

Hans Blumenberg

Til minde om Ernst Cassirer

Ved modtagelsen af Heidelberg Universitets
Kuno-Fischer-pris i 1974

Med Deres tilladelse vil jeg gå uden om det mest nærliggende, nemlig at tale om den *sidste* modtager af Kuno-Fischer-Prisen og det værk, som betænkedes hermed, og i stedet holde mig til det nærliggende: at mindes dens *første* modtager.

Det forekommer at være nærliggende alene af den grund, at Ernst Cassirers 100 års fødselsdag om få dage, den 28. juli, alligevel skulle mindes. Som den første tildeltes Cassirer for nøjagtigt 60 år siden den i 1904 stiftede pris.

Nu skal de ikke være bange for, at jeg vil holde en mindetale for én, jeg ikke kendte personligt.

Jeg vil derimod spørge, hvorledes det står til med den sag, der var vigtig for manden og som, ved at han tildeltes prisen, blev fremhævet som en af ham repræsenteret sag.

Spørgsmålet er, mener jeg, hvordan det forholder sig med hans konception om dét at skrive filosofiens historie. Har han - og i givet fald, hvorledes? - givet sin egen version af de store ord, som Kuno Fischer, der har lagt navn til denne pris, udtrykte i 1897 i *Geschichte der Philosophie als Wissenschaft*: at beskæftige sig med filosofihistorie er det samme som at filosofere selv?

Da Cassirer modtog prisen, forelå de to første af hans senere i alt fire bind om erkendelsesproblemets historie (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft, 1906-50*) allerede i andet oplag. Alligevel er vejen for hans videre tænkning netop bestemt af, at erkendelsesteorien mister sin status som den centrale filosofiske problematik. Ganske vist siger Cassirer så sent som i 1929 under sin disputation med Heidegger i Davos: »Jeg mener ikke, at jeg under min egen udvikling har lagt Cohen bag mig«, men han tilføjer, at for ham er den matematiske naturvidenskab ikke mere det hele (*das Ganze*), men kun dets paradigme.

Dette tab af erkendelsesteoriens primat er en sekulær proces, som man kan se aftegne sig i Cassirers intellektuelle biografi. Den betegner en grundlæggende forandring i forholdet mellem filosofi og videnskab. Det behov for sikkerhed,

som al erkendelsesteori udspringer af, måtte forandre sig i takt med, at det blev vanskeligere at fastholde den teoretiske vished som centrum for refleksionen i en tid, hvor det snarere er alt andet end erkendelsen, der fremstår som uvist. Det ærværdige spørgsmål, hvad vi nu også *kan* vide, transformeres netop for den historisk ikke ubesindige refleksion tiltagende til det andet spørgsmål, hvad det nu også var, vi *ville* vide.

Desuden havde videnskabens indvirken på livsverden fortættet sig i en sådan grad, at det i det hele taget forekommer overraskende, hvis man betvivler videnskabelige teories evne til verifikation.

Ethvert teknisk tryk på en knap gør det indlysende, at videnskaben er pålidelig - også hvor den frembringer eller muliggør noget faretruende.

Kant, ja selv nykantianerne, for hvem himlens mekanik med dens umiddelbare bekræftelse af sanseindtrykkene forblev prototypen på teoretisk vished, var i vidt omfang fremmede overfor sådanne trivialerfaringer.

Cassirers første store tema var således at sætte et monumentalt historisk eftermæle, men deri lå netop ikke et bidrag til den gængse nedvurdering af historien: gennem sin historie, gennem det omfattende og afsluttende blik herpå, bliver erkendelsesteorien til ledetråden for en historieteoretisk refleksion.

Cassirers andet store tema var teorien om begrebsdannelse i det for mig at se stadigvæk udtømte og i høj grad med urette glemte værk fra 1910, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*.

"Glemte" er et sigende stikord, hvis man betragter Cassirers virkning og virkningsløshed i deres overraskende proportioner.

Cassirer underviste 15 år på et universitet, om hvilket man uden betænkning kan sige, at det var ufilosofisk (jeg vælger præteritum for ikke at gøre min egen kun toårige erfaring ved en lærestol i Hamborg til målestok). Alligevel: tiden i Hamborg nødsagede Cassirer - og næppe mod hans egne tilbøjeligheder - til en kosmopolitisk tænken, hvorigennem det lykkedes ham, som den eneste blandt alle tyske emigranter i USA, at udøve en indflydelse, der har været manifest frem til i dag og hvis uforlignelige organ er *Journal of the History of Ideas*.

