

JØRGEN CARLSEN

DEN DITHYRAMBISKE TÆNKNING

- om Peter Sloterdijks reaktualisering af den muntre videnskab

Det gale menneske. - Har I ikke hørt om det gale menneske, der midt om formiddagen tændte en lygte, løb ud på torvet og bestandigt råbte: "Jeg leder efter Gud! Jeg leder efter Gud!" - Da der her netop befandt sig mange af dem, som ikke troede på Gud, vakte han megen latter. Er han da blevet borte? var der en, der sagde. Er han faret vild som et barn? sagde en anden. Eller holder han sig skjult! Er han bange for os? Er han stukket til søs? Udvandret? - sådan råbte og lo de i munden på hinanden. Det gale menneske sprang ind midt imellem dem og gennemborede dem med sit blik. "Hvor Gud er", råbte han, "det skal jeg sige jer! Vi har dræbt ham - I og jeg! Vi er alle hans mordere! Men hvordan har vi gjort det? Hvordan var vi i stand til at drikke havet tomt? Hvem gav os svampen til at viske hele horisonten ud med? Hvad gjorde vi, da vi løsgjorde denne jord fra sin sol? Hvor bevæger den sig nu hen? Hvor bevæger vi os hen? Bort fra alle sole? Styrter vi ikke hele tiden? Og det tilbage, til siden, fremad, i alle retninger? Findes der endnu et Oven og et Neden? Strejfer vi ikke om som i et uendeligt Intet? Mærker vi ikke åndepustet fra det tomme rum? Er det ikke blevet koldere? Bliver det ikke til stadighed mere og mere nat? Er det ikke nødvendigt at tænde lygterne om formiddagen? Hører vi endnu ikke støjen fra graverkarlene, der begraver Gud? Lugter vi endnu ikke noget af den guddommelige forrådnelse? - også guder går i forrådnelse! Gud er død. Gud er og bliver død! Og vi har dræbt ham! Hvordan skal vi finde trøst, vi mordere over alle mordere? Det helligste og mægtigste, som verden endnu har besiddet, er forblødt under vore knivstik - hvem tørrer blodet af os? Med hvilket vand kan vi rense os? Hvilke udsoningshøjtideligheder, hvilke hellige

spil må vi finde på? Er ikke størrelsen af denne handling for stor for os? Må vi ikke selv blive til guder for at synes værdige til den? Der har aldrig eksisteret en større handling - og hvem, der end fødes efter os, hører takket være denne handling nu hjemme i en historie, der er højere end al historie hidtil har været!" - Her forstummede det gale menneske og betragtede atter sine tilhørere: også de tav og betragtede ham med forbavselse. Til sidst kylede han sin lygte mod jorden, så den gik i stykker og slukkedes. "Jeg kommer for tidligt", sagde han så, "min tid er endnu ikke kommet. Denne vældige begivenhed er endnu undervejs og på vandring - den er endnu ikke trængt frem til menneskenes ører. Lyn og torden behøver tid, lyset fra stjernerne behøver tid, handlinger behøver tid, også efter at de er udført, for at kunne ses og høres. Denne handling er stadigvæk fjernere fra dem end de fjerneste stjerner - og dog har de selv udført den!" - Man fortæller videre, at det gale menneske den selvsamme dag skulle være trængt ind i forskellige kirker og der have istemt sit *Requiem aeternam deo*. Da han blev ført ud og afkrævet en forklaring, skulle han hele tiden blot have svaret: "Hvad er disse kirker i det hele taget, hvis ikke Guds grave og gravmæler?"

Friedrich Nietzsche (1)

Selv om Nietzsche ofte betegnes som digterfilosof, er hans tænkning ikke nødvendigvis det rene digt - eller pure opspind. Det gælder således heller ikke hans "gale menneske" fra den kendte 125. aforisme i "Die fröhliche Wissenschaft". Faktisk er skikkelsen modelleret over en såkaldt "historisk person". Forbilledet er den gamle kyniker Diogenes fra Sinope, som ifølge overleveringen levede i en tønde i udkanten af Athen i det fjerde århundrede f. Kr. Faktisk har Diogenes præsteret den af Nietzsche beskrevne situationistiske happening at vandre omkring på Athens torve og stræder med en tændt lygte ved højlys dag. Blot var det ikke Gud han søgte efter med sin lygte, men mennesket. "Hvor findes der et menneske" - "Vis mig et menneske" lød hans råb ... Men det bliver hans tænkning vel ret beset ikke ligefrem mindre moderne

af. - Rent bortset fra dette, ville den originale Diogenes antageligt også have ment, at Nietzsche har udstyret ham med alt for store talebobler.

