

Udstigere og immunsystemer, asketer og akrobater

Om Peter Sloterdijks

Du musst dein Leben ändern. Über Anthropoteknik

HANS J. LUNDAGER JENSEN

*Wer lobt, wird lobenswert, indem er am Glanz
des Eulogien-Objekts partizipiert.*

Peter Sloterdijk, *Über die Verbesserung der
Guten Nachricht*, 14.

ENGLISH ABSTRACT: *A presentation and discussion of Peter Sloterdijk's monumental work from 2009, You Must Change Your Life. The author regards asceticism (in the etymological sense of exercise, training) both as an anthropological constant, the reason behind bio-cultural and cultural evolution, and as a special, conscious life-style, first formulated in the axial age (from around 500 BC). The analysis can (partly against the author's own intentions) be seen as an important contribution to an evolutionary history of religion. A fuller understanding of the phenomenon of asceticism as a cultural constant needs, however, the supplement provided by Emile Durkheim's theory of the 'negative cult'.*

DANSK RESUMÉ: *En gennemgang og diskussion af Peter Sloterdijks monumentale værk fra 2009, Du musst dein Leben ändern. Fænomenet askese (i betydningen øvelse, træning) ses her dels om en antropologisk konstans, årsagen til bio-kulturel og kulturel evolution, dels som en særlig bevidst livsstil, som først formuleres i aksetiden (fra ca. 500 f.Kr.). Analysen kan (delvis imod forfatterens egne intentioner) ses som et væsentligt bidrag til en evolutionær religionshistorie. Forståelsen af fænomenet askese*

som kulturhistorisk konstans kan imidlertid med fordel suppleres med inddragelse af Emile Durkheims analyse af 'negativ kult'.

KEYWORDS: Peter Sloterdijk, asceticism, axial age, Friedrich Nietzsche, history of religion, Robert Bellah, Emile Durkheim, Max Weber.

I betragtning af, at Robert Bellahs monumentale *Religion in Human Evolution* fra 2011 (anmeldt i dette nr. af *RvT*) slutter med aksetiden, er det et slående, sært tilfælde, at den tyske filosof Peter Sloterdijks næsten lige så monumentale bog, *Du musst dein Leben ändern*, der udkom i 2009, begynder netop dér – ikke i sin disposition, ganske vist, men nok i dens historiske fortælling og røde tråd. Aksetiden dukker først op på s. 301, og inden da er læseren blevet ført grundigt rundt i forfatterens manege. Men selv om bogen i høj grad bevæger sig i cirkler, er der også en tydelig narrativ-historisk tråd, som fører fra aksetiden til nutiden og ind i fremtiden, og som gør, at den, ud over de mange andre måder, som den uden tvivl kan læses på, også kan ses som et bud på, hvordan religionens evolutionære historie forløb efter ca. 500 f.Kr., det tidsrum, hvortil Bellah nåede. I kraft af sit omfang, godt 700 sider, vil bogen være en betragtelig mundfuld for de fleste. Desuden er den skrevet i et egensindigt og høj-energisk tysk, nok syntaktisk lettilgængeligt, men original og provokerende ikke kun i sin hele betragtning, men også i sit valg af ord og begreber: kulturer er 'immunsystemer', religioner er 'træningsprogrammer', osv. Det er imponerende, tankevækkende, og en anelse kulturelt ydmygende, at erfare, at en bog som denne har været på *Der Spiegels* bestsellerliste...

Lad konklusionen på denne artikel være sagt på forhånd, uanset en kritisk overvejelse til sidst: Der er tale om en ret fantastisk bog. Det kunne være relevant at placere den ind i Peter Sloterdijks omfattende forfatterskab, hvoraf et mindre udvalg også er oversat til dansk (Sloterdijk 1989; 1991; 2003), og hvor religion fylder en betragtelig del i den nyeste del;¹ men bogen *Du musst dein Leben ändern* afgiver rigeligt stof i sig selv. Dog bør det indledningsvis fremhæves, at Sloterdijk betegner sin position som 'oplysningskonservativ', dvs. at hans synspunkt skal ses som del af en europæisk oplysnings-, sekulariserings- og civilisationshistorie (det er oplysningsdelen), og at det moderne er et projekt, der skal fastholdes, forsvares og fortsættes (den konservative del). Der er på den anden side to markante forskelle mellem Sloterdijk og mere konventionelle oplysnings-solidariske eller -konservative tænkere. For det første begynder oplysningen for Sloterdijk ikke i 1600-1700-tallet, men allerede ca. 500 f.Kr., og ikke som et kun europæisk projekt, men som et projekt for menneskeheden; oplysningen fødes ud af positioner, hvoraf nogle konventionelt vil betragtes

¹ Særlig religionsrelevante: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen* (2007); *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch* (2008); *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft* (2013). Jf. også Sloterdijks medvirken på online-kulturmagasinet perlentaucher.de (tema: Monotheismus-Debatte im Perlentaucher).

som centralt religiøse, og oplysningens historie omfatter personer og positioner – fx 'religiøse' – som andre, snævrere oplysningsforståelser vil se som modstandere, ikke bidragsydere, til oplysningsprojektet (s. 17). For det andet ses oplysningen som effekt ikke af rationel diskurs alene, men også og frem for alt af individuelle, ofte ekstreme, normbrud, hvoraf tænkernes ikke er mindre individualistisk-spektakulære eller tragisk-omkostningstunge end andre geniers og oprøreres. Det er altså for så vidt en art individuel-romantisk – og æstetisk – præget oplysning, Sloterdijk forsvarer og befordrer.

Det skal også understreges, at bogen bestemt ikke er konventionel religionshistorie. En sådan ville formentlig videreføre Bellahs projekt med separate kapitler om udviklingerne i kinesisk, indisk og jødisk religion og om kristendommens og islams historier. Det er der ikke tale om hos Sloterdijk, allerede af den grund, at han (helst) vil afvise relevansen af et begreb om religion overhovedet og dermed selvfølgelig også om en videnskab om dette fantom.² Men han bagatelliserer bestemt ikke de fænomener, som konventionelt vil falde inden for religionsvidenskaben. For de rummer forklaringen på, hvorfor menneskeheden har udviklet sig, som den har. 'Tænkning' er endda for snævert. Det drejer sig ikke kun om udviklingen af menneskeheden tænkning, men også om udviklingen af menneskeheden fysiske skikkelse, dvs. både de redskaber, som mennesker betjener sig af, og den menneskelige krops helt håndfaste tilstand. Vi er fx endnu kun partielt blevet til *cyborgs* (jeg, ikke Sloterdijk, kunne sige – efter én mulig forståelse: fra briller og kunstige gebisser over pacemakere og insulinpumper til resultaterne af botox og genetiske manipulationer); men vi er på vej dertil, og det er en pligt at reflektere over dette faktum. Heri ligger der en udfordring til alle videnskaber, og dermed også til religionsvidenskaben (om den bør beholde sin traditionelle betegnelse eller forstå sig som noget andet): Vil den være med til det, eller vil den hellere nøjes med det, den normalt gør? Tilknytningspunktet er just aksetiden: Sloterdijk mener, at evolutionen af menneskekroppen ganske vist er en proces, der ligger i arten homo selv, men at evolutionen fra et nogenlunde veldefineret tidspunkt er accelereret dramatisk. Uanset hvordan man i øvrigt vil forholde sig til Sloterdijks kategoriseringer af religion, står det uden for diskussion, at menneskeheden som kollektiv størrelse 'er et andet sted' (og ser delvis anderledes ud), end den har gjort i fortiden. Religionsvidenskaben kan vælge at engagere sig i dette forhold eller, som den stort set har gjort i et århundrede, ignorere det. Men Sloterdijks bog giver en sjælden god mulighed for at blive del af en for mig at se indlysende relevant refleksion.

Artiklen her falder i to dele. I den første, længste del vil jeg redegøre for hovedindholdet i bogen, dens overordnede linje, og nævne nogle af de mange delfelter, som inddrages undervejs; jeg vil særlig fremdrage de af felterne, som umiddelbart

² At religionsbegrebet trods den bedste vilje er svært at slippe af med i praksis, fremgår af Sloterdijks *Im Schatten des Sinai*, 10.

berører religionsfeltet, konventionelt forstået. I den anden, kortere del vil jeg anslå mulige ansatzpunkter for en kritisk opfølgning.

Immunsystemer og træningsprogrammer

Det særlige sprog i *Du musst dein Leben ändern* svarer til dens omgang med sine emner. Overordnet set drejer det sig om ny- og om-forståelse af velkendte og mindre velkendte historiske fænomener. Om-forståelsen sker i høj grad i kraft af omkategoriseringer og oversættelser, så fænomener, der normalt betragtes som isolerede, selvstændige størrelser eller felter, ses som varianter af mere fundamentale forhold; i den forstand kan man måske tale om en art historisk 'strukturalisme'. Dette forhold gælder ikke mindst omkategoriseringen af religion. Forståelses-forskydningerne sekunderes af alternativformuleringer, hhv. ny- eller alternativ-definitioner af gængse begreber. Som eksempler kan nævnes det gennemgående 'antropoteknik', som også figurerer i titlen, at et konstitutivt forhold ved menneskearten er tilbøjeligheden til at indgå i en 'vertikalspænding', at kulturer betragtes som 'integriteter', der tilhører et hierarki af 'immunsystemer', eller at selveste Livet defineres som "en med autoterapeutiske eller 'endokliske' kompetencer udstyret integrationssystem, som relaterer sig til et artsspecifikt overraskelsessystem" (s. 20). Virkningen på den vedholdende læser er en tilsigtet fremmedgørelse over for velkendte begreber, forestillinger og sammenhænge, som skaber rum for genovervejelse, anderledes og forskudte ordninger af forhold, hvormed fortroligheden har hæmmet snarere end fremmet forståelsen. Det produktive ved den terminologiske mystifikation³ ligger bl.a. i, at læseren selv kan provokeres til at indvende, at hvis X bedre forstås som Y, så forstås det måske endnu bedre som Z. På denne måde stikles der ustandseligt til læseren, som – hvis jeg må tage mig selv som eksempel – føres med i en labyrint, der mange steder fører til ganske forbløffende uanede steder, nogle få gange frem præcis til det sted, man havde gættet et par sider i forvejen, og enkelte gange til steder, man måske selv havde ønsket ikke fandtes.

