

Sandhed og kynisme.

En omtale af Peter Sloterdijk, »Kritik der zynischen Vernunft«, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983

Hans Jørgen Thomsen

Zu den Ambivalenzen der Aufklärung gehört, dass zwar Intelligenz sich soziologisch, bildungsökonomisch und politisch begründen lässt, jedoch nicht »Weisheit«, nicht Selbstbesinnung

P. Sloterdijk, op.cit., bd. 1, s. 132

Selvbesindelse er en betegnelse, som filosofferne Adorno og Heidegger hyppigt anvender om deres respektive filosofier. Hermed mener de, at deres tænkning er skueplads for fornuftens refleksion på sig selv.

Når selvbesindelse i denne betydning af ordet kan trænge sig på og motivere så dybtborende refleksionsfigurer, som man finder hos Adorno og Heidegger, beror det på en civilisationshistorisk erfaring, tilhørende det 19. og det 20. århundrede: erfaringen af at de civilisatoriske konsekvenser af den moderne fornufts ekspansion og samfundsmæssige institutionalisering ikke bare ikke indfrir denne fornufts oprindelige utopier og projekter (ang. f.eks. gennemskuelighed og lykke), men systematisk modarbejder disse. Det er med Sloterdijks reformulering blevet nødvendigt, at »oplysningen oplyses om, hvad oplysning fører til. Katastrofale aflæringsprocesser ('Verlernprozesse') følger oplysningens triumferende 'læreprocesser' som en skygge« (op.cit., bd. 2, s. 639).

Oplysningens selvbesindelse er en anden betegnelse for, hvad Sloterdijk i hér omtalte værk kalder for en kritik af den kyniske fornuft. En selvkritisk gennemlyst fornuft ville være i stand til at vide uden at herske. En sådan viden ville sprænge al hidtidig kendt viden i tusinde stykker.

Dermed er det modsatte også sagt: de af den kendte historie udviklede vidensformer er en slags affaldsprodukter af civilisationens magt- og beherskelsesformer. Man kender til, fordi man er nødt til at kæmpe med sin modstander for at overleve – eller forsøge på det. Når den menneskelige viden ekspanderer i løbet af historien, skyldes det, at aflæringsprocedurerne overfor fjenden sofistikerer mere og mere i en principielt uendelig ekspansionsspiral. Naturligvis er det de herskende, som véd mest (om sine modstandere), eftersom viden er kriteriet på deres beherskelse.

Sloterdijk anfører dog, at bevægelsen går begge veje, og i det skjulte ved de beherskede godt, at deres herskere ikke er, hvad de giver sig ud for at være. »Even the President of the United States sometimes must have to stand naked« – som Dylan med vanlig profetisk evne sang for snart 25 år siden. Uanset hvilken vej det går, gælder ifølge Sloterdijk dét principielle, at viden er magt, ligesom det gælder, at den mest stabile magt er dén, der hviler på viden. Al hidtidig viden er kynisk viden.

II

Allerede hér er det uundgåeligt at introducere en begrebsdistinktion hos Sloterdijk, der ikke lader sig oversætte til det danske sprog. Sloterdijk skelner kategorialt mellem »Kynismus« og »Zynismus«, og dén kritik på knapt 1000 sider, der er udgivet i 1983, er en kritik af »Zynismus«. Kriteriet for denne kritik er til gengæld »Kynismus«. Den kyniske (med z – hér og overalt i det følgende hvor det modsatte ikke er anført, Hjt.) fornuft er den forvaltede viden om dét, også kynismen (med k) udspringer af: dét, som driver værket når det kommer til stykket – trods alle udenværker. Hvad »det« er, skal jeg vende tilbage til senere. For nærværende må det være tilstrækkeligt, at »det« er en relationsbestemmelse et sted imellem »Zynismus« og »Kynismus«, samt at alle associationer til det freudske »Es« er vel anbragte for den videre forståelse.

De to kynismeudgaver har det (»det«) til fælles, at deres viden indeholder et uophæveligt materialistisk eller realistisk sandhedsmoment, som er relateret til selvopholdelsesprincippet hos alt levende. Sagen er, at utrolig mange erfarings- og tankefigurer i historiens løb har negligeret dette uophævelige grundvilkår ved menneskelig eksistens – nemlig at den (som et uophæveligt minimum) er bærer af en interesse i egen selvopholdelse.

