalder, hvor menneskeheden, som det passer sig for barndommen, måtte opdrages - dvs. lære gennem "forbilledets stille, evige magt"² i stedet for den tørre oplyste fornuft. Vores oplysning dér ville være "den mest uudholdelige ting i verden - en *olding på tre år*."³

Denne originale anvendelse af livsaldreanalogien anskueliggør, hvordan alle epoker på én gang kan være middel og mål. Ikke desto mindre fører Herders analogi til uønskede resultater. Den indebærer nemlig nødvendigvis en forestilling om en afslutning på historien - om dekadence og død. Skønt den åbenlyst er på spil i hans holdning til oplysningen, kan Herder ikke acceptere en sådan forfaldstematik. Livsaldreanalogien er således uigennemførlig, og Herder lader den også falde allerede efter romerriget. I kraft af sin konsekvente afvisning af et mål eller endepunkt for historien forbliver Herder ude af stand til at gennemføre en integration af sin historiske relativisme i en historiefilosofisk skematik. Der er ikke noget intelligibelt mål, som de historiske epoker kan være midler til.

Herder må derfor i praksis opgive at konstruere en egentlig historiefilosofi. Fra først til sidst forsøger han at redde historiefilosofien fra rationalismen ved at insistere på et styrende forsyn, en guddommelig plan med historien. Men denne rehabilitering

af en teologisk historieopfattelse slår ikke til - paradoksalt nok fordi Herders kritik af oplysningsfilosofien indebærer, at han må give afkald på det frelseshistoriske perspektiv, som historiefilosofien i sækulariseret form havde overtaget fra teologien. Uden de traditionelle teologiske forankringer fortaber Guds plan sig i det dunkle. Historien er stadig 'Guds gang over nationerne', men der er ikke længere andre end Gud selv, der ved, hvor Han vil hen.

Når historiens enhed på denne måde bliver uigennemsigtig, vendes forholdet mellem enhed og mangfoldighed om. Alt, hvad der er mennesket forundt, er en håbefuld *anelse* om en enhed i historien. Denne anelse er nu begrundet i mangfoldigheden selv. Det er ikke ved at reducere mangfoldigheden, det er ved at fordybe sig i den, man 'gennem sprækker og ruiner' kan ane historiens enhed. Hvis vi kan håbe på en enhed i historien, er det ikke på trods af mangfoldigheden, men *på grund* af den. For Gud er det måske enheden, der giver mangfoldigheden mening. Men for mennesket er det mangfoldighedens dybde og skønhed, der giver håbet om en enhed mening. Jo større og smukkere mangfoldighed, jo større håb om at det er Guds værk. I denne forstand bliver Herder den første, der tænker historiens mening som *divergens* snarere end konvergens - som mangfoldiggørelse snarere end forening i et enkelt punkt.

Med Herder bliver det således den historiske mangfoldighed selv, der kommer til at bære historiens mening. Det er først i kraft af denne tanke, en egentlig relativisme kan opstå. Allerede Montaigne tvivlede på eksistensen af universelle menneskelige idealer - heller ikke han kunne se, at vi havde "nogen anden målestok for sandhed og fornuft end den opfattelse og de idéer, vi får gennem hvad der er skik og brug og gængse meninger i det land, vi lever i."⁴ For Montaigne, lige så lidt som for Herder, fandtes der naturlige love. Men dette sagde Montaigne i et tonefald, der var lige så resigneret, som Herders er entusiastisk. Vanemes kalejdoskopiske forskellighed var for Montaigne ikke udtryk for andet end vanens magt. Og denne magt var arbitrær og meningsløs; den vidnede ikke om kulturel orden, men om fraværet af naturlig orden. Vanens magt var en negativitet, der stigmatiserede mennesket som indskrænket og ufuldkomment væsen, og Montaignes indsigt kunne derfor ikke føre til andet end *skepticisme* - til resignation og politisk konservatisme.

