

Udgivet i Morten Dyssel Mortensen & Niklas Olsen (red.), *Tyske intellektuelle i det 20. århundrede*, Gyldendal

## **Det myndige individs tænker**

**Ernst Cassirer (1874-1945)**

*Af Peer F. Bundgård*

Ernst Cassirer blev født 1874 i Breslau (nuværende Wrocław i Polen) og døde 1945 i New York. Mellem 1892 og 1894 læste han jura, men også litteratur- og kunstvidenskab, historie og filosofi (bl.a. hos Georg Simmel) i Berlin, Leipzig og Heidelberg. Fra 1894 koncentrerede han sig om filosofi, som han studerede hos sin læremester, den store nykantianer Hermann Cohen i Marburg. Efter endt uddannelse forblev han trods sin kolossale produktivitet længe 'Privatdozent' i Berlin – dvs. universitetslærer uden embedsmandsstatus – og da han endelig i 1919 blev kaldet til professor, var det på det netop grundlagte og derfor lidet ansete universitet i Hamburg. Cassirer, der var af jødisk herkomst, tilhørte altså aldrig det akademiske establishment, dels på grund af den fremherskende antisemitisme, dels fordi han var nykantianer. I 1929 blev han ganske vist rektor for universitetet i Hamburg, men efter nazisternes magtovertagelse og kundgørelsen af jødeboykotten den 1. april 1933 opsagde han snart sin stilling for at søge bort fra Tyskland.

Han var i en kort periode (1933-35) ansat i Oxford, hvorefter han blev tilbudt en stilling på universitetet i Göteborg, hvor han levede og underviste fra september 1935 til maj 1941. Samme år lykkedes det Cassirer og hans kone Toni at komme med det sidste passagerskib fra Europa til USA. Her underviste han frem til sin død, først på Yale University, siden på University of New Haven.

Cassirer har altså været vidne til en af verdenshistoriens mest politisk og socialt kriseramte perioder: to verdenskrige, en revolution i Rusland og fire totalitære regimer (et bolsjevikisk, et fascistisk, et nazistisk og et falangistisk). Selvom han

mærkede situationen på sit eget liv, har han i sit ellers særdeles omfattende og mangefacetterede værk udgivet relativt få sider om politiske tænkning i almindelighed. Undtagelserne er hans forsvarstale for Weimarrepublikken i august 1928, *Die Idee der republikanischen Verfassung* (Den republikanske forfatnings idé), og *The Myth of the State* (Myten om staten), som blev udgivet posthumt i 1946. Det er dog ikke kun af bibliografiske grunde, at man kan undre sig over den relative mangel på politisk-filosofiske overvejelser i Cassirers forfatterskab. Det er også af saglige grunde, dvs. af grunde, der direkte har med hans tænkning og filosofi at gøre.

### **De symbolske former og den politiske tænkning**

Cassirer blev som nævnt uddannet som filosof hos nykantianeren Hermann Cohen og vandt senere anerkendelse som det tredje, fuldgældige medlem af den nykantianske Marburgerskole, hvis anden hovedskikkelse var Paul Natorp. For at gøre en meget lang og meget kompliceret historie kort er man nykantianer, hvis éns arbejde ledes af følgende spørgsmål: Hvad er betingelserne for, at man kan få viden om en given ting? Man spørger altså ikke, hvad tingen er som sådan, uafhængigt af mennesket (det er et ontologisk spørgsmål); man spørger, hvordan der kan etableres en gyldig viden om tingen (et epistemologisk spørgsmål). Det var denne tradition, Cassirer indskrev sig i. Ligesom sine læremestre var han en polyhistor: velbevandret i sin samtids naturvidenskab og matematik, med solide kundskaber i biologi og en filosofihistorisk viden af encyklopædisk omfang. Men til forskel fra især Cohen var han mindre opsat på at opbygge et egentligt erkendelsesteoretisk system. Han var i den henseende mere smidig, måske slet og ret mere nysgerrig, især hvad humanvidenskaberne angår. Det spørgsmål, der ledte hans arbejde gennem hele livet, var, hvordan og med hvilke midler mennesket på alle mulige områder – altså både i natur- og humanvidenskaben, men også i hverdagens oplevelser samt gennem sproget og kunsten – kan etablere et meningsfuldt forhold til og en viden om sin verden eller dele af den.