Men på samme måde som Nietzsches gale menneske er også Diogenes forud for sin tid. Så meget forud, at der skulle gå herved 2½ årtusind før en anden filosof bringer ham til ære og værdighed ved at skrive en bog, der gør ham til den positive helt i den vesterlandske tænknings historie - og det arkaisk fjerne modstykke til den moderne livsfølelses miserable forfatning. Det gør Peter Sloterdijk i sit i mere end en forstand store filosofiske essay "Kritik der zynischen Vernunft" fra 1983 (2).

Peter Sloterdijks slægtskab med, og inspiration fra, Nietzsche lader sig ikke fornægte. Det er tydeligt allerede i "Kritik der zynischen Vernunft", men får sin klareste manifestation i hans seneste bog "Der Denker auf der Bühne", som netop har Nietzsche som tema - ikke i den tingsliggjorte akademiske forstand, at den handler om Nietzsche, men i den forstand at den tænker sammen med Nietzsche. På samme måde, som Nietzsche med sit værk "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" skandaliserede sit akademiske ry som klassisk filolog for i stedet at optræde som en moderne mystagog og filosofisk orgiefører - på samme måde befinder Sloterdijk sig uden for den akademiske arbejdsdelings traditionelle bås-system. Sloterdijk sætter på samme måde som Nietzsche en ære i at vikle sig ud af den akademiske fagligheds snærende bånd og i stedet tænke dithyrambisk og symposieagtigt.

Det er Sloterdijks hensigt at videreføre perspektivet fra Nietzsches "muntre videnskab". Men det sker gennemgående uden den permanente obligatoriske binding til en tragisk patos, som er så indgroet hos Nietzsche - også hvor han foregiver at være munter (3). Hos Sloterdijk kan man opleve strækninger, som med en næsten fandenivoldsk påståelighed synes befriet for den filosofiske arvesynd, som Nietzsche selv tog livtag med, men også bekræftede i sit opgør med den: kærligheden til den dybere mening - til væsnet, det bagvedliggende. Også munterheden skal tilsyneladende have sit alibi: "Humor ist, wenn man trotzdem lacht", som det hedder i Wilhelm Buschs klassiske formulering. - Så typisk germanisk iøvrigt. Hvorfor mon dette trodsdem? Hvorfor denne evindelige legitimationsmanøvre? Findes der ikke noget, som bare er sjovt? En løssluppen humor?

Jo, det gør der også. Det er ikke noget, Sloterdijk giver sig af med at postulere. Det er tværtimod noget, han faktisk formår at demonstrere i sin bog om kynismen. Bogen er med sine næsten 1000 sider en overrumplende filosofisk collage, en kæmpemæssig pot-au-feu med en lang række ingredienser: hovedelementerne er Nietzsche som sagt, tilsat noget Heidegger, Foucault, Frankfurter-skole (Horkheimer, Adorno, Benjamin) og med et kraftigt stæk af den satiriske Heinetradition. Det hele holdt sammen i en næsten travesterende germansk systematik og skrevet med en stilistisk vitalitet, hvis lige man skal lede længe efter - ikke blot på