Erkendelsen af værdiernes irreduktible mangfoldighed forener skepticisme og relativisme; men konklusionen adskiller dem. Skepticismen tømmer det mangfoldige for mening, relativismen fylder det med mening. I mangel af en universel moral så skepticisismen kun den blotte kontingens, det rene fravær af mening. For relativismen betyder manglen på en universel moral, at al mening synker ned i det mangfoldige selv. Denne forskydning udgør den centrale pointe i Herders kritik af historiefilosofien. Som den første undviger han det brutale valg mellem universalisme og skepticisme. Ingen universelle mål regulerer den historiske erkendelse, men alligevel er den historiske mangfoldighed ikke begivenhedernes uoverskuelige virvar. Det

gode er, som Herder siger, spredt ud på jorden⁵; historien er organiseret i epoker og nationer, som hver især realiserer en form for lykke. Det er denne pointe, Herder formulerer i den sætning, der i forskellige bearbejdningsformer bliver grundkonceptet for det 19. og 20. århundredes kulturelrelativisme: "[...] enhver nation har sin lykkes midtpunkt i sig selv, ligesom enhver kugle har sit tyngdepunkt i sig selv."⁶ Nationerne udgør således sluttede, autonome enheder, der hver især er meningsfulde i kraft af deres særlige integritet. Den meningsfulde enhed, der ikke længere er synlig i den samlede historie, genfindes nu mangfoldiggjort i epokerne og nationerne. Den samlede histories åbning og spredning modsvares af de enkelte epokers og nationers indre enhed. I stedet for en enhed i mangfoldigheden bliver det en mangfoldighed af enheder, der sikrer historiens mening.

Herder må overlade til Kant at redde historiefilosofien ud af kløerne på en naiv rationalisme. Men han kan redde historiens mening ved at pluralisere den - ved at gøre den historiske heterogenitet til en mangfoldighed af homogene og meningsfulde enheder. Dermed har mangfoldigheden erhvervet en orden. Vanerne blandes ikke arbitrært, de er systematisk fordelt og forbundne i homogene enheder - nationer - hvor de får mening ved at bidrage til en bestemt form for lykke. Alle vaner, fra de højeste til de laveste, får mening og sammenhæng i kraft af nationen - den "sjæle-natur, der hersker i alt, former alle øvrige tilbøjeligheder og sjælekræfter *efter sig selv, farver selv de ligegyldigste handlinger.*"⁷ Den evige konflikt mellem laster og dyder, som Voltaire så i historien, findes ikke. Laster og dyder er integreret i nationens enhed, lasterne er intet andet end dydernes bagside - den nødvendige konsekvens af den ensidighed, der sikrer nationernes enhed og lykke. Ingen nation kan realisere alle fuldkommenheder; de må alle udelukke for at bevare deres indre enhed - for at undgå den kulturelle skizofreni, der også for en moderne antropolog som Lévi-Strauss er resultatet af overdreven kosmopolitisme.

Det er i kraft af denne konstruktion, Herder kan betragtes som ophavsmand ikke blot til den historiske relativisme, men også til kulturelrelativismen. For med denne organisering af mangfoldigheden i autonome, homogene nationale enheder er vanens magt afløst af kulturel orden. Det er Herders nationale holisme, der bortvejrer skepticiseringen og lader de kulturelle forskelle fremstå som udtryk for specifikke og ligeberettigede former for lykke. Herders tekst fremviser imidlertid ikke blot selve den kulturelrelativistiske konstruktion, men også alle dens vanskeligheder. Det centrale problem er af *hermeneutisk* art. Hvis Herder redder historiens mening ved at pluralisere den, bliver det til gengæld et problem, hvordan man får adgang til denne mangfoldighed af mening. Paradokset er, at meningsfulde kulturer er mindre tilgængelige end meningsløse vaner, for kulturens helhed er i modsætning til vanens singularitet ikke umiddelbart synlig. Nationer har *dybde* - også hos Herder et altid kursiveret ord. Denne altid unikke dybde umuliggør ikke blot sammenligningen, den problematiserer også forståelsen; nationerne er ikke blot usammenlignelige, men