Genremæssigt ligger bogen et sted mellem et (unægtelig omfattende) 'essay' og en akademisk afhandling. Der er enkelte referencer under vejs; men der er også afgørende passager, hvor henvisninger og forskningsoversigter kunne have vist, at ræsonnementerne undertiden er mindre egensindige og mere mainstream, end den idiosynkratiske fremstilling og den overgribende argumentation kan forføre til at formode. Det gælder bl.a. netop de centrale begreber religion og kultur (som jeg vil

³ Jf. Sloterdijks egen beskrivelse af sin fremgangsmåde som 'Verfremdung oder stellenweise provozierende Neubeschreibung der Gegenstände'; det drejer sig ikke om at transponere 'åndelige' eller 'humanvidenskabelige' anliggender over i et fx naturvidenskabeligt sprog, men om 'interne Übersetzungen' og et 'Alternativsprache', dvs. om at ekspliciterer (i aktuelt forståelige, hhv. plausible, kategorier) en kulturelt akkumuleret viden: "Wiederholung plus Übersetzung plus Generalisierung ergibt, richtig gerechnet, Verdeutlichung"; s. 32f.

vende tilbage til nedenfor). Som yderligere signalement til bogen hører, at den, i overensstemmelse med dens om- og ny-kategoriseringer, lader filosofiske, kulturhistoriske og æstetiske felter flyde over i hinanden, og at den på nutidig vis sidestiller og kontrasterer centrale-velkendte og marginale-oversete fænomener: Her er Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, men også 'krøblinge'-kunstneren Carl Hermann Unthan (1848-1929), der var født uden arme og som kunne henrykke et publikum med sit virtuose violinspil med fødderne; her er Buddha, Paulus og Augustin, men også to, kun delvis mislykkede, nyere religionsstiftere, Pierre de Coubertin og L. Ron Hubbard; her er den revolutionerende 'æterdag' (16. okt. 1846) og ikke mindst russisk-kommunistiske planer i tiårene efter 1917-revolutionen om menneskeartens forbedring og potentielle udødeliggørelse (forestillinger, der netop ikke er komplet galskab, som det fremgår af bogen, og som i høj grad har med religion at gøre).⁴

Sloterdijk går ud fra nogle i sig selv enkle grundsætninger. Han har et antropologisk udgangspunkt: Mennesket er et dyr, som kan blive bevidst om, at det kan ændre sig selv igennem praksis. Ved gentagelser opretholder det en tillært kunnen, eller, og her tættere på det helt særlige ved mennesker: Det forøger sin kunnen. Man kan altså her tale om hhv. *vedligeholdelsespraksis* og *forbedringspraksis*. For det andet har han et socialt-kulturelt udgangspunkt. I forlængelse af biologiske organismers ('integriteters') immunsystemer (hvis opdagelse i anden halvdel af 1800-tallet Sloterdijk betragter som den vigtigste kognitive erkendelse i moderniteten, s. 19), herunder menneskekroppens biologiske immunitet, har menneskearten fortsat den biologiske evolution med en socio-kulturel evolution. Det er sket ved dannelsen af særlige immunsystemer, som regulerer menneskenes indbyrdes adfærd ('samfund') og deres tegn-, forestillings- og normverdener ('kulturer'). Alle immunsystemer er indrettet på at regulere både integritetens system af interne processer og dens forhold til omverdens 'overraskelsesrum' (s. 20) af chancer, farer og fjender. Det er i den mentale foregribelse af ikke-bestemte farer og muligheder, at Sloterdijk vil se en af kilderne til dannelsen af en transcendens, dvs. muligheden for en religion. En religion er altså – i det omfang den er noget overhovedet – et spirituelt øvelsessystem (s. 12), hvilket også er ensbetydende med at være et særligt, kollektivt eller individuelt, immunsystem.

I bogen spiller følgerne af det antropologiske udgangspunkt dog den største, eller i hvert fald den mest spektakulære, rolle. Ideelt set er mennesket det dyr, hvis gentagelse ikke er en gentagelse, fordi hver gentagelse er en forbedring; selv om hver enkelt forbedring i sig selv er minimal, er dens akkumulerende effekt enorm. Snarere end at tale om den vidende art homo (*homo sapiens*) vil Sloterdijk, at vi bør tale om den art homo, som øver sig, *homo repetitivus*, og som dermed bliver meget bedre til, hvad det gør, *homo artista*. Med begrebet om den forbedrende gentagelse, altså øvelsen, overlejres og forbindes kløften mellem natur og kultur: Øvelsen angår såvel kroppen som ånden (når man træner sit klaverspil, er det ens hjerne, man træner, og

⁴ Emnet er fascinerende og godt belyst i nyere tyske publikationer; henvisninger hertil i bogen s. 614.

der kommer bedre musik, altså kultur, 'ånd', ud af det); homo repetitivus er altså også *homo pontifex*, det væsen, der bygger bro mellem natur og kultur (s. 24f.). Kategorien 'øvelse' er et justerende alternativ til en dominerende kulturtænkning i human- og socialvidenskaberne, som den kendes fx fra Clifford Geertz (1973), if. hvem den instinkt- og dispositionsmæssigt 'underdeterminerede' hjerne præges af (indlæses med) kulturelle komponenter: tegn, symboler, repræsentationer. If. Sloterdijks model sker der i princippet en (givetvis oftest minimal) forbedring (effektivisering, økonomisering) for hver gang, genindlæsningen sker. Modellens umiddelbare fordel er, at den i modsætning til den ældre standardmodel kan forklare både det indlysende rigtige forhold, at menneskekroppe vokser op, 'aktiveres' og opholder sig i eksternt eksisterende, symbolske rum, og det omtrent lige så indlysende forhold, at disse symbolske rum ikke kun ikke er stabile, men at de forandrer sig og undergår evolution.

Nu er det store flertal af mennesker ikke specielt indrettede på at drive øvelsen til noget videre. De er tværtimod tilfredse med den tilsyneladende identiske gentagelse, som kun langsomt og for dem ubevidst effektiviserer, forbedrer, driver videre. Enkelte individer har dog igennem tiden indset, at for at realisere sit potentiale som menneske skal man forandre sig; og det er deres historie, Sloterdijks bog skitserer. Han begynder ganske vist med det punkt i europæisk åndshistorie, hvor erkendelsen af det antropologiske grundforhold får en virkningsfuld formulering i en sekulariseret begrebslighed, dvs. hos Friedrich Nietzsche. Det er Nietzsche, som lader sit taleværk Zarathustra stige ned fra erkendelsens højde til lavlandet for at forkynde for sine artsfæller, at de ikke skal være tilfredse med at være, hvad de er, men at de skal arbejde på at forandre sig og blive til overmennesker. At Gud er død, betyder, at pladsen opadtil er blevet ledig og venter på at blive besat. Bogens titel, *Du musst dein Leben ändern*, 'Du skal forandre dit liv', henter Sloterdijk fra den tysksprogede lyriker Rainer Maria Rilke, en delvis samtidig med Nietzsche, som i en berømt sonet lod dette være den abrupte konklusion på den fascinerede betragtning af en græsk Apollon-torso. Befalingen er dobbelt: Du skal forandre dit liv – altså ikke være tilfreds med det, som det er; og du skal selv forandre det – altså ikke vente på eller regne med, at noget eller nogen anden gør det. Men hverken Rilkes torso eller Nietzsches Zarathustra siger noget om, hvad livet skal forandres *til*. Hos Nietzsche illustreres forholdet med en linedanser; mennesket er spændt ud mellem dyret og overmennesket. Men mens man ved, hvad dyret er, er der ingen, der kan vide, hvad der ligger i 'overmennesket': 'Det, som er stort ved mennesket, er, at det er en bro og intet mål'.⁵ Linedanserens reb er spændt ud imellem noget bestemt og noget ubestemt, dvs.: Sekulariseringen indebærer en indholdsløs, ubestemt utopi. Spændingen, udspændtheden mellem det givne, kendte, og det farefulde, ukendte, kan afbilledes horisontalt, som i linedanserens eksempel. Men i Sloterdijks egen metaforik dominerer et vertikalt billede: Mennesket er (dvs. skal være) en bjergbestiger, der bevæger

⁵ Nietzsche, *Zarathustra*, I,4 (Nietzsche 1962, 5).

sig op fra dalen eller sletten og op i højderne, hvor der er koldt, ensomt og tågedækket. Mennesket er altså som art konstitutionelt 'vertikalt udfordret'. Med et billede hentet fra Richard Dawkins⁶ er '*climbing Mount Improbable*' menneskeartens mening – idet bjerget ganske vist folder sig selv opad i løbet af klatringen (s. 186), så klatrene altid vil være lige langt fra toppen. Mennesker er forberedt på at bryde både naturens love og de lovmæssigheder, som de selv eller deres forgængere har frembragt. De gør ting, som ikke før er gjort; de fremstiller ting, som ikke før har eksisteret; og de forestiller sig ting, som ikke findes. Mennesker er født som potentielle akrobater, surrealistiske og fantastiske, og kun som sådanne realiserer de deres biologiske potentiale.