Ved ”meningsfuldt” forstås der, at verden i al sin mangfoldighed optræder som en ordnet genstand for enten perceptionen, forestillingen eller forstanden. Og ved verden ”i al sin mangfoldighed” forstås der den kendsgerning, at det ikke kun er i naturvidenskaben og med matematiske midler, at mennesket bestemmer et udsnit af verden. I vor dagligdag bestemmer vi også vor omverden med sproget, når vi omtaler aspekter af den over for andre mennesker. Vi bestemmer den tillige perceptivt, når vi

med blikket fastholder dele af den, kategoriserer elementerne i scenariet og tilpasser vore bevægelser derefter. Men vi har også tidligere etableret og etablerer i meget rigt mål stadig andre, mere overordnede meningsorganiserende forhold til omverden: Vi kan fx med mytisk-religiøse midler forklare, hvorfor verden overhovedet er til, hvad der er meningen med den og os, eller hvorfor solen står op i øst og går ned i vest. Alle disse midler kalder Cassirer for 'symbolske former'. Det er takket være de symbolske former, at mennesket kan træde på tilstrækkelig afstand af verden for dermed at forholde sig reflektivt til den, erkende og forstå den og organisere sin egen tilværelse i overensstemmelse hermed. Det, der kendetegner Cassirer og hans symbolske formers filosofi' – samlet i trebindsværket *Philosophie der symbolischen Formen (De symbolske formers filosofi)*<sup>1</sup> fra 1923-1929 – er altså en beskrivelse af de overordnede måder, hvorpå mennesket erkender og får mening ud af sin omgang med verden. Han siger det selv således i artiklen "Om symbolbegrebets logik", udgivet i den danske Cassireroversættelse *De symbolske formers filosofi – Udvalgte tekster*, s. 192.

De symbolske formers filosofi skal (...) være (...) en erkendelsesfænomenologi. Hermed tager den ordet 'erkendelse' i dets bredeste og mest omfattende betydning. Det opfattes ikke kun som en videnskabelig forståelses- og teoretisk forklaringsakt, men som enhver åndelig aktivitet, hvor vi etablerer en 'verden' i dens karakteristiske udformning, i dens orden og dens 'sådan-væren'. (...) Forholdet mellem jeg og verden (...) kan udformes og dannes på flere måder. Det 'sammenstød', der først fører til modstillingen af jeget og verden, finder sted, i hver sin specifikke form, i myten, kunsten og den teoretiske erkendelse. (...) I overensstemmelse hermed vil de symbolske formers filosofi ikke på forhånd opstille en bestemt dogmatisk teori om objektets væsen og basale egenskaber, men vil i stedet for, i et tålmodigt kritisk arbejde, forstå og beskrive de arter af objektivering, der er specielle og karakteristiske for kunsten, religionen, videnskaben.

Det er derfor overraskende, at Cassirer ikke nævner politikens 'symbolske former' (institutioner, styreformer, forvaltningsprocedurer, lovsamlinger, valghandlinger osv.) blandt menneskelivets mest arketyperiske objektiveringssystemer. Det er overraskende,

---

<sup>1</sup> Den danske oversættelse rummer kun udvalg af Cassirers store kulturfilosofiske hovedværk, der kompletteres af centrale selvstændige artikler.

fordi den politiske verden udgør et mønstereksempel på symbolsk formgivning i Cassirers forstand: Her er tale om en dimension af verden, der beror på eksistensen af givne love, omgangs- og relationstyper, institutioner osv., som for deres del er bestemmende for, hvordan individerne i et givet fællesskab forholder sig til hinanden og til magten. Alt efter hvordan man vælger at kanalisere og i det hele taget at tænke forholdet til den sociale verdens energikilde – magten – får man vidt forskellige socialt-politiske verdener, med vidt forskellige relationer individerne imellem og med vidt forskellige bestemmelser af individets beskaffenhed. Kort sagt: Det politiske domæne er – på godt og radikalt ondt! – en klokkeklar fremstilling af, hvad der sker, når en formel idé eller et formelt begreb om en styreform realiseres i en given social realitet.

I sit sidste værk, *The Myth of the State*, der er helliget netop den politiske tænkning, forklarer Cassirer imidlertid også indirekte, hvorfor han hidtil ikke har inddraget politikens symbolske former i sin liste over menneskeåndens store 'objektiveringssystemer'. En første årsag har at gøre med Cassirers rationalistiske og oplysningsfilosofiske sindelag. Han tror på menneskefornuftens fremskridt, og han har i en meget lang række domæner kunnet konstatere, hvordan menneskelig indsigt, viden og kunnen har udviklet sig gennem tiderne og stabiliseret sig i effektive teknikker, sikre teorier, bedre levevilkår. På det sociale område synes det dog umuligt at overse følgende kendsgerning: Over 2.000 års politisk tænkning har ikke beriget menneskeheden med endegyldigt sikrede, fornuftige livsformer, hvor 'sikret' betyder, at det til enhver tid vil forekomme utænkeligt at falde tilbage til tidligere perioders mere primitive, mere barbariske sociale livsformer, nøjagtigt ligesom det forekommer utænkeligt, at naturvidenskaben om et års tid eller endda to århundreder dekretterer, at "Jorden er flack!" For selvom mennesket unægtelig har udviklet sig frem mod meget mere subtile, mere rationelle og kort sagt bedre sociale livsformer gennem tiderne, må nazismen afgjort siges at have været et radikalt tilbagefald. Myteverdensens afguder kan, som nazisterne har vist, til enhver tid genoplives, og hele oplyste samfund med dertil hørende formelle sociale organisationsformer kan på kort tid omdefineres og opsluges i en dæmonisk stammelogik.