germansk grund! Her kan det intellektuelle publikum for en gangs skyld fået en udgivelse mellem hænderne, som ud fra såvel intellektuelle som æstetisk-litterære kriterier appellerer til lystprincippet under læsningen. Og resultatet er da heller ikke udeblevet. Bogen er blevet en veritabel bestseller med ca. 80.000 solgte eksemplarer. Selv om den er blevet overmåde velmodtaget af kritikken - eller måske netop derfor - så giver den selvfølgelig også anledning til mere syrlige indsigelser. En veldrejet intellektuel vittighed, en begavet spøg, vareæstetikens indtog i den teoretiske diskussion, lyder nogle af de kritiske røster mod Sloterdijks verbale ekvilibrisme (4). - Og Sloterdijks modsvar kunne måske så være: Meget muligt. Men vær så venlig at vise mig et nyere teoretisk værk, som faktisk betyder noget - andet og mere en lidt tidsbestemt snak i auditorierne eller over cafébordet - eller et øget spalteforbrug i diverse tidsskrifter. Som her, f.eks.! Og han kunne så passende tilføje: Når de intellektuelle alligevel ydmygt må moderere deres drømme om at forbedre verden, kunne de måske i stedet give sig til at forbedre deres sætningskonstruktioner! (5). - Det overordnede spørgsmål blandt intellektuelle synes under alle omstændigheder at være: hvem sidder i hvilket glashus. Eller som Peter Bornedal udtrykker det i sidste nummer af Slagmark: "Teori sætter igen effekter; Teori har ingen konsekvenser." (6)

Nu skal dette forstås dialektisk. Det betyder nemlig ikke, at Peter Sloterdijk må opfattes som teorifjendsk, eller at der ikke er nogen højere mening med hans fremstilling. Den højere mening består nemlig præcist i dette, ikke at stifte for store forventninger til nogen højere mening. Men alt dette kan ikke siges direkte og uden omsvøb. Det er ikke nok at have "talt, og dermed reddet sin sjæl". Den store pointe er, at det måske overhovedet ikke kan siges - selv om Sloterdijk som sagt udfolder stor opfindsomhed i det stykke. Lige gyldigt hvor mange og store udflugter Sloterdijk foretager - vi kan for at give en fornemmelse af spektret tage afsnit om røvens betydning og pruttens semantik i den ene ende og verdenssituationen i den anden - så vender Sloterdijk med mellemrum tilbage til sit fikspunkt: Diogenes. Ikke så meget for at gøre opmærksom på, hvad han har sagt. Men for at sige, hvad han har gjort.

Diogenes' og de gamle kynikeres filosofiske praksis i det hele taget har nemlig ikke først og fremmest udfoldet sig i sprogets medium, men på det pantomimisk dramatiske plan. "Lyt ikke til hvad folk siger, men se på, hvad de gør" synes at være kynikerens implicite valgsprog. Sproget er i sig selv et medium for forstillelse og bør være genstand for den yderste mistænksomhed - det indebærer en forførerisk (om)fortolkning af fakticiteten - en afsporing af den elementære sans for "det, der er tilfældet". Urostifteren, fredsforstyrrelsen er sjælen, der ikke blot affinder sig med at opholde sig i virkeligheden, men rummer en indre trang til også at tænke **over** den - at fjerne sig fra den og hallucinatorisk blive bjergtaget af sine egne fortolkninger af

den. Og jo mere spekulativt og idealistisk, sjælen gebærder sig, jo værre.

De gamle kynikere retter derfor med forkærlighed deres kritik mod den ophøjede filosofiske tænkning hos f.eks. en Platon. Hans ophøjede filosofiske idealisme er en systematisk hån mod menneskets elementære virkelighed. Og det vil for kynikerne først og fremmest sige dets krop og kropsfunktioner. Her befinder dets natur sig i sit uforstyrrede element. Det er her kynikernes sympati og solidaritet befinder sig.

Tænkningens spiritualistiske orientering er en betænkelig af-fære. Den tenderer mod at bedrage mennesket for en hel verden ved at bortfortolke og ugyldiggøre den virkelighed, mennesket umiddelbart er til stede i. I en slags eksperimenterende eksistensfilosofisk praksis vender kynikerne op og ned på denne tendens. Den filosofiske tænkning må afsløres i sin troløshed mod virkelighedens verden. Men noget sådant kræver i bogstaveligste forstand **omtanke**. Man må faktisk forsøge at liste sig uden om tanken og lægge sig i en slags filosofisk baghold for at undgå at blive indfanget af det, man ønsker at bekæmpe: den idealistiske tænkning. Strategien kan ikke være mere avanceret eller "dybsindig" tænkning - en udspekuleret "ophævelse" af et lavere og mindre reflekteret bevidsthedstrin - noget sådant ville blot bekræfte den store tænknings legitime anliggende. Snarere må det dreje sig om en underminering og sabotage af det idealistiske projekt. Strategien er ikke på nogen måde konstruktiv, men helhjertet **dekonstruktiv**. Og kynikernes middel er at betjene sig af det, der står i absolut modsætning til enhver ophøjet idealistisk tænkning: frækheden, skamløsheden, grovheden - fremfor alt kropslighedens absolut uåndelige frisprog.