Mennesket *skal*; men de fleste mennesker gør det ikke, i det mindste ikke bevidst, ikke villigt, ikke beslutsomt. For akrobatik og surrealisme har selvfølgelig en pris. Nietzsches modsætning til linedanseren er tilskuerne nede på jorden, der gerne i tryghed vil beundre en akrobatisk præstation, men som også ved at værdsætte en katastrofisk fiasko; et vellykket besøg i cirkus overgås i kommunikationsværdi af ét, hvor akrobaten skvatter ned og slår sig fordærvet. Zarathustra vil give tilskuerne 'overmennesket'. De foretrækker dets modsætning, 'det sidste menneske', dvs. det, som er godt tilfreds med at være, hvor det er, som ingen trang har til at forandre sig, som ønsker sig et behageligt liv og en behagelig død. Til det menneske taler Rilkes torso for døve øren. Der er altså to slags mennesker: akrobater og sidste mennesker, de, der tager den vertikale udfordring på sig, og de, der lader den passere; eller sagt 'immunologisk': de, der indgår i et immunsystem for de få, eller helt for sig selv, og de, der forbliver i flertallets trygge og mindre snærende immunsystem.

Denne modstillings skæbne i moderniteten vil være en større historie. Et af de mest indlysende træk vil være neutralisering igennem trivialisering.⁷ I en traditionel-triviell udgave kan den parkeres i et nu for længst bedaget, æstetisk register, overmennesket som den normbrydende kunstner. I en mere massiv og nutidig triviell udgave afvikles modstillingen igennem kvælende omfavelse – ikke kun ved, at *alle* har krav på at betragtes som kreative, men også og navnlig i arbejdslivets klicher om kravet til permanent omstillingsparathed og den udbredte foragt for 'tilbageskuedes' rutiner og traditioner. Dét er Sloterdijk helt klar over, og han er en udpræget foragter af æstetisk amatørisme; ikke desto mindre vil han fastholde relevansen af vertikalspændingen og den nietzscheske patos. Vertikalspændingen bør nemlig ikke begrænses til det æstetiske felt; den hører mindst lige så meget eller mere hjemme i teknologien, og den vedrører ikke specielt, som hos Nietzsche, heroiske enkeltindivider, men er et kollektivt, menneskehedshistorisk vilkår. Mennesker har allerede forandret deres liv i et stadigt mere rasende tempo, accelereret af tekniske, medicinske og kommunikative innovationer, som for længst har revolutioneret menneskers antagelser om og forventninger til deres verden. I et afsnit, der også illustrerer, hvad

⁶ Som religionskritiker er Dawkins ganske vist irrelevant: s. 9.

⁷ Jf. Sloterdijks *Masse og foragt*.

Sloterdijk forstår ved 'antropoteknik', udpeges således den ovenfor nævnte 'æterdag', 'ether day', 16. oktober 1846, som en sand revolutionær dato i menneskehedens historie. Efter denne første smerteløse operation under fuld narkose (i Massachusetts) har menneskene principielt ret til i særlige situationer at opgive selvbevidsthed og kontrol med egen krop og forvente at kunne blive skåret i og forbedret uden smerte (s. 598-600). Bogen munder ganske vist ud i en økologisk tematik: Mennesket er forbandet nødt til at forbedre sig (s. 699-702).⁸ Men det vil nok være lige så oplagt at se dens perspektiv som analogt til fx Google-futuristen og IT-tænkeren Ray Kurzweils spekulationer om det jordisk-organiske livs eksponentielle vækst hen imod 'singulariteten', et punkt hvor den bio-kulturelle evolution (der er eksponentiel, fra den første celle til indtil videre mobiltelefonen) har ført frem, til, at maskiners intelligens overgår menneskers, menneskers biologiske liv bliver uadskillelig fra maskinernes processer, og menneskemaskinerne vil begynde at kolonisere universet.⁹

Der er imidlertid *to* begyndelser i Sloterdijks bog: Der er først menneskehedens begyndelse, tilblivelse af den vertikalt udfordrede art, og der er derpå det tidspunkt, hvor artens særkende bliver erkendt og bevidstheden herom begynder at sprede sig ud blandt dens medlemmer. Det er den anden begyndelse og dennes historie frem til nutiden, der optager hoveddelen af bogen. Denne begyndelse nr. to er aksetiden (s. 301). Det er fra dette punkt, man kan læse Sloterdijks bog som et bud på en forlængelse af Bellahs *Religion in Human Evolution*.

Den traditionelle orden og aksetiden

Traditionelle kulturer har været religiøse kulturer (går Sloterdijk traditionelt, og korrekt, ud fra). Men traditionelle kulturer har netop ikke dyrket 'akrobatikken', for de havde til formål at opretholde en given orden. De var og er netop 'tilbageskuede', dvs. de tager en mytisk oprindelse som ledetråd for den korrekte orden i verden, fysisk og moralsk. Trods alle forskelle ville fx amerindiske stammekulturer og gammeltestamentlig mytologi være enige om, at den normative målestok sættes i et dramatisk moment, hvor en indledende, foreløbig tilstand transformeres til den nuværende ontologiske og moralske orden ('fra kaos til kosmos'). Traditionelle kulturers religiøse praksis har til formål at opretholde, fastholde denne orden; hertil hører også

⁸ Som det – af gode grunde – næsten er obligatorisk for store bøger, der har religion som et væsentligt tema (jf. Roy Rappaports *Ritual and religion in the Making of Humanity*, (1999), anmeldt her i *RvT* 43, 2003); at menneskeheden skal forandre sit liv, er ubestrideligt.

⁹ Jf. Kurzweil, *The Singularity Is Near* (2005); singulariteten beregnes til at indtræde i 2045. For at imødegå instinktivt-forhastet hovedrysten vil det måske være relevant at tilføje, at Kurzweil har modtaget et hav af priser, bl.a. fra MIT og Det Hvide Hus, og at han er indehaver af en lang række æresdoktorater. Han er naturligvis blevet kritiseret for en underliggende religiøs, spirituel eller New Age-dagsorden.

en vilje til *ikke* at ville forandre sig, til for enhver pris at undgå forandringer,¹⁰ altså *ikke* at ville engagere sig i akrobatiske udfoldelser. (Man kan tilføje, for Sloterdijk er ikke specielt udførlig herom: Det var ikke kun et spørgsmål om ikke at *kunne* se de evolutionære forandringer, fordi de foregår for langsomt, og for spredt, men faktisk også om ikke at *ville*; normbrud betragtes som faretruende afvigelser, ikke som mulige almene forbedringer). Erkendelsen af menneskets vertikale potentiale måtte derfor forme sig som et oprør imod den traditionelle kultur og dennes symbolske selvrepræsentation; den måtte med andre ord gestalte sig som religionskritik.

Aksetiden var lige præcis religionskritik; dens repræsentanter *stiger ud* af den givne, religiøst garanterede og vedligeholdte orden. Den mest berømte indiske udstiger (Robert Bellah ville sige *renouncer*), Siddhartha Gautama (død måske engang i 480'erne f.Kr.), og den første markante græske udstiger, Heraklit (død ca. 475 f.Kr.), var formentlig nøjagtig samtidige. De indiske, plebejiske forløsnings-bevægelser (jainisme, buddhisme og andre) afviste den brahminske offerteologi; den tidlige græske filosofi desolidariserede sig med polisreligionen; den senere jødisk-hellenistiske udstiger Jesus fra Nazaret forklarede forskellen mellem, hvad fædrene har sagt, og hvad han siger. Det afgørende er denne forskel: "I har hørt, at der er sagt til de gamle ... men jeg siger jer" (Matt 5,21f.). Aksetidens aktører er instruktører, lærere (som også Bellah understreger). De har en ny lære, dvs. en lære, hvis indhold er nyt og uhørt og som derfor må kollideres med en allerede eksisterende og herskende lære. Den nye lære har derfor hele tre fronter: den uoplyste masse, der skal belæres; dem, der besidder og fastholder en ældre, forkert viden; og alternative lærere, der er fælles om bruddet, men som peger i andre og alternative retninger. I aksetiden fødes religiøse stridigheder.

Den traditionelle religion forudsatte en spaltning imellem den guddommelige (og evt. dæmoniske) sfære og menneskenes og den øvrige trivielle virkeligheds sfære, og mytologi og ritualer foregik i grænselandet mellem disse to – religionsfænomenologiens traditionelle 'denne verden' over for 'den anden verden'. I aksetidstænkningen blev dette grænseland irrelevant, for begge sfærer var fælles om opretholdelsen af den ontologisk-normative orden. En ny sfære dannede sig, på ligelig afstand af dem begge; 'denne verden' kom til at omfatte både den gamle 'denne' og den gamle 'anden' verden (mest tydeligt i Indien, hvor det nu ikke drejer sig om at komme op i himlen, men om at komme ud af den verden, der omfatter både himmel og jord). Det var i denne operation, 'Verden', altså det 'verdslige' (det 'verdenslige'), blev til som betegnelse for det gængse, normale, traditionelle, dagligdags, bevidstløse, for Nietzsches 'sidste menneske'. Alternativet blev som sagt en udstigning, en eksistentiel exodus, hvor bevidstheden om den nye lære trak en alternativ livspraksis med sig.