I Hamborg fandtes Warburg-biblioteket, et enestående dossier over det uopdagede. Teorien bag dette "bibliotek", om jeg så må sige, og senere bag instituttet af samme navn, var Cassirers *Philosophie der Symbolischen Formen* i tre bind (1923-29).

Ganske vist sammenfattede dette system over den symbolske funktion hele nykantianismens implicite eller udtrykkelige intentioner: kun at anse naturobjekternes kategoritavle som et specialtilfælde af kulturobjekternes kategorisystem, hvori de metodisk tilrettede naturobjekter i sidste ende atter dukker op.

Men den virkning, der udgik fra de symbolske formers net og deres vertikale struktur, betød, at der for den filosofiske teori blev åbnet op for en ny verden af genstande og temaer eller rettere: at en sådan verden kunne udpeges og integreres på en helt ny måde.

Ved at afprøve anvendeligheden af konceptet om de symbolske former førtes Cassirer mod det ikke-kanoniserede, det eksotiske, det obskure materiale. Den symbolske forms allestedsnærværelse betyder, at en prælogisk primitivitet er umulig. Cassirer var fascineret af Useners »øjebliksguder«, som for ham eksempelvis navngivningens og systemdannelsens elementare indsats.

Det skulle blive umuligt at gøre det videnskabelige fremskridt til indikator for al differentiering af bevidstheden. Det dokumenteres af den omfattende bearbejdelse af sprogvidenskabelige, etnografiske og religionshistoriske undersøgelser.

Historien fremtræder blot som én af de relationer, i hvilke man må begribe det fremmede som, potentielt set, ens eget. Tid og rum bliver ligeværdige dimensioner for den grunderfaring, der forbereder sig på den opgave ikke at betragte og værdsætte det fremmede gennem ens eget eller fortiden gennem nutiden.

Konsekvent indlod denne filosofihistoriker sig stadig mere på fremstillingen af det såkaldt obskure. Det historiefilosofisk øde ingenmandsland mellem skolastikken og cartesianismen har Cassirers renæssance-bog (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 1927) kastet lys på og mere end det: gjort det til et erkendelsesværdigt felt. Det samme er tilfældet med fremstillingen af platonismen i Cambridge-skolen (*Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, 1932).

De symbolske formers teori henviser ikke længere til den videnskabelige men til den dagligdags erfaring. Men hvad denne dagligdags erfaring viser, anskueliggøres med gestaltpsykologien som medium. Cassirer ville se den "anskuelige verden", dens udtryksfænomener, som grundlag for alt teoretisk arbejde, og dette kun som fuldbyrdelsen af hine. Men det lyder så let og kan ikke fjerne mistanken om, at det i virkeligheden er det sværeste. Det er det samme tema, som Edmund Husserl næsten samtidigt støder på under stikordet "livsverden". Med denne tematik eliminerede Husserl endegyldigt det nykantianske element i sin filosofi: begyndelsen til filosofisk refleksion kan ikke ligge i at søge tilbage til et faktum, ej heller til videnskaben som faktum. Livsverdenen er ikke "alt, hvad der er tilfældet". Måske er den oven i købet slet ikke noget af det, der er tilfældet. Men kan det, den er, beskrives og begribes på en videnskabelig måde uden at objektet modereres efter videnskabens objektivisering.

Ligesom den fænomenologiske livsverden, stilles også Cassirer - efter sin faktiske afsked med nykantianismens præmisser - under anskuelses- og udtryksverdenens kriterium over for det ubehagelige spørgsmål, om man med overførelsen af idealet om kategorierne til de symbolske formers system virkelig har formået at forlade den nykantianske teleologi til fordel for den normerede videnskabelighed.

Det er let i tilbageblik at fastslå, i hvor høj grad denne fortvivlede opgave slog fejl, men straks vanskeligere at se, i hvilken udstrækning den alligevel nærmede sig sin virkeliggørelse - men endnu vigtigere end alt dette er, at man ikke mister blikket for årsagen til dens uafsvækkede forbindtlighed trods alle fejlslag.

I Cassirers værk er der en vis uoverensstemmelse mellem egenværdien af de symbolske formers delsystemer, og det samlede systems gennemgående intentionalitet, der sigter mod erkendelse af videnskabsmæssig art og dennes uovertræffelige endegyldighed. Denne konstatering har intet at gøre med tvivlen på videnskaben som en fremskridtsfaktor. Jeg anser denne i dag så almindelige tvivl for letfærdig og utilladelig, men også for uigennemførlig, fordi den ustandseligt selv optræder i en videnskabelig form. Men er *Philosophie der symbolischen Formen* i sidste ende alligevel ikke blot en rumtidslig udvidet videnskabshistorie? Og det vil sige: ser den det ikke som erkendelsens formål at ophæve alle verdensforståelsers formål som foreløbige?