De gamle kynikere er måske filosofihistoriens mest radikale "dekonstruktivister". Deres kritik af den platoniske idealisme får på sin vis principielle konsekvenser for den efterfølgende filosofiske tænkning. For i grunden er den meste europæiske filosofi en eksponeret platonisme. Hvad enten den kalder sig idealisme, materialisme, rationalisme, empirisme eller kriticisme er den underlagt en (metafysisk) stræben mod den dybere betydning, det inderste væsen, den højere sandhed osv. Al filosofi synes på forhånd at have forskrevet sig til den spiritualistiske arkimedes-skrue: troen på, at man gradvist kan tænke sig frem til det rigtige. Det er derfor ikke underligt, at kynikerne bliver genstand for almindelig nidstirring hos en tænker som Hegel, hvis filosofi må siges at inkarnere det spiritualistiske princip par excellence. I hans filosofihistoriske forelæsninger får kynikerne nogle korreksende kommentarer med på vejen: "Om kynikerne er der ikke noget særligt at bemærke", lyder den første sætning i afsnittet om kynikerne (7). Og mere specielt om Diogenes hedder det lidt længere fremme: "Diogenes er kun blevet berømt i kraft af sin livsmåde; hos ham såvel som hos de senere kynikere antog kynismen mere og mere karakter af en livsmåde end af en filosofi." (8)

At skrive filosofihistorie er at lade filosofien holde dommedag over sig selv. Og at kynikerne bliver betragtet som filosofihistoriens outsiders hænger på det intimeste sammen med deres paradoksale filosofiske anliggende. Hvad de udfolder kan nemlig mest af alt karakteriseres som en **antifilosofi** - en respektløs randbemærkning til filosofien som projekt overhovedet. En grundlæggende problematisering af, at dette at tænke i sig selv skulle rumme særligt velsignelsesrige konsekvenser!

I forordet til "Die fröhliche Wissenschaft" reaktualiserer Nietzsche impulser fra den antikke kynisme ved at stille det spørgsmål, om ikke filosofien simpelt hen har været en "misforståelse af kroppen" (9). I takt med filosofiens opblomstring har kroppen i den occidentale kulturs udvikling mere og mere fået status af det, Nietzsche kalder "den dumme fakticitet" ("dumme Tatsächlichkeit". Men den egentlige dumhed kan kun den filosofiske sjæl præstere, for den består i at bilde sig ind, at man er klogere end man faktisk er. Kroppen repræsenterer det uforstilte. Den står med begge ben på jorden. Sjælen derimod har været langt mere troløs og ubeständig. Den har altid været på vej et eller andet sted hen. Den har bestandigt haft travlt med at selvstændiggøre sig. Den har på tankens vinger hævet sig over tid og rum, forsøgt at tænke det ubegrænsede og evige - og i hybride øjeblikke endog forstået sig selv som noget ubegrænset og evigt. Den gør hvad den kan for at undsige den krop, som tavst og tålmodigt affinder sig med at bære rundt på den. Men man skal ikke tro, at hovedet ikke hører med til kroppen, blot fordi det ikke sidder i maven, som det hedder hos den unge Marx. Og Nietzsche kan tilføje: "Ingen er nogensinde kommet på den idé at forstå sin mave som en fremmed, måske ligefrem guddommelig mave. Men at forstå sine tanker som 'indgivne' eller sine værdier som 'guddommeligt inspireret' - den slags tilbøjeligheder og anlæg hos menneskene findes der vidnesbyrd om i alle menneskehedens aldre" (10).

Den kyniske antifilosofi er en pantomimisk udfoldelse af sceniske optrin. Den rummer en dramatisk betydningsfuldhed i en anden forstand end f.eks. Platons dialoger, der trods alt først og fremmest former sig som en række afvekslende talehandlinger. Kynikerne giver sig ikke af med at meditere, men med at demonstrere: ved at lade en erkendelse få et scenisk materialistisk udtryk.