En anden årsag er, at selve genstanden for den politisk-socialt tænkning – det dynamiske og uhyre komplekse system, som det menneskelige samliv udgør – synes at unddrage sig en virkningsfuld erkendelse. Det er for omskifteligt, for følsomt mod små påvirkninger på bestemte tidspunkter til at lade sig stabilisere, og det forekommer

altså umuligt at indfange i en social logik, der virkelig kan ligge til grund for den teoretiske og praktiske udformning af det gode samfund.

Det er det, der kommer til udtryk i følgende citat fra *The Myth of the State*, hvor man samtidig ser, at Cassirer alligevel tror eller vil tro på den politiske tæknings relevans:

De politiske myters pludselige fremkomst i det 20. århundrede har vist os, at Comtes og hans efterfølgeres og tilhængerens håb [om at udvikle en radikalt ny, positiv socialvidenskab] var forhastede. Politik er stadig langt fra en positiv videnskab, for slet ikke at tale om en eksakt videnskab. Jeg er ikke i tvivl om, at senere generationer vil se tilbage på mange af vore politiske systemer med samme følelse, hvormed en moderne astronom læser en bog om astrologi eller en moderne kemiker en afhandling om alkymi. Inden for politik har vi endnu ikke fundet nogen fast og solid grund, vi er altid truet af et pludseligt tilbagefald til det gamle kaos. Der synes ikke at være nogen klart etableret kosmisk orden. Vi bygger høje og stolte bygninger, men vi glemmer at sikre deres fundamenter. Troen på, at mennesket med behændig brug af magiske formler og riter kan ændre naturens gang, har været fremherskende i hundredvis, ja, i tusindvis af år. Trods alverdens uundgåelige frustrationer og skuffelser klynger menneskeheden sig stadig stædigt, indædt og fortvivlet til denne tro. Det er altså ikke forunderligt, at magien stadig holder stand inden for de politiske handlingers og de politiske tankers område. Men når små grupper søger at påtvinge store nationer og hele det politiske system deres ønsker og fantasmatisk forestillinger, kan de have held hermed et kort stykke tid, og de kan endda opnå store sejre, men disse forbliver nødvendigvis flygtige. For når alt kommer til alt, er der en logik i den sociale verden, ligesom der er en logik i den fysiske verden. Der er visse love, der ikke ustraffet kan overskrides. Selv inden for denne sfære må vi følge Bacons råd. Vi må lære at adlyde den sociale verdens love, før vi kan gå i gang med at styre den.

Det er den konklusion, Cassirer når til i sin eneste bog om den politiske tænkning og den sociale verden. Man kunne måske have forventet af en tænker af hans format, at han efter næsten 300 siders overvejelser og analyser ville have løftet en flig af sløret og fortalt os lidt om de love, der, når alt kommer til alt, råder i den sociale verden. Det sker ikke – eller i hvert fald ikke direkte: Det er nemlig ikke utænkeligt, at det,

Cassirer her omtaler som ”sociale love”, i virkeligheden er etiske principper, således at det, man ikke ”ustraffet” kan forsynde sig imod, er de love, der sikrer individets grundlæggende rettigheder uanset køn, race, hårfarve og foretrukne fritidsbeskæftigelser. Men hans primære mål med bogen er som sagt at redegøre for nazismens væsen og mulighed, dvs. hvad der kendetegner den, og hvorfra den henter sit særkende. Idet han opridser disse kendetegn og deres idehistorie, fremlægger han imidlertid også de grundlæggende etiske fordringer og principper, man ikke kan se stort på eller benægte uden at udløse totalitarismens dæmoni.

### **Mytens oprindelse og struktur**

Typisk for Cassirer er hans analyse ikke genetisk forklarende, men strukturelt beskrivende. Han søger altså fx ikke at etablere de socio-økonomiske omstændigheder, der kunne motivere fremkomsten af en sådan politisk reaktion; ej heller de psykologiske dispositioner, der i givne situationer kunne få mennesket til at finde totalitære systemer attraktive. Hans tilgang til sagen er derimod at bestemme, *hvad* der kendetegner den totalitære tænkning, hvad de invariante elementer i den er, og, når disse væsenstræk er blevet identificeret, at rekonstruere deres udviklingshistorie.