At vi overhovedet kan notere denne centrering, kan vi takke den filosofiske proces for, som så forskellige ånder som Dilthey, Simmel, Husserl, Cassirer og Heidegger hver især har ydet deres bidrag til.

Cassirer har i sit værk, i forsøget på at bryde ud af nykantianismen, selv skabt det aspekt, hvorunder vi med ham som eksempel kan erkende, hvad man om få årtier vil bebrejde os: at nutiden er forblevet det privilegerede punkt, det retfærdiggørende kriterium for de nys præsenterede fænomener, for historien helt tilbage til mytens dybeste lag. Dette er ganske vist ikke Cassirers optik på det detaljerede plan, i den regionale beskrivelse, men i den overordnede konception. Her bør man ikke på letfærdig vis føle sig overlegen. Ikke kun den, der taler om fremskridtet, men også den, der ser den sidste redning fra antihistorismen i instrumentaliseringen af al "fortidens fylde med henblik på oplysning af nutiden", har endnu ikke tænkt en døjt anderledes, men kun sagt det anderledes.

Hvad der bliver tilbage at lære hos Cassirer, ligger netop i det, der ikke lykkedes for ham, men alligevel er mærkbart som den tilskyndende impuls i hans livsværk og ud over dette: ikke at stille filosofiens, videnskabernes og de symbolske formsystemers historie til rådighed for samtidens selvbekræftelse, ikke at

underkaste dem succesens kriterium, heller ikke det kriterium, der vedrører relevansen for bevidsthedsdannelse. Cassirer har ikke noget sted ladet os vide, om det var kantianeren, som - med imperativet om ikke i noget individ at bruge menneskeheden som blot et mål - også modsatte sig en funktionalisering af historien ud fra samtidens aktualitetsbehov, uanset hvad resultatet måtte blive. Men netop dette er erkendelsens etos, som ikke lader sig indskrænke til at bekræfte historiens selektionsmekanismer (hvis store værdi ikke skal underkendes). Denne etos, som også og fremfor alt er historikerens, udelukker, at en samtid nogensinde skulle kunne være noget i retning af historiens mål eller nærme sig dette som særligt privilegeret. Det er den etos, der til vores held destruerer mediatiseringen af historien, for: at der ikke er noget mål for historien, beskytter os mod at forblive "foreløbige" i forhold til et sådant mål, beskytter os mod opfordringen til at stå til tjeneste for dette mål som dets middel. Tanke-mønstre af typen "opdragelse af menneskeheden" forsvare historiens mening på bekostning af dem, der er født for tidligt til at kunne være "velopdragne".

Den kristelige dogmatik, som jo aldrig har holdt sig tilbage, når det gjaldt om at statuere et tab af frelse, kunne alligevel ikke bære, at verdensurets stilling for frelsen var kontingent: det storartede mytologem "descensus ad infernos" lod også forgængerne deltage i den senere frelsestat.

Hvad der i dag falder ethvert fintmærende menneske for brystet, er arrogancen blandt de samtidige i en verden, hvis rum er blevet trangt, er førstefødselsretten for de i fremskridtet arriverede over for dem, der har brug for hjælp.

I tidens dimension tages det som led i selvforståelsen for selvfølgelig, at fremskridtet - hvor tilsyneladende det end er - uomgængeligt lader forgængerne være tilbagestående i forhold til efterkommerne, at enhver tidslig artikulation af fornuftens list både indbefatter og påbyder, at man skal lade hånt om alle dens mellem- og gennemgangsstadier, ikke mindst om samtiden som et sådant.

I etnografien har det længe ikke været muligt at gøre, hvad der i videnskabs-historien stadigvæk er skik og brug: at lade betragternes rum-tidslige standpunkt være det referentielle midtpunkt for hans valg af fakta og domme, også selv om vi kun lidt efter lidt lærer at begribe hele etnocentrismens svært gennemskuelige baggrund. Den etnologiske strukturalisme har endda, i *Race et Histoire* (1952) af Lévi-Strauss, gjort overdreven brug af postulatet om den deskriptive lighed, idet han kun opfattede historie som en kumulation af heterogene etnisk-kulturelle substrater og dermed lod tiden fremstå som irreal. Videnskabshistorien har næsten altid fulgt spotten hos dem, der viste sig at have ret. Men hvordan står det til med de så ofte nævnte Sizzi, Magini og Cremonini,

som enten slet ikke ville se igennem Galileis kikkert eller, hvis de gjorde det, hævdede, at de i stedet for Jupiters måner kun opfattede spejlinger? De havde fuldstændig ret: det er intet værd at kigge gennem Galileis kikkert, hvis det kun sker én gang. At det ikke er spejlinger, kan man ikke umiddelbart opfatte; kun ved i dage-og ugevis at følge positionsforandringernes regelmæssighed omkring Jupiter kan man erkende det og til sidst hæve enhver tvivl ved at forudsige konstellationerne.