¹⁰ Deut 13,1: "Alt det, jeg befaler jer, skal I omhyggeligt gøre. Du må ikke føje noget til og heller ikke trække noget fra".

Udstigeren¹¹ opgav 'Verden' – hvilket var ensbetydende med en desolidarisering med den og med de mennesker, som fortsatte med at leve i den – og gjorde det til sit projekt at leve på nye, alternative vilkår. Naturligvis var der store forskelle for, hvor radikalt denne udstigning faktisk foregik. I første omgang måtte udstigningen være moralsk, normativ og indebære en afvisning af skrevne og uskrevne regler for dagliglivet; udstigeren lagde arbejde, familieliv, seksualitet, venskaber, social status, materiel overflod bag sig, regnede dem som falske værdier, forblændelser, forførende bedrag, som den informerede, oplyste, havde gennemskuet. Denne dimension af udstigningen kunne være mere eller mindre direkte. Den mest radikale form var eneboerens og søjlehelgenens rumlige isolation i det fjerne eller det høje. Mindre radikale former var alternative fællesskaber, hvor udstigere sluttede sig sammen i nye sociale ordener og rutiner, hvor de gensidigt kunne støtte, befordre og beskytte hinanden i deres udstigningsprojekt – mest indlysende i buddhistisk og kristent klosterliv eller som vandreprædikanter og kyniske populærfilosoffer, mere eller mindre radikale i deres afvisning af normale livsvilkår. Fra oldtiden af kan udstigningen være helt forsvundet i det ydre, så der kun er tale om en indre distance: Kinesiske vismænd og vestlige stoikere (Epiktet er et fremtrædende eksempel i bogen) udviklede parallelt procedurer og normsæt, der tillod kombination af mental ('indre') udstigning af den normative orden med ('ydre') forbliven og aktiv praksis i samme orden – en løsning, som med en forskydning fra passiv kontemplation til aktiv ageren også blev den calvinistisk-puritanske model for den 'indre-verdenslig askese', som Max Weber forstod som den moderne kapitalismes moderskød.

Udstigning af den moralsk-socialt orden kunne være vanskelig nok for 2500 år siden. Udstigning af den *ontologiske* orden var i sagens natur endnu vanskeligere; uden teknologiske alternativer til vilkår som tyngdekraften og stofskifte var en reel udstigning temmelig umulig (selv om søjlehelgener og sultekunstnere gjorde et tappert forsøg på oprør mod hhv. fysikkens og biologiens love). Det er imidlertid en af Sloterdijks relevante pointer, at det afgørende her ikke er, hvor reel udstigningen af den fysisk-biologiske verden var, men at den overhovedet lod sig tænke. I GT fx er det nærmest et ontologisk vilkår, at mennesker ikke har adgang til den guddommelige verden. I NT derimod er det dominerende spørgsmål ikke, *om* mennesker generelt kan have adgang, men *hvordan*.¹² Det sker fx ved ophævelse af tyngdekraften, som når Paulus forudsiger, at når Guds basun lyder, skal levende og allerede døde sammen rykkes op i skyerne og dér møde Herren (1 Thes 4,17). En konventionel

¹¹ Den amerikanske nytestamenteforsker og judaist E.P. Sanders har meget nyttigt introduceret sondringen imellem 'getting in' og 'staying in' i den tidlige jødedom og understreget, at jødisk Torah-fromhed var begrundet i omsorgen for at 'blive inde' – inde i pagten, i Jahves velsignelse, i den rette orden – at det altså ikke er antagelsen af Loven, som er et 'frelsesvilkår', sådan som en fejlagtig kristen-teologisk forståelse hårdnakket har villet have det, men fastholdelsen af den. Denne begrebslighed er også rammende for religionsformerne i GT. Men i aksetidsreligionerne opstod en tredje position: 'getting out' – der givetvis hastigt og uvilkaarligt slog over i en ny 'staying in'-position.

¹² Jf. min artikel "Shiduris belæring" (Lundager Jensen 2012).

religionskritik og afmytologisering vil stille sig tilfreds med at erklære en sådan forestilling for en barnlig fantasi og betragte afviklingen af den som et fremskridt. Sloterdijk afviser denne form for 'oplysning', for den overser, at forudsætningen for at kunne flyve i skyerne er, at man forestille sig, at man kan. Paulus – for nu at tage et eksempel, som Sloterdijk ikke anfører i sin bog – bør derfor bedre ses som forløber for brødrene Mongolfiers varmluftballon i 1783. Moderniteten skal med andre ord betragtes som den teknologiske realisering af et projekt for menneskeheden, der rulles ud i aksetiden. Mange af projekterne er givetvis langt fra at blive indløst – udødelighed fx; men den, der tror, at den kan afvises som en før-moderne naivitet, er ikke på højde med nutiden.¹³ Menneskenes evne til at forestille sig det surrealistiske, herunder til at omgive sig med surrealistiske rum ('heterotopier', if. Michel Foucault, s. 345) som templer og kirker, realiseres og bliver til ny omverden og nye vilkår.

At stige ud er altså også at *stige ind* – ind i en surreel sfære. Men udstigningen er som sagt ikke omkostningsfri, hvilket fører til det mest centrale af Sloterdijks begreber i denne bog: *askese*. At følge i Buddhaens fodspor og slutte sig til hans sangha, at følge i Sokrates' og Diogenes' fodspor og blive en kynisk vandrefilosof, at følge Jesus og opgive alt, hvad man ejer, inklusive familie og arbejde, indebærer afsavn, mangel, fattigdom, udsathed. Men askese er ikke essentielt afsavn, selv om dette er den moderne, indsnævrende forståelse af ordet, også fordi afsavnet netop kun er tilsyneladende. De forladte værdier var jo netop falske, dvs. det er ingen virkelig mangel at mangle dem. Sloterdijk ikke alene insisterer på det græske ord *áskēsis*' betydning af 'øvelse', 'træning', men gør maksimalt brug af den. Askese var det, atleter foretog sig på idrætspladsen – at bruge timer på at gentage kastet med diskoskiven for at få den lige netop det lille stykke længere ud på banen. Når man træner, har man valgt fra *for at* opnå at blive bedre til et eller andet. Alle, der øver sig, alle der træner, er med andre ord asketer. Og den er følgelig asket, som tager imod den vertikale udfordring.

I den tidlige kristne retorik flyder sportsplads- og krigermetaforik ind. Paulus vil formentlig forekomme de færreste som specielt atletik-relevant; men det falder ham naturligt at sammenligne medlemskabet af Kristusmenigheden med atleter, og han selv er en løber, der fastholder målet, en bokser, hvis stød går ind, og han er hård ved sin krop og tvinger den til at lystre (1 Kor 9,24-27); og for forfatteren af Efeserbrevet er det indlysende at afbillede den kristnes kamp med sig selv og tilbøjelighederne til at falde tilbage i en ellers forladt tilstand af hedensk formørkelse, uvidenhed, afstumpethed og udsvævelser – kort sagt dagligt, socialt liv – med at iføre sig rustning, spænde sandheden som et bælte, løfte troens skjold osv. (Ef 4,17-24; 6,10-17. I den religiøse askese flyttes begrebet om øvelse, træning, fra idræt og militærtræning ind i en mental verden, hvor målet er en ændret bevidsthed, men hvor vejen hertil fortsat implicerer træning også af kroppen. Den umiddelbare følge af dette ideal, der allerede er så markant til stede i Ny Testamente, at den tidlige kristendom uden forbehold

¹³ Fx er biologisk udødelighed og kloning af mennesker med neandertaler-DNA reelle muligheder, ikke fantastier: Andrew 2013; Mørck 2013.

må karakteriseres som en asketisk bevægelse, er fremkomsten af anakoretiske og, mere virkningsfuldt, koinobitisk-monastiske bevægelser.¹⁴ I Vesteuropas historie blev munke- og klostervæsenet, der sikrede antikkens skrift- og sprogkompetencer, det rudiment af teoretisk skriftkultur efter den hellenistisk-romerske Middelhavskulturs sammenbrud, fra hvilken en ny kultur efter århundreders kulturelle minimaleksistens ville vokse ud i højmiddelalderen.

Mens det vestlige begreb om askesens genealogiske udgangspunkt er sporten, er sagens udgangspunkt snarest de mangfoldige, indiske, asketiske bevægelser i midten af det første årh. f.Kr., hvoraf buddhismen blev den, der formåede at blive til en verdensreligion. Monastisk organisation og lempelse af elitekravene for en meget bredere kreds af minimaludstigere var forudsætningen for etableringen af en robust organisation, der har kunnet fastholdes igennem generationer og sprede sig ud over kontinenter. Konkrete, historisk dokumenterbare forbindelser fra indisk til mediterranean askese vil være et anliggende for specialister og er hverken Sloterdijks anliggende eller ansvar. Han er effektiv nok i påpegningen af de unægtelige og iøjnefaldende strukturelle overensstemmelser mellem øst og vest (herunder også forskellene, som findes, men som i det kulturevolutionære perspektiv er af relativ mindre interesse) og i fremhævelsen af den østlige traditions historiske prioritet. Blandt 'isomorfiere', som man kan kalde strukturlighederne, er det ikke mindst slående, hvordan én og samme metaforik og begrebslighed er central for at formulere anliggendet i østlig og vestlig udstigen, ikke mindst forestillinger om 'befrielse', 'løsladelse', 'flugt', 'redning' osv. – man kunne tro at være i hjertet af deuteronomistisk retorik i GT, og så er dette betydningsnuancer af indisk *moksha* (s. 412). En af bogens store fortjenester er at skrive en ide- og praksishistorie – her askesens ide- og praksishistorie – som ikke nøjes med vestlige strømninger fra Jerusalem og Athen, men som integrerer dem i en global historie. På dette punkt kommer Sloterdijk afgørende videre end Michel Foucault, hvis inspiration fra studier over antikkens stoicisme og 'omsorgen for sig selv' i øvrigt er evident og også eksplicit. Sloterdijk griber tilbage til et træk hos den fælles inspirationskilde Nietzsche og tilmed dennes igangsætter, Arthur Schopenhauer: Begge var ikke mere hypnotiserede af deres gymnasieuddannelsers klassiske oldtid, end at de fandt det naturligt at medtænke den indiske oldtid.