Begrundelsen herfor er, at en analyse af totalitarismens væsen og mulighed naturligvis ikke blot er en intellektuel stiløvelse – det er ikke nogen *savoir pour le savoir*. Det er vigtigt at forstå fænomenet for at undgå, at det gentager sig. Med Cassirers egne ord fra *The Myth of the State*: “Filosofi kan gøre os en vigtig tjeneste. Den kan få os til at forstå modstanderen. Det er et af de første principper for en sund strategi. For at bekæmpe en fjende må man kende ham. At kende ham betyder ikke bare at kende hans mangler og svagheder. Det betyder at kende hans styrke.”

Hvad er så det fremmeste kendetegn og styrken ved totalitarismen (og her især i dens nazistiske version)? Det er, at den er domineret af den mytiske tænkning, eller rettere: at totalitarismen er en gennemgribende reaktualisering og instrumentalisering af den mytiske tænkningens grundlæggende kategorier og praksisformer. Når Cassirer kaster et blik på sin samtid, konstaterer han en art uforsonligt skisma: På videnskabens og teknologiens side fejrer fornuften store triumfer og gør konstant nye landvindinger. Men i det praktiske domæne, i den sociale verden

synes den rationelle tænkning at være fuldstændig og endegyldigt besejret. I dette domæne skal det moderne menneske glemme alt, hvad det har lært i løbet af sin åndelige udvikling. Man formaner det at gå tilbage til menneskekulturens første primitive stader. Her må den rationelle og videnskabelige tænkning udtrykkeligt erklære sig besejret. De overgiver sig til deres farligste fjende.

Det er altså af den grund, at man nøje skal undersøge myten, sådan som den giver sig til kende i den politiske tænkning. Og det er af den grund, at Cassirers eneste bog af politisk filosofisk art har denne lidt særegne karakter. Hvis pointen er, at vi ikke skal begå den samme fejltagelse igen – nemlig med hånlatter at affeje en given totalitær tæknings idéer som urimeligt hjernesvind og irrationelle drengestreger for så blot i næste omgang at blive ofre for den – så skal vi, som Cassirer bemærker, ”nøje undersøge de politiske myters oprindelse, struktur, metoder og teknik”. Og derfor bliver *The Myth of the State* for en stor dels vedkommende en art idéhistorie for den politiske mytetænkning. For at forstå, hvordan det har kunnet lade sig gøre at genmytologisere det moderne samfund – og altså gøre barbariet til en samfundsbærende faktor – må man vide, hvad myten i det hele taget er. Hvad er dens *funktion* i den menneskelige kultur? Og hvordan har den givet sig til kende gennem tiderne? Denne metode er i det hele taget karakteristisk for hele Cassirers forskning i alle domæner. Hver gang han beskæftiger med en genstand eller et problemfelt, starter han altid med at opridse det pågældende domænes idéhistorie.

### **Væsenselementer ved den mytologiske tænkning**

Den mytologiske livsverden er en skæbnebestemt verden. Den er præget af forestillingen om, at det, der finder sted ’hernede’, er en del af en fortælling, der bliver skrevet eller er blevet skrevet ’deroppe’. Mennesket er groft sagt genstand for livets tildragelser og ikke agent i det. Med et mere filosofisk udtryk kunne man sige, at mytemennesket er absolut endeligt – det opfatter sig ikke som et individ, der frit kan starte årsagskæder og dermed skabe ting fra grunden af eller gennemgribende omforme dem. Enhver begivenhed er forudbestemt, naturligvis ikke bare kausalt, i almindelig forstand, men finalt, som element i en allerede forudset begivenhedsrække. Mennesket og fællesskabet skal tilpasse sig til denne orden, finde en plads i den eller i allerbedste fald modificere den en lille smule (især ved hjælp af individuelle og kollektive riter).

Ydermere er myten stærkt fællesskabsfunderende og mytesamfundet fællesskabsfunderet. Ved 'fællesskab' forstås ikke en formelt defineret social gruppe, men en substantielt fasttømret enhed – startende naturligvis med blodets bånd og den nærmeste familie, herefter storfamilien og videre til stammen og landsbyen som sådan – det vil sige de personer, man deler livsskæbne med. Man kan i den forbindelse tale om, at den personlige identitet ganske enkelt er sammenfaldende med tilhørsforholdet til en gruppe, og at den eneste effektive jeg-følelse, der gives, er det *kollektive jeg*.