Et par eksempler kan give en fornemmelse. Da Diogenes en gang blev spurgt om sit syn på Platons idélære, skulle han efter sigende have besvaret spørgsmålet ved at slå en prut. - En kommentar, som på den ene side selvfølgelig kan siges at være meget emfatisk, og alligevel åben for en filosofisk fortolkning...? Da han ved en anden lejlighed blev præsenteret for Platons definition af mennesket som en "fjerløs toben", indledte han en jagt på nogle løsgående høns, fangende en hanekylling, plukkede den i al hast, og rakte det afpillede kræ frem med ordene: "Her har vi så Platons menneske!"

Gennem denne form for strategisk respektløshed over for filosofiske bestemmelseres dignitet og teoriers udsagnskraft skaber kynikerne ifølge Sloterdijk en grundlæggende ny form for vidensproduktion: den vrangvillige og herreløse modviden, den detektiviske interesse for det fortrængte "aber dabei" i forskellige arter af idealistiske - og dermed som regel også idealiserende - virkelighedsfortolkninger. Med Diogenes indvarsles den satiriske kritik i filosofiens historie:

"Den kyniske intelligens har ikke gjort sig skriftligt gældende, selv om der i den atheniensiske kynismes velmagtsdage (det lader Laertius formode) siges at være affødt ikke så få frække pamfletter og parodier af kynikernes penne. Selve dette på kynisk vis at gøre brug af sin intelligens vil derfor snarere være ensbetydende med at parodiere en teori end at opstille en teori, dvs. snarere at finde frem til slagfærdige svar end at ruge over uløseligt dybe spørgsmål. Denne første muntre videnskab er den satiriske intelligens. Den minder mere om litteratur end om erkendelsesteori. Dens indsigter gør opmærksom på de problematiske og latterlige sider ved de store alvorlige systemer. Dens intelligens er svævende legende, essayistisk, ikke anlagt på sikre fundament og yderste principper. Diogenes er med til at indstifte den muntre videnskab ved at gøre grin med de alvorlige videnskaber. Hvor megen sandhed, der gemmer sig i noget, får man ifølge ham bedst fornemmelsen af, ved godt og grundigt at latterliggøre det og se, hvor megen sjov det kan tåle. For sandheden er et anliggende, der kan modstå spot og blot fremstår som endnu friskere efter hver ironisering. Det, som ikke kan tåle satire, er falsk...

Så snart den ophøjede teori siger **orden**, sætter satiren begrebet **vilkårlighed** op imod den (og giver eksempler). Forsøger den store teori at tale om **love** (nomoi), svarer kritikken med påberåbelsen af **naturen** (fysis). Siger den **kosmos**, så siger satirikerne til gengæld: kosmos findes muligvis dér, hvor vi ikke er, i verdensaltet, men hvor vi mennesker optræder, vil det være bedre at tale om **kaos**. Ordenstænkeren ser den store helhed, kynikeren også det lille brudstykke. Den store teori vender blikket mod det ophøjede, satiren ser også, hvad der er latterligt. Den ophøjede verdensanskuelse vil kun vide af det, der er lykkedes, i kynismen er det tilladt at tale om det forfuskede. Idealismen ser kun det sande, skønne og gode, medens satiren tager sig den frihed også at anse det krumme, skæve og uhumske for omtale værd..." (11).

Kynismen er den "store" filosofiske tænknings spiritusprøve. Over for den intellektuelle tænknings selvberuselse insisterer den på en principiel antispiritualisme. Den kyniske antifilosofi optræder som en slags afstressningskur, hvor de overanstrengte filosofiske begreber befries for deres kroniske nakkestivhed som følge af bestræbelserne på at kalde virkeligheden til orden. - "Stop en halv", synes kynikeren at sige, "hvem siger i grunden, at verden ikke er forvirrende...? Hvis det nu skulle vise sig at

være tilfældet, så er det vel mere rigtigt at være forvirret end ikke at være det....? Så er forsøget på at skabe entydighed og klarhed måske den egentlige fejltagelse...?"