Udstigen – eller altså den eksistentielle exodus – er kun mulig i kraft af tilhørende praksisser, som bogen illustrativt beskriver. Et af de vigtigste greb, som det er nærliggende for udstigere at bruge for at fastholde sig selv i sit selvvalgte eksil, er uden tvivl, hvad Sloterdijk kalder en *Verekelungs*-analyse (s. 366), dvs. en retorisk strategi, der overtaler udstigere til at se, og fortsætte med at se, verden som modbydelig. Som i Buddhalegenden, hvor den beskyttede prins ser sygdom, død og dansepigens

¹⁴ Omend søjlehelgener ikke er totalt forsvundet. Temanummeret i *Ud & Se*, april 2013, har en gennemillustreret artikel om den georgiske eneboer Maxim Qavtaradze, der har taget vertikalspændingens udfordring bogstavelig og derfor lever på toppen af en isoleret klippe 'for at komme i himlen'. Som for at eksemplificere Sloterdijks tese handlede samme nummers forsidehistorie om Brian Laudrup, en anden, mere nutidig akrobat.

snorkende gab, skal alle asketer lære at se modbydelighed, hvor andre blot ser skønhed. Modbydelighedsanalysen, såvel som dens asketiske begrundelse, var fortsat uformindsket produktiv i slutningen af 1600-tallet i Vesten, som det fremgår af Kingos salmer ("Hvad er det dog alt, som verden opsminker med favr gestalt? ... Så far da, far vel!"). Men også den daglige praksis, hvor man træner sin bevidsthed, opmærksomhed, hukommelse, ved at tvinge den i en bestemt retning og bort fra alle mulige distraherende alternativer – ved bestemte ritualer, bønner, læsepensa osv. – er indlysende eksempler på asketiske praksisformer, systematisk og organisatorisk iscenesat i monastiske institutioner, men omsættelige til privat-pietistiske projekter, ikke mindst velegnede for Webers 'indre-verdenslige' asketer.

Som det fremgår, kan man altså i Sloterdijks bredt malende skildring aflæse konturerne af hovedlinjerne i en post-aksial religionshistorie, der ikke er opbygget efter de religiøse samfunds egne begrebsligheder, men efter et gennemgående strukturtræk: den fælles asketiske isomorfi. De religiøse samfunds egne specialister vil tendere til at beskrive netop deres samfund som et 'immunsystem', altså som fundamentalt inkompatibelt med andre samfund, dvs. forstå deres religion i analogi med biologiske arter, der afgrænses af muligheden for at producere forplantningsdygtigt afkom. Jo større, ældre og geografisk spredt et religiøst samfund er, desto større er sandsynligheden også for, at det selv har udgrenet sig i, hvad der for nogle og i visse perioder ser ud som (mere eller mindre) inkompatible 'arter' – katolikker vs. protestanter, lutheranere vs. calvinister, 'grundtvigianere' vs. 'indremissionske'.¹⁵ Religionshistorien følger normalt religionssamfundenes egne kategoriseringer og kortlægger mere eller mindre efter religionernes egne grænsedragninger – detaljeringsgraden vil normalt være et praktisk spørgsmål. Sloterdijk inviterer til en anden tilgang. Det afgørende er ikke religionernes mytologi og selvforståelse, men deres praksis og deres metaforik og retorik, ikke om de selv ser sig som beslægtede eller inkompatible, men om de faktisk udviser isomorfier. Denne tilgang vil vende op og ned på normale betydningshierarkier. Det nye er ikke, om der er faktiske isomorfier mellem fx udstignings-retorik i Indien og i GT eller buddhistisk og kristen munkevæsen, men vurderingen af, hvor vigtige de er. I sig selv vil overensstemmelserne forekomme mere eller mindre velkendte og indlysende; men i religionssamfundene selv har der historisk været en tendens til, at jo større overensstemmelser, jo mere energi investeret i at erklære dem som overfladiske og irrelevante.

Antikkens undergang og Vesteuropas kristianisering betød, at askesen flyttede fra idrætspladsen og ind i klostrene, der blev askesens pladsholdere og vogtere i omtrent et årtusind. Fx Benedikts regel fortjener derfor beundring, ikke kritik – hvor mange sociale reguleringer kan siges at have bevist deres duelighed så eftertrykkeligt? Sloterdijk kan derfor også korrigere Nietzsches kristendomskritik. Den ramte

¹⁵ Historien viser naturligvis, at artsanalogien har sine begrænsninger; det tilsyneladende uforenelige lader sig faktisk forene, som i kirkesammenslutninger i Tyskland og USA, eller som når fredsommelig praksis i det lokale underløber konfliktberedte principper.

skævt ved kun at se mængdens uerkendte ressentiment, der misundeligt-selvretfærdigt holder alt højtflyvende nede, og ikke se, at kristendommen historisk i høj grad også havde givet rum for livsatleters bevidste arbejde for at stræbe opad.¹⁶ En kritik af Nietzschesk, Marxsk eller Freudsk art er derfor for letkøbt og under alle omstændigheder passé. Religion er ikke *falsk* bevidsthed, men – i forhold til kritikerens vinkel – *anderledes* 'bevidsthed', et projekt, der vil noget andet, og som vælger dette projekt under accept af prisen. Religion, som jo bør betragtes som et blandt mange træningssystemer, der inkluderer et immunsystem (der holder, eller forsøger at holde, asketen, akrobat, bjergbestigeren fra at falde ned i basislejren eller over i alternative træningsprogrammer), kan altså ikke 'afsløres'. Der er ikke noget ubevidst eller uerkendt til stede i de udøvende agenter, for alt foregår i deres lyslevende, intentionelle bevidsthed (lige som man ikke kan 'afsløre', hvad der foregår bag om ryggen på en rollespiller eller en romanlæser). Men religion kan forstås anderledes og formentlig bedre, end agenterne selv gør det, og i hvert fald ud fra en større tidlig og rumlig horisont, end agenterne selv havde eller kunne have. Og det er denne anderledes og bredere forståelse, som er kulturvidenskabens (og her er det mig, ikke Sloterdijk, der siger: inklusive religionsvidenskabens) opgave (s. 22);¹⁷ man kan også sige, at religionsvidenskaben derfor er en hermeneutik.

Fra religion til uddannelsessystemer og konkurrencestat

Til den bredere tids-rumlige horisont hører ikke kun, at religioner, hvis egne immunsystemer kan arbejde på fuld kraft for at fremstå så inkompatible med andre systemer som muligt, for det kultur-/religionsvidenskabelige blik kan fremstå som i høj grad kompatible (hvilket typisk for 'religionssystemet selv' kan virke som en fornærmende trivialisering). Det hører også med, at religionerne qua træningssystemer bliver oversat, hermeneutisk 'fortolket', ikke af forskere, men af andre, vigtigere samfundskræfter. Det er i hvert fald en interessant tese i bogen her, at noget sådant sker i den sene middelalder og den tidlige modernitet efter reformationen. Det er velkendt, at i høj- og senmiddelalderen spredte den systematisk-asketiske livsførelse sig ud fra klostrene og ud i den private, sekulære fromheds *devotio moderna* (s. 460). Men den flytter sig også ud i nye institutioner: først i byernes håndværksværksteder (s. 457-61) og deres kombination af frembringelse og øvelse, uendelige gentagelser som forudsætning for personligt mesterværk (mytologisk foregrebet af Herakles, halvguden, der kunne få noget fra hånden, s. 457f), og siden, fra 1600-tallet, i den

¹⁶ Sloterdijk lader (nok mere retorisk end reelt) 'spørgsmålet stå åbent, om Nietzsche overhovedet havde forstået den kristne askeses væsen rigtigt' (s. 520). I det hele taget bestod Nietzsches betydning ikke i at have sagt noget specielt nyt, men i 'en forøgelse af den antropotekniske ekspliciteringsproces' artikulationsniveau' (s. 521) – vel en Sloterdijksk måde at sige, at med Nietzsche blev modernitetens vilkår formuleret, så også de mere tungnemme kunne forstå det.