Endelig er der det allestedsnærværende rituelle aspekt ved mytesamfundet, der er tæt knyttet til de tre ovennævnte elementer, for så vidt det tjener for det første som en art formidlingsled mellem fællesskabet og de kosmologiske kræfter (forsonende, forebyggende og besværgende riter fx); for det andet befæster det fællesskabsfølelsen ved så at sige at aktivere hele den sociale krop i en art hellig aktivitet, hvor enhver gestus er automatiseret, foreskrevet, og hvor individet modtager sin betydning som del af en sakral helhed.

### **Myte og social tænkning**

Ernst Cassirer synes at identificere to store tendenser i den politiske mytetænkning. En første, lang, slidsom, men konstruktiv afvikling af den mytologiske overbestemmelse af den politiske tænkning og dermed en sekularisering af det sociale domæne og dets organisationsprincipper. Ifølge *The Myth of the State* er det Platons *Staten*, der for alvor udløser denne udvikling. Platons berømte krav om digternes fordrivelse fra den ideale stat er ifølge Cassirer netop et udtryk for ønsket om at beskytte staten og det politiske liv fra mytemagerne: Skulle man, som Platon forlangte, udskifte guderne og hele den olympiske vaudeville med erkendelsen og frem for alt erkendelsen af det gode, må samfundsorganisationen tilsvarende omformes og omdefineres. Samfundshierarkiets øverste positioner indtages ikke længere af karismatiske personer, der i højere eller lavere grad inkarnerer magten eller er i mere eller mindre direkte kontakt med den religiøse magtkilde (heksedoktorer, inkaer osv.) – og samfundsorganisationen er således ikke længere en art funktion af den overjordiske magts artikulation på Jorden. Omvendt bygger samfundsorganisationen på en formel, sekulær magt, som ikke er en værdi i sig selv, og da slet ikke for sig selv, men som har til opgave at forvalte retfærdigheden.

Cassirer var selvfølgelig ikke enig med Platon i dennes forslag til den konkrete og lidet demokratiske udformning af idealstaten. Det, han hæfter sig ved og anser for

at være et reelt fremskridt, fornuftsmæssigt og civilisatorisk, er imidlertid denne sekularisering af den sociale magt, som for sin del beror på en altafgørende abstraktion. For det først 'afsubstantialiseres' magten – den tilknyttes ikke et hierarki og en hel zoologisk have af guder; for det andet adskilles magten fra værdien og fra sit formål – dvs. magten er ikke en værdi i sig selv (enten positiv eller negativ), og værdien er i næste omgang ikke noget, der er uløseligt forbundet med en eller anden guddom, den er derimod den abstrakte idé om, hvad det gode og det retfærdige er – og det er denne forestilling, som den sociale magt skal forvalte.

Det næste trin i den myteafviklende proces, som Cassirer lægger vægt på, er også kendetegnet ved at gennemføre en afgørende abstraktion. Det er stoicismens, navnlig den sene stoicismes udvikling af maksimen om menneskets naturret. Der findes sådant noget som en åndelig eller moralsk natur, der gør menneskene til mennesker, og som alle mennesker altså har tilfælles – alle deres forskelle til trods, hvor kloge og ubemidlede, grimme og skønne, talentfulde og klodsede de end måtte være hver især. Alle disse forskelle er substantielle, men vedrører ikke menneskelivets form, som Cassirer bemærker i *The Myth of the State*. Cassirer fremhæver tre grundlæggende aspekter ved denne forestilling: 1) Eftersom alle mennesker er skabt ens og således ligner hinanden, er de også lige: Ingen kan ifølge denne tænkning miste eller give afkald på sin frihed. 2) Med den formelle, forskelsabstraherende definition på mennesket får vi en første definition af og hele grundlaget for oplysningstidens og de efterfølgende retssamfunds forestillinger om samfundsborgeren som sådan (uanset herkomst, historie, køn, race osv.). 3) Endelig tillader og måske endda nødvendiggør den initiale abstraktion yderligere en abstraktion: Her er pointen ikke længere kun, at man ved at se bort fra substantielle forskelle kan afdække en form for lighed alle mennesker imellem og således en art menneskeform, men også, at man så kan spørge sig selv, hvad det menneskelige, hvad menneskeheden overhovedet er. Stoikerne er ophavsmænd til forestillingen om *humanitas*. (At 'menneskeheden' er et abstrakt væsensindhold, siger naturligvis sig selv, men det indebærer naturligvis ikke, at termen ikke har nogen konkret social, moralsk og retslig betydning: Som kun alt for bekendt kan man forbryde sig mod menneskeheden).