Den kyniske bevidsthed (med k) er et nøgent, selvbevidst udtryk for denne dimension. Kynismen verbaliserer ikke. Den ræber, prutter og masturberer op i hovedet på magten. Som Klods-Hans har den pludder i lommen, og dog udsigt til prinsessen og det halve kongerige. Dens viden er elementær, men ubestikkelig: dén skrøbelige krop, som kommer her, er et første og sidste kriterium på, hvad der kan være godt, og hvad der kan være ondt. Kom ikke med kriterier eller principper for godt og ondt, som har mistet forbindelsen til den menneskelige krops skrøbelige og forgængelige vilkår – dette er kynikerens (med k) udtalte budskab, når han provokerer magten og besvarer teologisk eller ideologisk pølsesnak med en prut.

Kynismen (med k) indeholder en oplysningskomponent: kroppen skal bevidsthedsmæssigt have sprængt sig fri af en indfældethed i naturens eller kosmos' evige orden; den skal have frigjort sig fra en illusion om at hvile trygt i værens vugge. Er denne illusion brudt, kan kroppen i sig selv komme til med sin skrøbelige forgængelighed. Ifølge Sloterdijk er man første gang vidne til en sådan kynisk (med k) frigørelse hos den senantikke

filosof Diogenes: »Diogenes gennemskuer den opblæste idealisme og athenensernes kulturarrogance. Det er ikke maskerader og idealisme, positurer, retfærdiggørelser og fordømmelser, der har hans interesse. Han ser udefra (»unverwandt«) på de nøgne naturfakta. Hvis han havde været i besiddelse af teoretisk ærgerrighed, kunne han faktisk gå for at være den første kritiske positivist. Det kyniske blik retter sig altid mod det nøgne; det vil anerkende de »rå«, animalske og enkle kendsgerninger, som liebhaverne af det højere så gerne vil sætte sig ud over. Ja, den oprindelige kyniker kan glæde sig over det nøgne og elementære, fordi han heri erfarer sandhed som fravær af skjulthed« (op.cit., bd. 1, s. 278).

III

Som nævnt er genstanden for Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft« ikke »Kynismus«, men Zynismus«. Den kyniske fornuft har tilegnet sig og indoptaget kynismens (med k) indsigt i de menneskelige aspirationers medfødte skrøbelighed, givet med kropslig- og forgængelighed. Men den kyniske fornuft har transformeret kynismens (med k) indsigter vedrørende menneskelivets endelighed til en skjult viden herom, og derved er den blevet til herredømmeviden.

Sloterdijk anfører Frederik den Store som en idealtypisk repræsentant for en sådan kynisk herredømmeviden. Som senere Bismarck mener Frederik den Store, at modernisering (på tyske betingelser!) kun kan sættes igennem bag om ryggen på de enkelte samfundsindividets enkeltog særinteresser: »Som prins var han (Fr.d.St. – Hjt) et rigtigt barn af den oplyste tidsalder, forfatter til et skrift mod Macchiavelli der forkaster den ældre statskunsts åbenlyse kyniske (z) statskunst, og som monark skulle han blive til den mest reflektive inkarnation af moderniseret herredømmeviden. I hans politiske filosofi skæres magtens nye klæder til, hér skoles undertrykkelsens kunst v.h.j.a. tidsånden. Frederiks nye kynisme forblev melankolsk tildækket, fordi han stræbte efter personlig integritet, idet han søgte at anvende den preussisk-asketiske lydighedspolitik på sig selv. Idet han kaldte kongen for 'statens førstetjener', overførte han tjenestetanken til tronen – med såvel formale som eksistentielle konsekvenser. Hér tager magtens depersonalisering, der kulminerer i det moderne bureaukrati, sit udgangspunkt« (op.cit., bd. 1, s. 165-66).

I og for den kyniske bevidsthed bliver det menneskelige skrøbelighed og endelighed til en hemmelighed. En hemmelighed som administreres m.h.p. sikring, udøvelse og ekspansion af magt. Her pruttes og ræbes der i det skjulte (eller slet ikke!). Hemmeligholdelsen gør krav på og giver liv til en talrig række af apparater: inventaret i den kyniske bevidsthed. Og hemmeligholdelsen producerer og differentierer i »det«: der opstår en prekær spændingstilstand i interferensen mellem »Kynismus« og »Zynismus«.