¹⁷ Sloterdijk siger til gengæld 'religionsteori': *Im Schatten des Sinai*, 8.

europæisk barokstats offentlige skolesystemer. *Skolen* er det nye kloster, med klostrets regulerede tvang over krop og bevidsthed – nu ikke kun for en lille del af befolkningen på livstid, men for tendentielt hele befolkningen en del af deres liv. Asketismen forsvinder altså ikke i og med lukningen af klostervæsenet i det protestantiske Nordeuropa. Dens nye skikkelse er stadig iblandt os; den er videreført i den aktuelle forestilling om nu- og fremtidens konkurrencesamfund, hvor hele samfundets overlevelse afhænger af uddannelsessektoren og af livslang læring. I modernitetens nuværende fase holder skolen aldrig op. Denne historiske forandring viser også den potentielle fejlkilde ved at isolere religion (eller kristendom, kirke) som et afgrænset fænomen, og den viser de erkendelsesmæssige fordele ved at se religion som træningssystem. I den isolerede kirkehistories optik ser klostrene blot ud til at forsvinde, og i protestantiske lande er dén historie traditionelt blevet fortalt som en befrielseshistorie. Men ved at skrive en askesens historie kan man se, at afsavn, tvang, spægelse og voldelig undertrykkelse af kødets lyster overhovedet ikke ophævedes af reformationen; alt dette flyttede over i mere rationaliserede og langt mere effektive øvelses- og træningsinstitutioner. Klostrene var i den tidligere middelalder Vesteuropas eneste skoler, og studerende var i middelalderen 'klerke'; og det er endnu passende, at studier går bedst sammen med fattigdom.

Askesens flytning fra det religiøse til det verdslige rum sker ikke kun i og med uddannelseseksplosionen, selv om denne er den vigtigste (som Grundtvig, der understregede, at fra og med reformationen lever vi i 'skoletiden'). Den er også vendt tilbage til ét af sine antikke udspring, til sporten. Det hidtil mest overbevisende bud på noget, der faktisk ligner en verdensreligion, er de Olympiske Lege, med et ceremoniel, der ligner en fuldt udfoldet arkaisk religion og med en tredleddet trosbekendelse: *citius, altius, fortius*.¹⁸ Coubertins initiativ faldt tidligt i direkte forlængelse af Nietzsche. De Olympiske Lege var ganske vist eksplicit tænkt som en ny religion, hvis præsteskab atleterne skulle være, og hvis panteon udgjordes af medaljevinderne (s. 146); 'religion' ville den være, fordi den – inspireret af Richard Wagners forudgående forsøg på at erstatte de hendøende religioner med en ny musik-kunst religion med helligt centrum i Bayreuth – evnede, hvad religionerne forud havde kunnet, nemlig at spalte virkeligheden i en dagligdags-triviel og en ekstraordinær-fascinerende del og levere de nye guder, nutiden sukkede efter. Sloterdijk gør nyttigt opmærksom på, at Nietzsches begreb om 'overmennesket', der jo skulle erstatte den døde Gud, selv er et religiøst begreb; den første *superhomo* var den franske konge Ludvig d. 9. den hellige i 1200-tallet (s. 105). Successen hang til gengæld sammen med, at de oprindelige etisk-pacifistiske dimensioner blev reduceret til tynde legitimationer uden større overbevisningskraft. Trosbekendelsen 'Bjarne Riis er Gud' kom nærmest helt af sig selv, da det postmoderne besvarede modernismens trætte gudløshed med en lystig apoteose. Men nutidig guddommelighed inkluderer netop ikke

¹⁸ Passende nok oprindeligt formuleret af Coubertins ven Henri Didon, dominikaner, prædikant, sportsbegejstret.

evighed – ‘er’ betyder ikke ‘bliver ved med at være’ – ligesom tilbederne på forhånd havde givet afkald på forestillinger om algodhed og alvisdom.

Religionsteoretisk korrektiv: Durkheim og Weber

Sloterdijks bog kunne lægge op til en fortsættende overvejelse over nutidens *devotio moderna*: privatiseringen af atletismen i banaliseringen af maratonløb, jernmands-events, vandsvælgeri og den mandlige anoreksi, der formentlig er på vej til at blive en forudsætning for alt, hvad der ligner en blot nogenlunde respektabel karriere. Kunne dette være relevant for en religionsvidenskab? Det kommer an på, hvad der kan forstås ved religion – hvorved jeg hermed vil skifte til denne artikels andet hovedanliggende, den kritiske diskussion af, hvad der for mig ser ud som en problematisk forudsætning i Sloterdijks bog. Som det fremgår af det allerede sagte, vil jeg anbefale at følge argumentationsgangen i dens rekonstruktion af askesens genealogi og i dens historie frem til nutiden og ind i fremtiden; og jeg har påpeget erkendelsesgevinsterne ved at opgive et for snævert religionsbegreb. Men dermed tangeres et kronisk problem i religionsvidenskaben; samtidig åbner der sig en for mig at se indlysende mangel i Sloterdijks argumentation.

Det kroniske problem er selve definitionen af, hvad der bør forstås ved religion (NB: Det drejer sig begribeligvis ikke om, hvad religion ‘er’, men hvad det giver bedst mening, at vi lader begrebet betyde). Megen definitionsdiskussion kan formentlig reduceres til et spørgsmål om, hvorvidt begrebet religion bør beholde en teistisk komponent eller ej. I så fald kan definitionsdiskussionen yderligere reduceres til et valg imellem én af to grundmodeller, hhv. med eller uden denne komponent, dvs. til enten James Georges Frazers eller Emile Durkheims definition. Enten er religion altså noget i retning af ‘at sone eller forsone kræfter, der er større end mennesker og som tros at bestemme og kontrollere naturens og menneskenes liv’,¹⁹ eller det er ‘et sammenhængende system af trosforestillinger og praksisser bestemt i forhold til hellige ting, dvs. ting som er adskilte og forbudte, og som forener alle dem, som deler disse forestillinger og praksisser til ét moralsk fællesskab, kaldet en Kirke’.²⁰ Selv om definitionerne her indeholder mere end det, vil jeg nøjes med at fastholde forskellen mellem det teistiske – ‘kræfter, der bestemmer livet’, og det a- eller non-teistiske, ‘hellige ting’. Den teistiske definition har den umiddelbare fordel at være tæt på en populær forudforståelse – man kan altså også betragte den som en akademisk variant af en *folk-theory* – og dens anvendelse gør det nemmere for religionsvidenskaben at forklare udenforstående, hvad dens genstand er; samtidig har den

¹⁹ Ordret: “a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and human life” (Frazer, *The Golden Bough* [1922] 1957, 65).

²⁰ Ordret: “un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adherent” (Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912] 1994, 65).

indbygget en oplysningstæknings distance til samme genstand. Nødvendigheden af den alternative a- eller non-teistiske definition var if. Durkheim selv, at en teistisk definition var for smal, fordi den hverken kunne indbefatte tidligt-humane fænomener (i hans samtids vokabular: animistiske, totemistiske – det var kun logisk, at indfødte australiere if. Frazer slet ingen religion havde)²¹ eller højkulturelle fænomener som fx buddhistisk eller platonistisk-kristen, spekulativ teologi og mystik. Institutionelt-pragmatisk har Frazer-modellen en styrke i at afstikke et relativt veldefineret genstandsfelt, kompatibelt med et akademisk 'fag' og universitetsafdeling, og i hvert fald to svagheder: Dels har den på forhånd defineret sin genstand som fortidig eller i hvert fald usamtidig (i det omfang dette skal ses som en svaghed), dels er den sat i uendelige dilemmaer mht. grænsefænomener ('religionserstatninger', 'parareligiøse fænomener'), dannelser der 'ligner' rigtig religion uden dog at passe ordentlig til definitionen. Durkheim-modellens styrker og svagheder er de symmetrisk omvendte: Den åbner for en uproblematisk undersøgelse af alle mulige former for gruppe- og identitetsdannelser omkring et sæt af ikke nærmere definerede grundprincipper, som omfatter såvel de tidligst tænkelige som de mest aktuelle, præ-religiøse såvel som post-religiøse, uden bornerte forhåndsantagelser om deres principielle sam- eller usamtidighed. Det forhold, at det brede begreb omfavner både religionens 'begyndelse' og dens udmunden i netop aksetidsspekulationer, demonstrerer tydeligt, at et Frazersk religionsbegreb nærmere bestemt er indbegrebet af *arkaisk* religionsform efter Robert Bellahs bestemmelse (heri inkluderet fortsættelsen af arkaiske former i postaksiale religioner op til nutiden); 'rigtig' religion er med mytologi, guder, præsteskaber, ofringer, templer. Prisen for en Durkheimsk religionsdefinition er selvfølgelig, at en videnskab, som vil basere sig på en sådan definition, mister konturerne af en religionsvidenskab (i *folk*-forstand) og blive svær at skelne fra en bredt forstået kultur- og samfundsvidenskab.²²

Med sit begreb om religioner som en form for øvelsesprogrammer og immunitetssystemer lægger Sloterdijk sig for mig at se i umiddelbar forlængelse af den Durkheimiske linje, også selv om det ikke fremgår noget sted. Lidt respektløst kan man være fristet til at mene, at mens Sloterdijk givetvis er så rigeligt stimuleret filosofi- og idehistorisk, mangler der en solid dosis antropologi- og sociologi-historie; så meget i bogen kan omsættes til kategorier i den Durkheimiske og den Weberske tradition og give næsten endnu bedre mening, end de gør på Sloterdijks egne præmisser. Men bortset herfra er denne fortsættelse af den Durkheimiske linje efter min me-

²¹ "among the aborigines of Australia, the rudest savages as to whom we possess accurate information, magic is universally practised, whereas religion in the sense of propitiation or reconciliation of the higher powers seems to be nearly unknown": Frazer 1965, 72.