Endelig må vi her springe direkte frem til det for Cassirer kulminerende punkt i den politiske filosofis afvikling af myten eller den mytologiske værditænkning inden for det sociale domæne. Det er naturligvis oplysningstiden – den franske

repræsenteret ved encyklopædisterne (fx Denis Diderot, Jean le Rond d'Alembert) og den tyske anført af Immanuel Kant – som Cassirer gennem hele sit liv var en stor fortaler for.

Bogens disposition giver grund til at antage, at der for Cassirer er tale om et højdepunkt i udviklingen, da afsnittet om oplysningsfilosofiens politiske tænkning (og dens romantiske kritikere) er det afsluttende kapitel i den del af bogen, der er betitlet ”Kampen mod myten i den politiske teoris historie”. Bogens næste del er viet reaktiveringen af myten i det 20. århundrede og dens forløbere i 1800-tallet og præsenterer således et tilbagefald i forhold til den første udviklingsform.

Hvad Cassirer her hæfter sig ved, er to generelle sagforhold. Der er for det første den kendsgerning, at oplysningsfilosofferne forsvarer idéer og tænker ud fra grundlæggende principper, som Cassirer åbenlyst tilskriver væsensbetydning og sympatiserer med. For det andet er det forhold, at oplysningsfilosofferne ikke er originale, hvad angår de principper, som ifølge dem er eller burde være samfundsbærende – de påberåber sig i øvrigt heller ikke denne originalitet: Historisk udmærker de sig snarere ved at være de første, der arbejder systematisk på virkelig at realisere disse principper og idéer socialt (dvs. at lægge dem til grund for opbygningen af virkelige samfund, navnlig USA og det postmonarkistiske Frankrig):

I oplysningstiden havde man mistet interessen for metafysiske spekulationer. Al energien var koncentreret om et andet punkt, og det var ikke så meget en intellektuel energi som en handlingsenergi. 'Idéer' blev ikke længere betragtet som 'abstrakte ideer'. De blev formet som våben, der skulle bruges i den store politiske kamp. Og spørgsmålet var ikke, om disse våben var nye, men om de var effektive. (...) Den store Encyklopædis forfattere og grundlæggerne af det amerikanske demokrati, folk som d'Alembert, Diderot og Jefferson, ville knap nok have forstået spørgsmålet, om deres idéer var nye. Alle var de overbeviste om, at disse idéer var lige så gamle som verden.

For oplysningsfilosoffernes social-politiske idéer var rigtignok i mange henseender en videreudvikling af stoikernes *humanitas*-begreb og deres bestemmelse af en abstrakt 'menneskeform': individet med dets umistelige rettigheder. Dertil kommer deres opgør med enhver form for religiøs dogmatisme, som for Cassirer åbenlyst har rødder tilbage i den sekulariseringsproces, Platon indledte. Af andre elementer i

oplysningsfilosofiens tænkning, som ligger Cassirers hjerte nært, skal nævnes dens brud med det, romantikerne senere skulle forsvare som den historiske ret. Det er forestillingen om, at der gives en historisk determinisme eller en art skæbnebestemmelse, ifølge hvilken et menneske eller et folk er substantielt bundet af sin kultur- og åndshistoriske fortid. Det andet element er en konsekvens af dette brud: Det er oplysningsfilosofiens kantianske opfattelse af mennesket som et aktivt skabende, intervenerende, omformende, frit tænkende og *myndigt* individ – hvis bevidste refleksionsevne principielt vejer tungere end, end hvad det måtte være udsat for af indflydelse fra sin personlige eller fra sin kulturs historie. Kort sagt et individ, der er ansvarligt for sin egen skæbne.

Der er to grunde til, at Cassirer kunne antage en sådan tænkning som et kulminerende punkt i ”kampen mod myten”. Den første er allerede blevet nævnt: altså at oplysningstiden ikke blot samler og så at sige skærper alle tidligere momenter af denne sekularisering og rationalisering af samfundsordenen, men også konkretiserer denne syntese i reelle samfundsformer eller reelle sociale institutioner. Alt sammen noget, der munder ud i dannelsen af det liberale demokrati og retsstaten. Den anden grund er, at Cassirer anser nazismen for at være en art sidste etape i en langvarig, ganske voldsom og mangefacetteret reaktion mod oplysningstiden, der indledes med romantikkens forsøg på at *genmytologisere* eller *genfortrylle* individet, kulturen og dermed samfundsordenen.

Dermed ikke være sagt, at Cassirer gør sig skyldig i netop den forfaldshistorie, fx a la Oswald Spengler, som han ellers ivrigt kritiserer. Han konstaterer blot, at reaktionen mod oplysningens fornuftsideal, dens myndige subjekt og formelt definerede samfundsorden først har givet sig til kende i filosofien og siden i mere eller mindre direkte eller mere eller mindre ufordøjet form er blevet indoptaget i den nazistiske mytologi for til sidst at blive konkret realiseret som social reaktion.