Sloterdijks historiefilosofiske tese er, at den kyniske bevidsthed gennemsyrrer alt og alle i det senmoderne samfund, og som sådan udgør den en moderniseret udgave af den ulykkelige bevidsthed. Forskellen til Hegels ulykkelige bevidsthed – moderniseringen – består i anonymiseringen og hemmeligholdelsen af de (erfaringsmæssige) modsætninger, som den ulykkelige bevidsthed egentlig er den adækvate reaktion på. Hen over alle modsætninger blæses den moderne tids motto: »hopla, vi lever« (op.cit., bd. 2, s. 703). »Vi lever i dag i en kynisme, af hvilken absolut ingen ondskabens blomster springer, ingen store kolde blik eller fyrværkerier ved afgrunden. I stedet betonbyer, kontordemokrati, manglende lyst, endeløs middelmådighed, forvaltning af misforhold, jamrende ansvarlighedspladder, ynkelig pessimisme og skæv ironi. Det kan være, at man må udstå denne 'ånd' længe endnu« (op.cit., bd. 2, s. 701).

IV

Sloterdijks samtidsdiagnose er dystert, hvilket hænger sammen med hans oplevelse af, at den kyniske (z) bevidsthed i senmoderniteten har vundet kulturelt og civilisatorisk hegemoni over livsprocesserne. Kynismen dybdepræger de samfundsmæssige apparater og institutioner og udøver herfra en kujonerende indflydelse på de enkeltes livsudfoldelse, deres selverfaring såvel som deres sociale praksischancer.

»Kritik der zynischen Vernunft« opregner 6 kardinalkynismer, som hver for sig og til sammen udgør byggestenene i det nævnte hegemoni (militærkynismen, stats- og suverænitetskynismen, seksualkynismen, medicinkynismen, religionskynismen og videnskynismen.). Medicinkynismen kan være eksemplet her.

Den medicinske videnskab i moderne form frarøver de enkelte en fortroligtvidende adgang til deres egen krop ved at give en mistænkeliggørende, kynisk kropsviden monopol på tematiseringen af kroppens felt: »Sundhedsvæsenet tenderer imod forhold, hvor den herremedicinske kontrol over det somatiske bliver totalitær. Man kan tænke sig et niveau, hvor det kommer til fuldstændig afhændelse af private kropslige kompetencer. Det ender med at man på urologiske kurser må lære at pisse korrekt (op.cit. bd. 2, s. 504).

»Det lægelige blik på kroppen er båret af en spionageagtig hemmelig hypotese om, at her er man vidne til noget suspekt – om ikke lige for nærværende, så nok sidenhen. Lægelig viden ligner al moderne kynisk viden deri, at den som en anden spion går på jagt efter skjulte hemmeligheder i sit objekt. Og dog indgår jo også i denne viden en kynisk komponent med k, nemlig bevidstheden om mennesketilværelsens endelighed, givet med det menneskeliges uophævelige kropsbundethed: »Kun slagteren besidder en lignende viden med forankring i håndværksmæssige rutiner om vor døds stofflige side« (op.cit., bd. 2, s. 489).

Paradokset består i, at den kyniske bevidsthed indoptager den nævnte kyniske (k) komponent således, at den som (medicinsk) viden borteskas-

moterer muligheden for en usminket kynisk (k) diskurs herom. Som man ved: på de fleste hospitalsgange er døden i højere grad inde på livet af de enkelte end nogen andre steder – ser vi bort fra krig –, og dog tales der mindre om den her end udenfor, hvor den jo cirkulerer som god nyhed (: også 'god' for så vidt den i denne cirkulerende egenskab altid vedrører 'de andres' død).

En sand kynisk omgang måtte derimod tage udgangspunkt i det kropsliges og dermed livets forgængelighed som sådan. Sloterdijk anslår i den forbindelse en figur fra Thomas Manns forfatterskab, hvor den er et af grundtemaerne. Figuren kan sammenfattes i en leveregel: »kun den som vidende forsoner sig med sin død, har mulighed for at få et godt liv«. Hvis det subjektive udkast starter med at besinde sig på dette sit udgangsvilkår, inden det kaster sig videre ud, er der mulighed for, at det ikke kaster sig selv bort som en uheldig biomstændighed ved den moderne, udkastende og projekterende væren. Men hertil kræves – i slotterdijksk terminologi – at kynismens k ikke erstattes af et z.