²² Men det var jo i øvrigt heller ikke Durkheims anliggende at grundlægge *religions*-videnskab, men netop 'sociologien', dvs. en videnskab, der skulle omfatte alt, hvad det var typisk for arten *homo sapiens* at gøre og tænke; 'religion' var som bekendt 'samfund' eller 'moral', dvs. de idealforestillinger og idealpraksisser, som gælder for en given gruppe; jf. Durkheim & Fauconnet 1903; Durkheim 1904. Jf. Lukes 1973, 398-400.

ning også den rigtige. Det virker umiddelbart indlysende, at religioner kan betragtes som programmer for indøvelse i, og navnlig opretholdelse af, bestemte immunitets-systemer; ritualer hos Durkheim er præcis vedligeholdelsespraksisser. Men *Du musst dein Leben ändern* fokuserer samtidig næsten fuldstændig på de særlige religionsformer, der udspringer af aksetiden, altså asketernes, udstigernes, renouncernes, former. Med disse sker som sagt den dramatiske spaltning i på den ene side 'Verden', dvs. flertallets, 'de sidste menneskers', eksistensmodus og på den anden side et felt uden for 'Verden' beboet af de få, der adlyder kaldet til vertikalspænding. Modsætningen imellem disse to rum indbefatter ikke kun udstigernes foragt for det forladte felt og dets beboere, men også, typisk, den efterladte majoritets latterliggørelse af udstigerne.²³

Sloterdijk sympatiserer, givetvis, mest med udstigerne. Derfor skal *Du musst dein Leben ändern* heller ikke fejllæses som en normal-klassisk-triviel religionskritik, sådan som det er sket i Tyskland.²⁴ Det betyder imidlertid, at Sloterdijk ikke har meget interesse for, eller meget at sige om, hvordan det står til i Verden, eller hvordan det stod til forud for udstigernes aksetidslige ankomst på scenen. I *denne* forstand afviger hans scenarie fra Durkheims og nærmer sig meget mere Max Webers. I dennes centrale tekst, "Indskudte betragtninger. Teori om religiøs verdensafvisnings stadier og retninger" (jf. Weber 1915), opridsedes modernitetens historie som en proces af gradvis udskillelse af uafhængige 'rationalitetsfærer' (økonomi, politik, moral, kunst, videnskab osv.). Disse 'systemer' (vil vi sige i dag) er if. Weber dannet som konsekvens og reaktion på en første udskillelse fra det, der indtil da var de traditionelle enhedssamfund, hvor religion, politik, moral osv. var uopløseligt sammenhængende. Denne første udskillelse var for Weber de 'profetiske' frelsesbevægelser og -religioner i Kina, Indien og Israel. Med disse, der var begrundet i en første 'rationalisering', dvs. en kritisk refleksion over og forkastelse af herskende ordninger, skete den første bevidste selvudelukkelse af de 'naturgroede', traditionelle solidaritetssystemer, af de naturlige 'broderskaber', til fordel for alternative, Verdensbortvendte 'broderskaber'. Religionens triumf og tragik if. Weber var, at den første rationalisering, der var båret af religion, gav anstødet til de sekundære rationaliseringer, der behersker moderniteten, og som ved at varetage hver deres særlige område – organisering af samfundet, etablering af retningslinjer for individets adfærd, opfyldelse af behov for emotionalitet og fascination, forklaringer på tingenes oprindelse osv. – paradoksalt nok har efterladt religionen, selve rationalitetens oprindelse, som indbegrebet af ren irrationalitet. Det er indlysende, at Webers model er en direkte forlø-

²³ Grundstrukturen i Sloterdijks *Masse og foragt*.

²⁴ I sin *Im Schatten des Sinai*, 11, henviser Sloterdijk til, 'at de øvelseteoretiske overvejelser netop ikke udgør et angreb på religion, men et sympatiserende forsøg på at åbne op for det religiøse felts fænomener igennem en genstandsnær, alternativ beskrivelse' ("dass die übungstheoretischen Überlegungen in *Du musst dein Leben ändern* gerade keinen Angriff auf Religion darstellen, sondern einen von Sympathie getragene Versuch, die Tatsachen des religiösen Felds durch eine gegenstandsnahe Zweitbeschreibung neu zu erschliessen").

ber for Karl Jaspers begreb om aksetiden, og det er svært at se den som andet end en indirekte forløber for Sloterdijks askesehistorie.

Weber, der i sin sociologiske religionshistorie (*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*) koncentrerede sig om denne dobbelte funktionsuddifferentiering, havde ikke meget at sige om religionen i de traditionelle samfund forud for de funktionelle uddifferentieringer og indskrænkede sig til stikordsagtige karakteristika som 'naturgroede', 'magisk-religiøse' osv. Åbenlyst udgjorde de organismer, som var selvregulerende, selvopretholdende og trivielle, og som altså ikke behøvede nogen særskilt forklaring. I *Du musst dein Leben ändern* hersker en sådan Webersk fordeling mellem, hvad der er interessant og gådefuldt og hvad der er ligetil – hvad der råber efter en fortælling og en forklaring, og hvad der kan nøjes med en affærdigende karakteristika. Det er fascinerende at følge akrobater, atleter og asketer, bjergbestigerne i deres uendelige klatren op imod stadig højere og altid lige uopnåelige bjergtinder. Der er ikke meget at sige om basislejren, befolket som den er af lutter sidste mennesker.

Hvis Weber var Sloterdijks forgænger ved at være asketernes sociolog, kan Durkheim bestemt siges at være de sidste menneskers sociolog, altså som en 'sociologi for basislejren'. Men Durkheim kunne se et fundamentalt problem, en gåde, hvor Weber og Sloterdijk nærmest kun ser selvindlysende banalitet. Hos Sloterdijk er mennesket spændt ud imellem menneske og overmenneske. Men også hos Durkheim er mennesket spændt ud. Religionen var for Durkheim i *Formes élémentaires* den vertikale pol i et andet drama – ikke et nietzscheansk-sloterdijksk moderne drama, hvor mennesker er ved at forvandle sig til noget andet end mennesker, men det drama, hvor menneskene skilte sig ud fra dyrene og først blev mennesker. At være menneske i egentlig forstand var if. Durkheim at være modtagelig for 'repræsentationer', på nutidigt sprog: tegn. Mennesket, vil vi sige i dag, er *homo semioticus*. Intet er mere socialt end tegn, som kun har værdi, hvis mindst to er enige om dem, intet er mere virkeligt end menneskenes tegnverdener, som dog er vægtløse, selvberørende og løsrevet fra den materielle verden. Tilegnelsen af tegnene kunne kun ske som en proto-social begivenhed, hvor proto-menneskers kroppe var forsamlet i så tætte klynger, at hver enkelt krop kunne reagere på andre kroppes tilstedeværelse og opfange og videresende tegnene. Dette var Durkheims urscenario, den 'effervescente' forsamling, ur-ritualet, hvor der i en forsamling af væsener, der er på vej til at blive mennesker, opstår et tegnunivers og en bevidsthed om de tilstedeværendes fællesskab – et univers og et fællesskab, som ikke opstår i noget bestemt hoved, som ikke skyldes nogen bestemt bevidsthed (som først er under dannelse), men som ikke desto mindre ikke kunne undgå at erfares som i høj grad virkelig. Det var dette univers også, så sandt som tegnene, forestillingerne og erfaringerne sad fast i kroppene, også efter at disses møde måtte ophøre og hver krop måtte vende tilbage til den dyrisk-kropslige –

Durkheim sagde også 'økonomiske'²⁵ – nødvendighed at skaffe sig føde, forsvare sig imod fjender, foretage parringer, beskytte afkommet.

Det var nærliggende at kalde denne den allerførste menneskeligheds dannelse for 'religion', og det er unægtelig, at traditionelle religioner har sat al kraft ind på at fastholde og styrke engang dannede tegnuniverser og samhörigheder. For fastholdelse er ingen trivialitet. At tegnuniverser og gruppefællesskaber er særdeles virkelige, er ikke det samme som, at de er specielt solide. De er tværtimod vægtløse og uendelig skrøbelige, for den animalske virkelighed bekræfter dem netop ikke. Ingen føde, parring, succesfuldt forsvar imod fjender etc. bekræfter i sig selv et bestemt tegnunivers, et overleveret sæt af handlingsanvisninger eller en allerede eksisterende fælles identitet. 'Verden' dementerer i den forstand altid religionen – ikke kun bjergbestignernes, men *også* basislejrens beboeres verden, og religion må derfor være en evig gentaget repetition af, at mennesker ikke er dyr, at kroppens umiddelbare fornødenheder ikke er nok, at 'økonomien' ikke er sandheden om arten *homo sapiens*.²⁶ Basislejren er med andre ord netop ikke solidt forankret i dalen. Den ligger tværtimod allerede et godt stykke oppe af bjergsiden. Al dens energi er i tusindvis af år blevet brugt på at forhindre, at den skred ned i dyrenes og planternes dal. Når Sloterdijk definerer mennesket som det væsen, der opstår af *gentagelser* (s. 14), må disse for det meste af menneskeartens historie forstås som *ritualer*.²⁷ At holde basislejren oppe på dens afsats har krævet alles solidariske energi, ikke mindst asketernes, som Durkheim fremhævede i sit korte og brillante kapitel om askese i *Formes élémentaires*²⁸ – et kapitel der passende kunne være obligatorisk referencepunkt for alle, der med Sloterdijk fastholder, at askese er et langt bredere begreb med en langt mere grundliggende betydning end blot det, der konventionelt forbindes med 'religion'. For dette var netop Durkheims pointe i askesen: Ingen samfundsmæssighed, ingen moral, ingen kultur, kort sagt ingen menneskelighed, uden evnen til at benægte kroppens umiddelbare tilskyndelser, dvs. evnen til at kunne stå lidelse og smerte igennem.²⁹ For vedligeholdelsesritualerne, fra stammesamfundenes typisk smerte-

²⁵ 'På normale dage er bevidstheden overvejende beskæftiget med utilitære og individuelle anliggender. Enhver passer sine egne sager; for det fleste mennesker er det vigtigste at imødekomme det materielle livs krav; det væsentligste motiv bag økonomisk aktivitet har altid været egeninteressen': Durkheim 1994, 497; 1995, 352.