Den sidste del af Cassirers tekst består således i en gennemgang af eller en række punktnedslag i denne genmytologiserings historie. Den søger at vise, hvordan forskellige ur-elementer af den mytologiske tænkning genaktiveres, vinder indpas i forskellige domæner og hos mange forskellige tænkere for langsomt at stereotypificeres og aflejres som en art *gesunkenes Kulturgut*, der ikke blot står til fri afbenyttelse for diverse totalitære tænkemåder, men i en given kontekst også er med til at gøre diverse febrile førerfantasterier, grinagtige ariske åndemanerier eller ligefremme raceuhyligheder til acceptable forestillinger, tilforladelige idéer og

realiseringsværdige projekter. Med andre ord opstiller Cassirer konkret en art stamtavle for totalitarismen, som ser således ud:

Hos Thomas Carlyle (1795-1881) er det centrale element heltedyrkelsen (med rødder tilbage til det, Max Weber kaldte mytologiens ”karismatiske” personligheder). Hos Joseph Arthur Gobineau (1816-82) – forfatter til storværket *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Essay om menneskeracernes ulighed) – er det naturligvis racismen og forestillingen om, at et menneske ikke så meget er et individ i oplysningsfilosofisk forstand, men en udprægning af en særlig blodbestemt folkelighed, hvis overordnede kendetegn, det uvægerligt arver .

Hos G.W.F. Hegel (1770-1831) hæfter Cassirer i et omfattende kapitel sig bl.a. ved forestillingen om, at der i enhver epoke skulle gives et land, en nation eller et folk, som er bestemt til at være ”Verdensåndens agent”, dvs. dens repræsentant eller emblematiske udkrystallisering, og det folk er således forudskikket til at være det dominerende folk i den pågældende periode. En tese, der igen beror på et andet fundamentalt særtræk ved enhver national-totalitaristisk tænkning, nemlig at der findes sådan noget som et kollektivt, moralsk subjekt (det tyske eller det jødiske ’folk’ fx), og at det er dette kollektive subjekt, der er ansvarligt i henhold til sin skæbnebestemmelse. Hvilket igen indebærer, at det enkelte individs ret og rettigheder til enhver tid er underordnet det kollektive subjekt, det er en del af.

Oswald Spengler (1880-1936) nævnes som forfatter til den berygtede *Vesterlandets undergang* (1918-22), som ikke blot fatalistisk forudsiger den vestlige kulturs snarlige forsvinden, men også optimistisk forkynder muligheden af en ny og bedre, mere levedygtig og vitalenergisk civilisation opbygget på helt andre præmisser.

Martin Heidegger (1889-1976) – og med ham hele den livsfilosofiske tradition – kritiseres af Cassirer dels for sin radikale fornuftsskepsis, som bliver til en fornuftsforagt (dvs. en foragt for illusionen om en bevidst bestemmende tilgang til væren), dels den deraf følgende stærke betoning af menneskets (eller ’Dasein’s) absolutte endelighed og dermed radikale skæbnebestemthed. Netop Heidegger havde Cassirer en flere dage lang og i filosofiske kredse berømt diskussion med på Davos-seminaret, 1929. Mødet var organiseret som en konfrontation mellem den fremstormende livsfilosof med filosofisk baggrund Heidegger og nykantianeren Cassirer. Anledningen var Heideggers kommende og nybrydende Kant-fortolkning, som indeholdt et meget uforsonligt opgør med netop den nykantianske skole, Cassirer repræsenterede. Det interessante ved det forholdsvis begrænsede referat, vi

har fra diskussionen, er ikke de forholdsvis tekniske diskussioner om centrale aspekter i Kants filosofi. Det er derimod – og især i netop denne sammenhæng – at debatten ganske hurtigt

Jeg vil ikke dermed sige, at disse filosofiske doktriner har haft direkte indflydelse på de politiske ideers udvikling i Tyskland. (...) Men den nye filosofi [Spengler, Heidegger og livsfilosofien] svækkede reelt og undergravede langsomt de kræfter, der kunne have modstået de moderne politiske myter. En historiefilosofi, der består af dystre forudsigelser om vor civilisations forfald og uundgåelige tilintetgørelse, og en teori, der opfatter menneskets *Geworfenheit* som et af dets væsentligste kendetegn, har opgivet ethvert håb om en aktiv deltagelse i opbygningen og genopbygningen af menneskets kulturliv. En sådan filosofi giver afkald på sine egne grundlæggende teoretiske og etiske idealer. Den kan da blive et føjeligt instrument i de politiske lederes hænder.