Den kyniske bevidsthed med z indhyller objektet for kynismen med k i objektiverende og objektiveret viden. Derved prætenderer den kyniske fornuft, at dens vidensobjekt ikke »vedrører« den selv; in casu medicinkynismen: det lægelige blik objektivisering af forfaldsprocesser lader, som om det ikke selv er underlagt forfaldets og det provisoriskes lov. Den kyniske fornuft opretter, hvad der på fransk ville hedde en diskurs, som på én gang sætter sit objekt (: som objekt) og nivellerer det. Kroppen forsvinder i viden om den, og en gentilegnelse af den må nødvendigvis tage omvejen over kynismens vulgære insistering på dens irreducible tilstedeværelse. Også kynismen med k er for så vidt moment i den kyniske fornufts hegemoni, nemlig som provokation eller eventuelt bestemt negation heraf.

Som Adorno og Heidegger og Foucault ved Sloterdijk, at det er en kompliceret affære at ophæve metafysikkens tågeslør om alt, hvad der eksisterer. Hans kynismeanalyse og -kritik har tydeligt indoptaget Foucaults problematiserende påvisning i første bind af »Seksualitetens historie« af, at i-tale-sættelse af en problematik ikke løser, men forstærker denne. Det er i denne sammenhæng, man skal se »Kritik der zynischen Vernunft«'s kærlighedsfulde gengivelse af Diogenes' svar til Alexander den Store, da denne (som magtdemonstration, naturligvis) tilbød at opfylde et hvilket som helst ønske for den solbadende, drivende Diogenes. Svaret var kort og godt: »Flyt dig, du skygger for solen«.

I den anden ende af det tidshistoriske spektrum hylder Sloterdijk dadaismen i det 20. århundrede som en moderne neokynisme (med k): »Som antisemantik forstyrrer dadaismen systematisk – ikke metafysikken, men talen om den: det metafysiske felt lægges fri som festplads; her er alt tilladt, blot ikke at have en 'mening'« (op.cit., bd. 2, s. 722).

V

Den kyniske fornuft indoptager elementære aspekter ved mennesketilværelsen i almindelighed. Aspekter som ikke i sig selv kan give anledning til større vidtløftigheder, men til gengæld blive uhyre komplekse og problematiske i det øjeblik, de søges fortrængt eller hemmeligholdt. Som bekendt er dette netop tilfældet med elementære ting som selvopholdelse og seksualitet. Oplysningen, og siden med civilisatorisk breddevirkning: den sociale og historiske moderniseringsproces, frembringer disse dimensioner i deres »rå« og profane fakticitet, samtidig med at den indhyller dem i diskursens edderkoppespind. I dette holdes fænomenerne nok fast, og de bliver synlige, men resultatet er umiddelbart forstemmende. For som i edderkoppens spind er formålet med det hele forgiftning og drab. Og så længe viden som diskursiv i-talesættelse tager livet af, hvad den omtaler, så længe er en kritik af »det hele« på sin plads.

Denne imod »det hele« rettede kritik bliver ikke mindre påkrævet af, at oplysningens fornuft som sagt har institutionaliseret sig ret komplekst i moderne samfund. Modernitetens diskurs er et problemlandskab (også bogstaveligt!), hvor heller ikke kritikken (i første omgang!) kan unddrage sig diskursens betingelser. Muligt er det derimod at vende disse betingelser mod sig selv. En procedure Hegel har navngivet som 'bestemt negation', og som især Adorno har reformuleret i en moderniseret radikal udgave, dvs. uden identitetsfilosofiske overtoner. Også Heidegger vidste, i det mindste programmatisk, at metafysikken kun kunne opløses indefra – via det, som hos efterfølgeren Derrida benævntes 'dekonstruktion'.

Alle disse motiver er vandret ind i Sloterdijks programmatik til en »Kritik der zynischen Vernunft«. I modsætning til (disse) sine filosofiske nestorer har Sloterdijk i tilgift en filosofisk følsom finger på tidens puls. Det har den fordel, at det civilisationskritiske ærinde i 'dekonstruktionsbestrebelsler' eller 'bestemte negationer' ikke forsvinder i filosofisk fagterminologi. Det drejer sig ligeså meget om ikke at glemme, at socialrådgiverens spørgsmål til klienten om, hvori »problemet« består, faktisk ofte er med til at producere bemeldte »problem« (: nemlig som diskursivt felt, »edderkoppespind«). For når »problemet« først er defineret, dvs. skabt, ja så kan »hjælpen« sættes ind, dvs.: så kan systemet begynde at fungere. Edderkoppen kan begive sig ud i sit spind for at hente de livgivende safter ud af objektet, efterladende dets tomme skal i nettets masker.