Kynismen er parodierende, modsigende, afslørende og saboterende. Først og fremmest er den antiidealistisk. Den optræder som det dialektiske kontrapunkt til en overeksponeret idealisme, og den udfolder som sådan en befriende satirisk demontering af det ustyrlige fantasteri, det almene hykleri og den anstrengte forstillelse, der fristende let vil kunne indfinde sig i kølstriben på enhver postulering af en idealitet. I modsætning til idealiserende forskrifter for, hvordan virkeligheden bør se ud, hvordan mennesker bør handle, indtager kynikerne det illusionsløst realistiske standpunkt. De har en indgroet og principiel mistillid til "overordnede" erkendelser og samtidigt et gennemborende blik for de menneskelige subjekters evne til at "vise det almene den kolde skulder" og ikke tøve med at "tilbagekalde alle højkulturelle idealer, når det drejer sig om selvopholdelsen" (12). Kynikernes modtræk er at pege på den "usminkede", " nøgne" sandhed. De ser blot på, hvad mennesker faktisk foretager sig - uden at skele til moralske eller æstetiske normer.

På mange måder kan man betegne kynismen som en principiel pragmatisme. Og præcis denne pragmatisme er også det, der udgør begrebets neutrale midterakse. Men at ville se virkeligheden i øjnene hinsides ethvert idealiseringsfilter rummer en dialektisk modsigelsesfyldthed: kritikken af idealismen rummer den dømoniske tendens til at "idealisere" fraværet af idealismen. Der kan i poneringen af den kyniske kritik implicit ligge en tendens til en "omvendt naturalistisk fejlslutning": når det, der ikke bør være der, nemlig idealismens karakter af aktiv virkelighedsfortrængning, er forsvundet - så er virkeligheden, som den bør være: oprindelig, illusionsløs og uden idealer. Jo mindre idealisme - jo sandere og bedre...

Denne diabolske dialektik i begrebet kynisme får sin tydelige iscenesættelse i Machiavellis berømte, eller måske snarere berøgtede, værk "Fyrsten" ("Il Principe") fra 1532 - en uovertruffen "klassiker" inden for, hvad man kunne kalde den "politiske kynisme". Værket indeholder som bekendt et helt katalog af forskrifter, en fyrste kan betjene sig af for at bevare og udvide sin magt: svig og bedrag, angiveri, hemmeligt politi, bortskaffelse af uønskede elementer - alt sammen aldeles uden hensyn til nogen som helst form for moralske betænkeligheder eller humanistisk anstændighed. Tværtimod er devisen hos Machiavelli, at "hensigten helliger midlet" - alt må principielt vige for denne specielle pragmatiske probalisme. Nu kunne man måske så mene, at der i det mindste i denne hensigt skjulte sig et eller andet højere og mere "ædelt" motiv - altså en eller anden form for idealisme, trods alt. Men det er ikke tilfældet. Målet er ganske prosaisk og pragmatisk: det drejer sig alene om at bevare magten - og intet videre!

Intet under, at betegnelsen "machiavellisme" er blevet ensbetydende med en "skrupelløs kynisk magtpolitik" eller lignende, for Machiavelli indskriver sig med sit værk i kynismens traditionssammenhæng. Men spørgsmålet er, i hvilken forstand han er kyniker. Det er indlysende nok, at hans filosofiske temperament ikke synes at have meget tilfælles med den antikke kynismes antiautoritære latterkultur. Men betyder det omvendt, at han uden videre repræsenterer en autoritær herrekynisme? Hans værk er som sagt en instruktion i kynisk magtpolitik - men går han selv magtens ærinde?

Det mener Peter Sloterdijk ikke uden videre, man kan sige. Han betegner tværtimod værket som et "rensende uvejr", fordi det frækt, hæmningsløst og utvetydigt peger på, hvad der faktisk udspiller sig i verden (13). Pointen er, at "Fyrsten" stort set ikke rummer noget nyt. Machiavelli har som filosof egentlig ingen nye erkendelser at belære virkeligheden med. Det nye er blot dette, at det, der faktisk er tilfældet, nu også afspejler sig i en skreven tekst. I og for sig har Machiavelli jo blot forholdt sig nøgternt registrerende til de former for realistisk statsmandskunst, han har kunnet iagttage i sin samtid. Næppe nogen af de anvisninger, han bringer i sit værk, vil være ukendte for samtidens mægtige renaissancefyrster, som mindst af alt var kendt for at lade sig regere af deres samvittighed. Og Machiavelli er i den forstand blot den ubestikkelige realist, der holder sig til de nøgne kendsgerninger i deres ofte groteske og brutale skikkelse og illusionsløst afholder sig fra idealiserende udstafferinger af virkeligheden. Machiavellis "fejl" er, at han har lagt øre til virkeligheden og undladt at tolke den ind i et idealiserende perspektiv. - Men uden omsvøb at udsige, hvad der er tilfældet, er langt mere skandaløst end at gøre det. Derfor er Machiavelli blevet en berygtet skikkelse.