Ovenstående liste er naturligvis ikke udtømmende. De personer, der nævnes i den, anklages heller ikke for at være (proto)-nazister, om end Heidegger for Cassirer at se åbenlyst var det. Det, som disse tænkere dog har tilfælles, er at de søger at gendrive grundlæggende aspekter ved oplysningsfilosofiens politiske tænkning og menneskesyn. I og med denne reaktion udviklede de alle idéer, der senere skulle vise sig anvendelige for en resolut totalitær ideologi. Et afgørende kendetegn er her, at man i deres tænkning finder alle de grundlæggende elementer i den mytologiske tænkning og i det mytologiske samfund: den karismatiske helteskikkelse, den substantielle bestemmelse af mennesket i overensstemmelse med det folk, det tilhører, skæbnebestemmelsen i alle dens varianter (både på det eksistentielle og det kollektive niveau) og forherligelsen af en oprindelig, umedieret, ren livsenergi, livsdrift eller magt.

Således er grundlaget for Cassirers politiske tænkning i og for sig ganske enkelt (men ikke desto mindre ganske krævende): Det øjeblik, man sætter spørgsmålstegn ved menneskets myndighed, ved menneskenes fundamentale lighed og evne til aktivt at løsrive sig fra traditionens bånd eller sin historiske skæbne for dermed at videreudvikle kulturen i ikke forudbestemte retninger, ja, så bærer man ved til de store politiske irrationalismers og dermed barbariers bål. Det er således en forpligtelse at anfægte sådanne teorier, også når de ikke giver sig eksplicit politisk til

kende, for hvis deres mellemliggende på den ene eller den anden måde er 'livet', 'fornuften', 'sjælen', 'ånden', er de allerede politiske: Enhver politik udtrykker et menneskesyn.

At fornuftsforsvaret eller fornuftsskepsissen har politiske konsekvenser, er ikke nogen original indsigt. Det er noget, folk længe har været bekendte med – ikke mindst i 1920'ernes og 1930'ernes Europa. Som Michael Friedman omtaler det i sin korte, men særdeles oplysende bog om Rudolf Carnap, Cassirer og Heidegger, *A Parting of the Ways*, anså mange logiske positivister fra Wienerkredsen, heriblandt navnlig Carnap og Otto Neurath, deres filosofisk-videnskabelige indsats for at være en del af en mere omfattende social- og kulturpolitisk aktion af nymarxistisk tilsnit. Og Heidegger har tilsvarende selv anerkendt forbindelsen mellem sin fornuftskritiske filosofi og sin radikalkonservatisme og nationalisme. Heroverfor er Cassirer rigtignok et mere stilfærdigt gemyt. Men selv om hans udtrykkelige politiske interventioner har været sporadiske, er der ingen grund til at frakende hans arbejde som helhed et politisk indhold og sigte: At forsvare det myndige individ er at forsage enhver forestilling om, at et kollektivt subjekt (et folk) kan ophøjes til at være et moralsk subjekt, hvorover der hviler særlige skæbnebestemte forpligtelser eller forbandelser. Cassirers stædige opgør med livsfilosofien i alle dens aftapninger skal også ses i dette lys.

Der er nemlig noget kunstigt, uautentisk ved de to elementer, der udgør fundamentet for det sociale liv. Begge er en abstraktion: individet og dermed menneskeheden. Eftersom hverken den ene eller den anden er 'naturlig', noget givet, kan der let og bliver der konstant sat spørgsmålstegn ved dem og dermed ved den liberal-demokratiske samfundsform, som de udgør kernen i. Derfor skal de konstant forsvares, og derfor er skrifter som Cassirers, selv når de ikke udtrykkeligt omhandler politisk-socialt emner, som nævnt reelle og helt aktuelle bidrag til en kritik af den sociale fornuft.

## Litteraturliste

### Primærlitteratur:

- Ernst Cassirer: *De symbolske formers filosofi. Udvalgte tekster*, på dansk ved Arne Jørgensen og Peer F. Bundgård, Gyldendal, 1999.
- Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 bind, Primus Verlag, 1997.

- Ernst Cassirer: *The Myth of the State*, Yale University Press, 1974.
- Ernst Cassirer: *Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1918*, Friederichsen, 1929.

**Sekundärliteratur:**

- Toni Cassirer: *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, 2003.
- Dirk Lüddecke: *Staat – Mythos – Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon 2003.
- Heinz Paetzold: *Ernst Cassirer zur Einführung*, Junius Verlag, 2002.
- Michael Friedman: *A Parting of the Ways – Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Open Court, 2000.
- Andreas Graeser: *Ernst Cassirer*, Beck, 1994.