VI

Ligeså dyster samtidsdiagnosen fremstår i »Kritik der zynischen Vernunft«, ligeså ofte fremhæves modtendenser – kyniske modtendenser med k. Ofte er formidlinger mellem tendenser og modtendenser dog fraværende, hvis der ses bort fra den overordnede formidlingssammenhæng, som består imellem kynisme med k og kynisme med z. I det stykke synes den sloterdijkske

tidsdiagnostik selv at have en rem af huden: selv at pendulere imellem almen depressivitet og ubegrundet lyssyn. Selve denne pendulfart er nok udtryk for den kyniske fornufts civilisatoriske hegemoni: kun momentant, pludseligt og ubegrundet lader kynismen klædet falde for de herligheder, der kunne ligge i den vedgæede og tilegnede skrøbelig- og forgængelighed.

Pendulfarten er endvidere idéhistorisk eksponent for den teoretiske tradition i det 20. århundrede, som Sloterdijk tænker i forlængelse af, nemlig den venstremarxistiske. Også i denne tradition, forvist til århundredets skyggeside som den har været, skifter lys og mørke som på en blæsende dansk sommerdag. Snarere end at være udtryk for påvirkning fra kristen eller jødisk eskatologi, er dette kendetegn ved venstremarxismen udtryk for dennes historiske (van)skæbne i århundredet.¹

Sloterdijk har imidlertid udskiftet venstremarxismens kritiske hvashed med offensiv åbenhed overfor såkaldte modstanderes tanker. Det er der to gode grunde til at tage efterretteligt. For det første må det konstateres, at ideologisk hvashed historisk for det meste har været knyttet sammen med eksistentielt surmuleri og forknythed på venstrefløjen. Som nissen på loftet i den kendte børnesang, eller som gnavpot i »De syv små dværge«, har man ladet sig nøje med at slå fornærmet i bordet, når man lugtede ideologisk blod. Det har bevirket, at man er blevet offer for ressentimentets mekanisme, som blotlagt af Nietzsche; kort sagt: man er blevet livsangst, og man er blevet et taknemmeligt bytte for modstanderens latterliggørelser – den modstander, som jo har fordel af at låne vitalitet fra kapitalismens (stadigt intakte) civilisatoriske kraft.

For det andet har man lukket øjnene for den såkaldte modstanders teoretiske sensitivitet, hvad enten nu denne henter liv fra kapitalismens civilisatorik, eller den simpelthen består i en åbenhed overfor filosofiske grundproblemer, som den ideologikritiske spændetrøje hindrer.

Sloterdijk undgår, uden at gøre noget stort nummer ud af det, begge former for historisk indarbejdet snerpethed. Uden respekt, men med teoretisk veneration, plæderer han for en Heideggerreception fra venstre, og uden respekt for efterfreudianske dogmatismen spiller han pingpong med freudbegreber – som nævnt f.eks. med begrebet »das Es«. Grundhypotesen bag denne frække og kyniske (med k) botaniseren i det 20. århundredes filosofiske fauna deler Sloterdijk med Habermas, uden at der gøres noget nummer ud heraf heller, nemlig at den moderniserede udgave af den ulykkelige bevidsthed trods al negativitet er bærer af en civilisatorisk irreversibel tendens: decentrering af jegidentitet, alias spredning af fornuftspotentialer.

1. Venstremarxismens historie i det 20. århundrede har jeg behandlet i en tidligere Kurasjeartikel: »Historiske forbemærkninger til rekonstruktionen af en hegemonial marxisme«, in: Kurasje nr. 26, Kbh. 1980.

Hvad dette angår, ligger Sloterdijk på linje med Habermas. Hvor denne imidlertid forestiller sig forøgelsen af fornuftspotentialer som en vækst i individernes abstraktionsevne og sproglige kompetence, der forestiller Sloterdijk sig fornuftiggørelsen forsoningsteoretisk. En Adornos begreb om mimesis tilgænes positivt og gelejdes ind i en nærmest eksistentiaalistisk optik: det gælder om at leve fornuftigt med baggrund i bevidstheden om egen forgængelighed og endelighed.