²⁶ Og bl.a. i dén forstand var fx den i religionsvidenskaben rituel udsældte Mircea Eliade ikke specielt på vildspor, når han talte om 'den evige genkomst'.

²⁷ I overensstemmelse med Roy A. Rappaport, jf. ovenfor, for hvem rituel kompetence var den elementære og første ytring af og indøvelse i social kompetence overhovedet, dvs. et individs evne til at opgive dele af sin individualitet, jf. titlen på hans bog: *Ritual* og religion i menneskehedens tilblivelse; og jf. Bellahs *Religion in Human Evolution*, hvor den allerførste sociale kompetence formodes at være evnen til at klappe i takt (s. 127-131).

²⁸ Bog III, kap. 1: 'Den negative kult og dens funktioner', med undertitlen: 'De asketiske riter'.

²⁹ 'Abstinenser og afsavn er ikke uden lidelse. Vi holder fast ved den profane verden med hver fiber i vort kød. Vor sanselige natur forbinder os med den; vort liv afhænger af den. Ikke blot er den profane verden den naturlige scene for vor aktivitet; den trænger ind i os fra alle retninger; den er del af os. Vi kan ikke løsrive os fra den uden at gøre vold på vor natur og uden smertefulde sammenstød med vore instinkter.

fulde initiationsritualer til den nutidige, fredsommelige kirkegænger, hvis askese indskrænker sig til at give lidt af sin tid, er praktiseret askese, som Durkheim understregede. Derfor skal det ikke overraske, at 'vertikalspændingen' også dukker op i Durkheims tekst: 'Den rene asket er en person, som hæver sig op over mennesker', dvs. hæver sig over sig selv, over sin egen natur; dette er i sagens natur lidelse, så der er ingen religion, dvs. samfundsmæssighed, uden et moment af lidelse.³⁰ Men de asketiske mestre, som *træner*³¹ sig op til at modstå lidelse, gør det i Durkheims fremstilling, der jo handler om kulturens oprindelse, som en modvægt imod massens uvilkarlige trang til at undgå lidelse, trang til at give efter for kroppens og økonomiens kalden, dvs. at glide ned i den dyriskhed, som massen i princippet har forladt. Udstigere (og proto-udstigere: shamaner o.l.) placerer sig kun længere oppe af skråningen for at fungerer som forankring for basislejren: 'Det er nødvendigt, at en elite sætter målet for højt, så massen ikke sætter det for lavt';³² og hvis mennesker gør det, må de 'om nødvendigt klatre op igen ad naturens skråning'.³³

Durkheims grundliggende forståelse af askese er altså en defensiv vertikalspænding: Eliten må nødvendigvis sætte målet *for* højt... En offensiv udgave af askesen, den der er Sloterdijks anliggende, vil i Durkheims begrebslighed høre hjemme under dannelsen af frie repræsentationer, der danner selvstændige felter ('*sui generis*'), løsrevet fra umiddelbar moralitet, som det sker i leg og kunst.³⁴ Bortset herfra vil man (dvs. religionsvidenskaben) formentlig intet have at indvende imod Sloterdijks fortælling fra et Durkheimsk perspektiv. Men man vil tilføje, at op til aksetiden har askesen i kulturernes egen selvforståelse helt overvejende været bundet til vedligeholdelsesbekymringen. Sådan må det have været i samfund, som ikke havde overskud til at tillade enkeltes private fornøjelsesture opad. I aksetiden viste det sig så, at basislejren, imod dens egen, årtusindgamle erfaring, var mere solidt forankret, end den selv vidste af. Den havde, uden selv at blive klar over det, akkumuleret tilstrækkeligt med resurser, til at den kunne tillade enkelte vovehalse at drage på opdagelse opadtil. I løbet af nogle hundrede år dannede der sig derpå en helt afgørende religionshistorisk erfaring: en robust, persistensdygtig religion må kunne kombinere asketer og masse; den må være både aksial og arkaisk; den må kunne give plads for vilde ekspeditioner og opretholde den verden, som det store flertal lever i og af. Tiden var kort sagt inde for de *postaksiale* religioner. Ingen asketer uden en verden, som fodrer

Med andre ord kan den negative kult ikke udvikles uden at forårsage lidelse. Smerte er dens nødvendige betingelse' (jf. Durkheim 1994, 446; 1995, 317).

³⁰ Durkheim synes her at tænke parallelt med Nietzsche (i *Moralens oprindelse*: Nietzsche [1887] 1993, 62). (Lidelsen i typisk nutidig religion kan måske siges at være indskrænket til konfirmandernes typisk kedsomhed – for i en teoretisk, skriftbaseret kultur som den nutidige er den relevante lidelse at udholde måske frem for alt kedsomhed?).

³¹ Durkheim [1912] 1994, 451; idem 1995, 320.

³² "Il faut qu'une élite mette le but trop haut pour que la foule ne le mette pas trop bas": Durkheim [1912] 1994, 452; idem 1995, 321.

³³ "à remonter, quand il le faut, la pente de la nature", *ibid.*

³⁴ Durkheim [1912] 1994, 544-548; 1995, 385-87.

dem; selv tiggere må have nogle at tigge fra; selv de, der lever af et riskorn om dagen, forudsætter en risbonde, lige som kyske klostre kun persisterer i kraft af andres mangel på evne til selvbeherskelse. Men heller ingen verden uden en elite, som kan leve af næsten intet og som derved kan frisætte intellektuel energi til tilsyneladende og i første omgang unyttige ting. Uden tvivl går bjergbestigere uden basislejr til grunde oppe på bjergsiden; historiens erfaring viser også, at basislejrere uden bjergbestigere tømmes for indbyggere.

LITTERATUR

- Andrew, Thomas
2013 "Forsker advarer mod neandertaler-kloning", *Morgenavisen Jyllands-Posten* 24. jan.
- Durkheim, Émile
1994 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige, Presses Universitaire de France, Paris (oprindeligt 1912).
1904 "De la relation de la sociologie avec les sciences sociales et la philosophie" in: idem, *Textes* 1, Edition de Minuit, Paris 1975, 166-69.
1995 *The Elementary Forms of Religious Life*, (oversat af Karen E. Fields), The Free Press, New York (oversættelse af Durkheim 1991 [1912]).
- Durkheim, Émile & Paul Fauconnet
1903 "Sociologie et sciences sociales", in: Émile Durkheim, *Textes* 1, Edition de Minuit, Paris 1975, 121-159.
- Frazer, James George
1922 *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Abridged Edition, The Macmillan Press; paperback 1957.
- Geertz, Clifford
1973 "Religion as a Cultural System", in: idem, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Basic Books, New York, 87-125.
- Kurzweil, Ray
2005 *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Bodies*, Viking, New York.
- Lundager Jensen, Hans J.
2012 "Shiduris belæring. Død og borgerlighed i overgangen fra arkaisk religion til aksetidsreligion (Gen 2-3; Odysseen; Gilgamesh-epet)", in: Søren Holst & Christina Petterson, eds., *Den store fortælling. Festskrift til Geert Hallböck*, Forlaget Anis, København, 231-246.
- Lukes, Steven
1973 *Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Allan Lane The Penguin Press, London.
- Mørch, Thomas Alexander
2013 "Er vi på vej mod 'biologisk udødelighed'?", *Morgenavisen Jyllands-Posten*, 21. aug.
- Nietzsche, Friedrich
1962 *Slik talte Zarathustra*, oversat af Amund Hønningstad, Gyldendal Norsk forlag, Oslo (oprindeligt 1883-1892).
1987 *Moralens oprindelse*, Det lille forlag, Frederiksberg (oprindeligt: *Zur Genealogie der Moral*, 1887).

Sloterdijk, Peter

- 1989 *Kritik af den kyniske fornuft*, udvalg ved Søren Damkjær og Peter Thielst, oversat af Hans Christian Fink, Hans Reitzel, København.
- 1991 *Eurotaoisme. Kritik af den politiske kinetik*, oversat af Hans Chr. Fink, Hans Reitzel, København.
- 2000 *Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2001 *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes "Evangelium". Rede zum 100. Todestag von Friedrich Nietzsche*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2003 *Masse og foragt. Essay om kulturkampe i det moderne samfund*, oversat af Hans Chr. Fink, med indledning af Steen Nepper Larsen, Det lille forlag, Frederiksberg (oversættelse af Sloterdijk 2000).
- 2007 *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- 2008 *Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2009 *Du musst dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- 2012 *You Must Change Your Life*, Polity Press (oversættelse af Sloterdijk 2009).
- 2013 *Im Schatten des Sinai. Fußnote über Ursprünge und Wandlungen totaler Mitgliedschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Weber, Max

- 1915 "Zwischenbetrachtungen: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung", 1915 (i Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* 1, UTB, Mohr-Siebeck, Tübingen 1988, 536-73)
- 2003 "Indskudte betragtninger. Teori om religiøs verdensafvisnings stadier og retninger", oversættelse af Tom Havemann, in: idem, *Udvalgte tekster*, Bind 1, ved Heine Andersen, Hans Henrik Bruun & Lars Bo Andersen, Hans Reitzel, København, 321-57 (oversættelse af Weber 1915).

*Hans J. Lundager Jensen, professor, dr.theol.
Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*