uudsigelige, for sproget - den helhed af begreber, der indkapsler og generaliserer en bestemt epokes eller nations fordomme - vil altid gøre det inkommensurable kommensurabelt. Den kløft, der adskiller enhver nation fra alle andre, udgør i denne forstand en radikal udfordring. Det forståelsesproblem, der rejser sig, i det øjeblik nationerne erhverver hver sin unikke dybde og mening, tilhører ikke en klassisk, men en moderne hermeneutik - dvs. en forståelsesbestræbelse, der med Schleiermachers lidt senere definition betragter misforståelsen og bruddet i kontinuitet som udgangspunkt og permanent trussel.

Dette problem fører kulturrelativismen ad to modsatte veje - hvoraf Herder slår ind på dem begge. Den første er et forsøg på at løse inkommensurabilitetens hermeneutiske problem. Herders løsning - der for hermeneutikkens fjender er blevet selve dens definition - er *indfølingen*. Kun følelsens panteisme giver adgang til nationernes rigdom af mening; kun indfølingens sympatiseren. Begreberne er altid nationale, dvs. partiske. De kan aldrig fatte andres lykke, for de forstår de fremmede på præmisser, der er dem fremmede. Kun den begrebsløse sympati gør forståelsen mulig. I denne variant bliver relativismen den sande kosmopolitisme, den virkeligt ubundne, retfærdige og fordomsfri erkendelse.

Den paradoksale epistemologi, der fremhæver kulturenes dramatiske forskellighed og samtidig forstår dem alle på deres egne præmisser, kommer til at understøtte hele det 20. århundredes tolerante kosmopolitisme, dets primitivisme og *tiersmondisme*. Kulturrelativismens anden vej undviger til gengæld alle indfølingens paradokser. Her finder man intet forsøg på at forstå de andre på deres egne præmisser. Denne kulturrelativisme indkapsler tværtimod sig selv kulturelt på lige fod med alle andre. Hvis udelukkelsen er betingelsen for kulturel lykke, må dette også gælde den relativistiske bevidsthed selv. "Fordommen er *god*, for sin tid; for den *gør lykkelig*. Den trænger folkene sammen i deres *midtpunkt*." ⁸ Denne vej er kort sagt etnocentrismen, hvis grundform bliver nationalismen.

Allerede hos Herder er det således tydeligt, hvordan modernitetens xenofili og xenofobi, dens eksotisme og etnocentrisme er derivater af det samme kulturrelativistiske koncept. Hvis dette koncept i dag synes udtømt, skyldes det måske ikke så meget fraværet af universelle referenter, men snarere fordi de kulturelle gestalter minder stadigt mere om Ruth Benedicts definition på dårlig antropologi: ét øje fra Fiji, ét fra Europa, ét ben fra Ildlandet, ét fra Tahiti. Fra Herder til Lévi-Strauss gør kulturrelativismen kulturel mangfoldighed til en mangfoldighed *af* kulturer, et panorama af store og rene individualiteter. Men som Hans-Magnus Enzensberger har sagt, er den store originalitet ved at blive afløst af den vanvittige normalitet. Der er ingen grund til at frygte mangfoldighedens forsvinden; men måske er også kulturene ved at synke ned i normalitetens mangfoldige vanvid. Den dag er måske ikke så fjern, hvor vi bliver nødt til at sige: der findes ikke forskellige kulturer, der findes kun kulturelle forskelle.

-
1. J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, s. 40 (oversættelsen, *Slagmark* nr. 18, s. 89).
 2. Ibid., s. 9.
 3. Ibid., s. 18.
 4. M. de Montaigne, 'Om menneskeædere', i *Essais I*, Selskabet Bogvennerne, København i.d.
 5. Herder, op.cit., s. 46 (oversættelse op. cit., s. 91).
 6. Ibid., s. 44f. (oversættelsen, ibid. s. 91).
 7. Ibid., s. 37 (oversættelsen, s. 87).
 8. Ibid., s. 46 (oversættelsen, s. 91).