Konstellationen befrir mimesisbegrebet for historiefilosofiske prætentioner, hvad det endnu har hos Adorno, Horkheimer og Benjamin – som et sidste svagt ekko af jødisk eskatologi. Det er en fordel, for med den moderne verdens uophørligt pågående kompleksitetstilvækst, bliver mimesisforestillinger også stadigt mere utroværdige som historieteoretiske styringsbegreber. På den anden side kan endelighedserfaringen befris fra eksistentiaalistisk tragik ved at blive podet med mimetisk begrebslighed. Lykke kan føres sammen med den instans, den ellers har haft som mere eller mindre permanent modspiller i alle idealiserende resentimentsideologier (fra Platon over Paulus til resterne af 'det faldne liv' i eksistentiaalismen): forgængelighed og endelighed.

Der kan tages hul på at overveje, på hvilke måder det forgængelige og alle hændelsers irreversibilitet og dermed givne singularitet betinger lykke, såvel som iøvrigt ideen om lykke. Der findes næppe det sted, hvorfra en implosion af metafysikkens edderkoppespind kan tage afsæt med større og mere vidtrækkende konsekvenser end netop her: i sammensmeltningsspunktet mellem lykke og forgængelighed.

VII

Imidlertid bør denne programmatik ikke afsnøre sig fra historiefilosofisk refleksion med kierkegaardske retirader, hævden den historisk overgribende dimensions principielle umenneskelighed. Nok er der en diabolisk sandhed i den kierkegaardske afsværgelse af historien, som er blevet kraftigt accentueret i løbet af det 20. århundrede. Den sandhed, nemlig, at makrohistoriske krystallisationer som Auschwitz, Hiroshima og Tjernobyl principielt unddrager sig menneskelig erfaring.²

At gøre dette faktum til princip er imidlertid filosofisk kapitulation til den djævelkreds, det stadig er muligt at bryde: den onde cirkel af fremskridt og ødelæggelse. Hos Sloterdijk er refleksionerne desværre oftest afsnøret fra historiens overgribende felt, ofte endda principielt – som hos Kierkegaard.

En sådan selvpålagt fortrængning af historiens overgribende dimension kan meningsfuldt kaldes for eksistensfilosofisk reduktionisme, og som frigørelses-tænk ligger Sloterdijk under for en sådan. Kynismekritikkens styrke ligger i diagnosen af den moderne subjektivitets selv- og omverdenserfaring. Her

2. Det har ingen understreget som Adorno.

har manden næse som få. Ud over det samtidsfænomenologiske indeholder »Kritik der zynischen Vernunft« dog som antydet også en historieteoretisk hypotese, der blot ikke udtales eller udarbejdes principielt. Antageligt fordi Sloterdijk jo på det principielle gebet har ofret så megen energi på den principielle forkastelse af historien og teorier om den.

Hypotesen, som er strejftet tidligere, er følgende: en decentreret moderne subjektivitet har mulighed for at forestå en social tilvækst i fornuft. Der findes en historisk mulighed for, at »det« kan befries og fornuftiggøres i et og samme civilisatoriske træk, vel at mærke hvis dette træk ikke (nostalgisk og håbløst) sigter mod at gøre »det« til »jeg«. Når dette ikke kan lade sig gøre – sådan som Freud forestillede sig – hænger det sammen med, at den biologisk konstruerende Freud ikke forstod den genealogiske kontekst mellem de to (af ham originalt konstruerede) personlighedskomponenter. Freud forstod ikke, at det historisk er et centralperspektivisk installeret »jeg«, der som et uundgåeligt biprodukt afsætter et »det« – som så herefter tenderer mod at præsentere sig selv som det oprindelige. – Men det er en anden historie.

Sloterdijks hypotese vedrører en dekonstruktion af såvel »jeg« som »det«, og den viser sans for, at en afviklet (eller sig afviklende) centralperspektivisk jegstruktur som moment ved sig uundgåeligt vil få en opløst (eller sig opløsende) detkomponent. Horisonterne for begge komponenter kan gøres flydende og åbne i et uforudsigeligt begærs- og sprogspil. Når en sådan mulighed foreligger – og hvis den gør – er det nærliggende at geninvestere i et mimesisbegreb, sådan som Sloterdijk gør det under vedgæet inspiration fra Adorno. Det utopiske ved mimesens begreb har alle dage haft forbindelse med en forening – en forsoning – imellem abstraktions- og sanselighedskompetencer, imellem begær og fornuft, krop og sprog.