Galilei var så overvældet af den heliocentriske analogi i det, han så, at han ikke engang tilbød sine modstandere dette bevis på dens realitet. For videnskabshistorien er Simplicio i Galileis *Dialog om verdenssystemerne* ikke mere en latterlig person, men en polemisk karikatur. Videnskabshistorien, som i kraft af sin genstand er knyttet til det succesfulde, har tydeligvis mere besvær med at vise dem, der nu er blevet obskure, respekt.

Uretfærdigheden i tidens dimension rammer ganske vist ikke mere de fortidige. Men den korrupperer på underfundig vis, uanset hvem der udøver den - og fremfor alt udøver den gennem en mediatisering af fortiden for samtiden, for én samtid, for dennes relevansforlangende, dens målestok for aktualitet, som kun vil acceptere det, der har haft tilstrækkelig gennemslagskraft til at kunne påvirke denne samtid.

Muligvis kan man drage lære af historien - eller også kan man ikke. Det er sekundært i forhold til den elementære fordring om, ikke at lade noget menneskeligt gå tabt.

Jeg har altid følt anklagen for "historisme" som en ære. Jeg vægrer mig ved, at det er vores "interesse" og kun denne, som bør legitimere og motivere til erkendelse i rum og i tid. Patagoniens urbefolkning har ligesom de Kwakiutler, der for nylig er kommet til akademisk ære, krav på ikke blot at kunne leve videre, men også på ikke at blive glemt af dem, som bedriver teori og på at se deres andel i menneskeheden æret og bevaret i deres egen person.

Ganske vist kommer denne "officium nobile" af, at teori i det hele taget er en indstilling for os, en iagttagelsesevne.

Men under denne betingelse, som så sandelig er et historisk fænomen, har vi i ordets bedste betydning "ikke noget valg". Det er også muligt, at vi kan kaste dette officium væk, som er tilfaldet os rent historisk - men vi kan ikke gøre det selektivt alt efter vores forgodtbefindende uden at forfalde til korrupsion af det, som en eller anden "interesse" måtte påbyde os at fastholde. Det er ikke vores valg, men et krav, vi er stillet overfor, om at holde det menneskelige ubiquitet præsent. Netop når man tror at vide, hvad der i rum og tid er vigtigt og værd at vide "for os", forfalder man til den forudsætning, man gerne ville undgå: at

det, der kan vides, er vilkårligt.

Den religiøs-metafysiske tradition for tanken om udødelighed, helt frem til Kants postulat, har tildækket og fortrængt, hvad der var indeholdt i så gamle institutioner som *gloria* og *memoriae*, og negativt til stede selv i den skrækkeligste, i *damnatio memoriae*: en insisteren på erindring, ikke kun på den passive, men også på den aktive, på de usamtidiges samtidighed, på anstrengelsen for ikke at kapitulere over for rum-tid kontingensen.

"Menneskeheden" er intet over-subjekt; der er ingen mulighed for at tilegne sig dette *universale*. Antihistorismen i dens forskellige afskygninger er et forsøg på i det mindste at glemme kontingensen i ens eget tidslige ståsted og i det mindste at simulere postulatet om lighed i tiden, eftersom det ikke kan realiseres. I bedste fald, vel at mærke, for tilsvarende forekommer det, at historien fortrænges af én historie. Den som er mod historien, lader sig ikke straks mærke med, hvilken historie han er *for*. At leve med det anstødelige ved rum-tid kontingensen er ikke blot at give afkald på nutiden og den nærmeste fremtid som målestok, det betyder samtidig en uudslukkelig bevidsthed om dens uudholdelighed. Fortsat at beskæftige sig med filosofihistorie og videnskabshistorie kan ligeledes kun være en af måderne, hvorpå fordringen om at agte vores efterkommere gøres gældende, idet vi udviser agtelse for vores forgængere.

Oversat af Stig Olsen