Som antydet er denne utopi for Sloterdijk samhørende med en radikal selvbesindelse på det kyniske (k) grundvilkår: den kropslige identitets provisorium i forhold til overgribende strukturer som politik, historie etc. Mimesis er målet, kynismen med k vejen – eller i det mindste det første skridt ud over, det første vrid løs af, kynismens (med z) kvælergreb. Kroppens provisorium formår iflg. Sloterdijk via selvbesindelse at relativere ethvert metafysisk eller ideologisk skin, herunder også ideen om den enkeltes personlige eller sjælelige identitet (: den idé, som idéhistorisk står fadder tit det freudske »jeg«.).

VIII

Understregningen af den enkelte krops uophævelige provisorium som en uoverspringelig referent suppleres – i anknytning til Heidegger – med, at bevidstheden besinder sig på sin anonyme, men ikke af den grund mindre betydende værensgrund. Jagten på et ordentligt liv kan kun lykkes, hvis »Leben« lærer sig »Leben-lassen«. Nok installerer opkomsten af den moderne instrumentelle fornuft identitetsproblemet i det moderne – nemlig ved at tømme

subjekt såvel som objekt for forhåndsgivet »mening« – men den indeholder langt fra midlerne til løsningen af det af den selv skabte problem. Tværtimod: hvis instrumentaliteten ekspanderer med sin reduktive logik, vokser tomheden omkring den. Livet synker sammen under trykket fra en logik, der vil beherske, kontrollere og funktionalisere det helt igennem.

Af den grund kan indlevelsen i det anonyme yde sit paradokse bidrag til 'jagten på identitet': »Jagten på 'identitet' synes at være den dybeste af de ubevidste programmeringer. Så godt er den skjult, at den længe unddrager sig opmærksom refleksion. Formalt er »en eller anden« (»ein formaler Niemand«) quasi indprogrammeret i os som bærer af vore sociale identifikationer. Denne 'en eller anden' garanterer permanent det fremmedes forrang for det egne; hvor jeg synes at være, der var de andre hele tiden foran mig i mit sted for at automatisere mig igennem min samfundsmæssiggørelse. Vores sande selverfaring i oprindelig anonymitet forbliver begravet under tabu og panik i denne verden. I grunden har imidlertid intet liv noget navn. Den selvbevidste 'ingen' (»Niemand«) i os – der først får navn og identitet med sin 'sociale fødsel' – forbliver den levende kilde til frihed. Den levende 'ingen' minder trods socialisationens gru om det energetiske paradys under personlighederne. Hans livsgrund er den åndsnærværende krop ...« (op.cit., bd. 1, s. 156).

Identitet og identitetsløshed hører sammen. Det er der ikke noget tragisk i iflg. Sloterdijk. Idéhistorisk kan tilføjes: noget nyt i det er der heller ikke. Identitetsproblemet som sådan hører det modernes epoke og etos til i dette ords allerbredeste betydning: 'jagten på identitet' begynder i det øjeblik, identiteten fornemmes som fraværende. Først i og via sit fravær bliver identitet til en problematik, der som sådan har indtaget en betragtelig plads i nyere tids idéhistorie.

Først med etableringen af en egentlig og efterhånden emfatisk modernitet installeres dog den figur i idéhistorien, man kan benævne: identitetsløshedens selvbesindelse. Dette kan først ske, når det sociale liv i storbyen kan opleves som en anonym og fremmed instans, man dog er del i, samt når en afsjælet natur, man troede at beherske, dog viser sig som ubeherskelig, fremmed og gigantisk. For en genealogisk betragtning er sidstnævnte oplevelsestype formentlig en historisk refleks af den førstnævnte – hvad der dog naturligvis ingen indflydelse har på den eventuelle sandhed. Disse oplevelser, som først rigtigt etablerer sig i løbet af det 19. århundrede, bliver emfatiske og uomgængelige i det 20. århundrede, hvor det gigantiske eller ophøjede i konfrontationen med det jegtranscenderende ikke i sine ekstreme former kan foranledige fascination, men nødvendigvis må afstedkomme gru. Hvor Baudelaire endnu kunne opleve storbyanonymiteten som en fascinerende befrielse fra jegets fængsel, og hvor Kant kunne fornemme noget analogt ved betragtningen af stjernehimlen eller gigantiske bjergmassiver, da er

dette udelukket for det moderne menneskes afmægtige forsøg på at erfare Auschwitz, Hiroshima eller Tjernobyl. Kun erfaringsgru er tilbage her.

Trods det plæderer Sloterdijk for en på moderne betingelser igangsat selvbesindelse på det ubeherskelige. Som nævnt er temaet oprindeligt eksistensfilosofisk, men det er også til stede i Freuds »det«. Der er noget, man ikke er (ophav til) og som ikke kan underlægges instrumentel beherskelse uden fatale kontrafinale konsekvenser. Dette vilkår for eksistens, som heller ikke mennesket kan undslippe hvor gerne det end ville, varieres fra forskellige vinkler i og af det (emfatisk) moderne. Vi har Freud (»Es«), Heidegger (»das Man«), Nietzsche (»amor fati«) og en del flere. Hos disse tænkere »sætter det ind, jeg ikke ville kalde oplysningens dialektik, men dens ironi. I to hundrede år var oplysningen så succesrig med sit aktivistiske gør-det-selv, planlæg-selv og tænk-selvestormløb, at den i mellemtiden knapt nok kan holde sin egen succes ud« (op.cit., bd. 2, s. 944).

IX

»I senkapitalismens tvelys vinder den indsigt frem, at vores praksis, som vi hele tiden har ment skulle være det mest lovformelige barn af fornuften, i virkeligheden udgør det modernes centrale myte. Den hermed nødvendiggjorte afmytologisering af praksis fremtvinger radikale korrekturer i den praktiske filosofis selvforståelse. Først må denne gøre sig klart, til hvilken grad den var forfalden til det aktives myte, samt hvor forblændet den overlod sig selv til alliancen med den rationelle aktivisme og konstruktivisme. I denne forblændelse kunne den praktiske fornuft ikke indse, at det mest avancerede begreb om adfærd ikke hedder handlen, men laden (»Lassen«), og at den praktiske fornuft ikke når sit ypperste, når den rekonstruerer strukturerne i vores handlen, men når den gennemtrænger relationerne mellem gøren og laden. Enhver aktiv handlen indtegner det passives matrice. Al disponerende handlen forbliver anvist på det udisponerbares stabile masiv. Enhver forandring bæres også af det uforandrede fortrolige forbliven, og enhver kalkulation hviler på det uberegneligt spontanes uundværlige sokkel« (op.cit., bd. 2, s. 933).

X

Som samtidsdiagnostiker, historisk fænomenolog og programmatiker er Sloterdijk uovertruffen blandt skaren af aktuelle tænkere. Selv franskmænd som Baudrillard og Lyotard kan ikke måle sig med ham i disse henseender: dertil er de for meget filosoffer, og for lidt fænomenologisk og samtidshistorisk sensitive, i deres beskrivelser af og teorier om de aktuelle samfunds struktur og udvikling i den vestlige verden.

Så vidt jeg kan se ligger dette ved, at en fænomenologisk eller erfaringssteoretisk tilgangsvinkel til den senmoderne verden er indispensabel for en troværdig og slidstærk teori herom. Erfaringsproblemet har altid været centralt

i det moderne, og i det senmoderne er centraliteten vokset ligefrem proportionalt med erfaringens umiddelbare afmægtighed overfor den aktuelle histories mønstre og krystallisationer. Netop for filosofi og videnskab må denne afmægtighed implicere, at her sættes den i det mindste i focus. Dette turde være en ordentlig tænkings kontrafaktiske og kritiske minimalpointe i dag – lad så denne kritiske teoris form være social- eller humanvidenskabelig i sin spørgsmåls-horisont.

Alligevel kan insisteringen på det fænomenologiske ikke negligere forekomsten af (makro) historiske strukturer og processer, der ikke lader sig filtrere begrebsligt af en fænomenologisk teori. Hegels problem kan ikke overses, allerede af den grund, at det ved moderne mennesker udmærket – og netop i kraft af deres umiddelbare erfaring af og i det moderne. De ved, at de lever et begrænset stykke tid på en længere tidsmæssig aks, der i sig selv indeholder tendenser – muligheder og umuligheder. Moderne mennesker ved m.a.o. spontant, at historien eksisterer som et felt, de ikke som enkeltindivider kan beherske eller forudsige til ende. Deri – altså i bevidstheden om principielt begrænset beherskelighed – ligner moderne historiebevidsthed den (ligeså korrekte) naturbevidsthed, som er klar over, at natur ikke lader sig reducere til instrumentalitet.

Hvad dette kan afstedkomme af teoretiske og eksistentielle problemer undslipper Sloterdijk. I det stykke er han ikke nogen stor eller bredspektret tænk-ker. Hans filosofiske ærinde overskrider ikke den eksistentielle reduktionismes horisont.