Og af samme grund er kynisme blevet et berygtet begreb. Begrebet kynisme har i vore dage konnotationer knyttet til sig, som synes at ligge fjernt fra de gamle kynikers idealismekritiske latterkultur. Det hører med til vor kultursituations miserable tilstand, at disse moderne konnotationer har overlejet begrebet i en sådan grad, at de på det nærmeste optræder som udlægningsmonopol på begrebet. En kyniker i vore dage er én, der taler magtens sprog - en, der hensynsløst og amoralsk instrumentaliserer sine omgivelser i forhold til de mål, han eller hun nu har sat sig.

Denne betydningsforskydning udtrykker i komprimeret form et stykke dramatisk idéhistorie. Den resumerer en historisk dialektik, en række historiske processpor, som i sublimeret form manifesterer modernitetens vilkår. Kynismen er blevet den moderne verdens filosofiske realitetsprincip. For i det mindste siden oplysningsfilosofien er den dominerende forståelse af virkeligheden en kanonisering af fakticiteten: **virkeligheden er det, der er tilfældet!** Oplysningens projekt hviler på et grundlæggende empirisk-realistisk verdensbillede, som perpetuum mobile-agtigt

gratulerer sig selv i de moderne videnskabers institutionaliserede vidensformer. Den oplyste videnskabeligheds "Entzauberung" af virkeligheden tenderer, som Horkheimer og Adorno i en angstblandet filosofisk resignation har formuleret det, mod at gøre hele verden til en "gigantisk analytisk dom" (14). Og i samme ånd kan Sloterdijk konstatere, at oplysningen med sit monopoliserende virkelighedsbegreb har spærret vejen for det transcendent: "...der findes ingen gåder, men kun 'problemer', intet mysterium, men kun 'forkert stillede spørgsmål.'" (15)

I det hele taget ligger Sloterdijk i sin beskrivelse af moderniteten i klar teoretisk forlængelse af frankfurtertraditionen fra "Oplysningens dialektik". Analytisk er der måske ikke så forfærdelig meget nyt at hente hos Sloterdijk i forhold til den gamle Horkheimer-Adorno-position. Det nye er snarere, at det for en enkelt gang skyld igen er gjort så godt. Hans fænomenologiske aflæsning af modernitetens vilkår er til gengæld præget af noget så sjældent som en "teoretisk fantasi", som gang på gang overrumpler med sine originale fokuseringer og uventede tematiseringer.

Hvad der først og fremmest adskiller Sloterdijs bog om kynismen fra Horkheimer og Adornos civilisationskritiske klassiker er fremstillingens legende essayiske munterhed. Hvor "Oplysningens dialektik" er et desperat værk, præget af de traumatiserende historiske omstændigheder, det blev til under, er Sloterdijs "Kritik af den kyniske fornuft" et filosofisk satyrikon, spækket med bukkespring fra en tøjlesløs fornuft.

Men Sloterdijs munterhed må ikke forveksles med simpel eufori - for i sidste instans har også han svært ved at øjne historiske lyspunkter i en fremtid. På samme måde som Horkheimer og Adorno retter også han blikket mod "das ganz Andere". Også han er præget af en grundlæggende skepsis over for den vesterlandske civilisations ordensprojekt. Uden tvivl vil han skrive under på Horkheimer og Adornos fortvivlede randbemærkning til den vesterlandske fornuft: det drejer sig om "at spotte logikken, når den er mod menneskeheden!" (16). For det er rent faktisk det han gør ved at påberåbe sig den gamle kyniker Diogenes som sin foretrukne filosofiske antihelt. Men at han gør dette, er ikke udtryk for en naiv tro på, at historien kan spoles tilbage og klippes om som en anden mammutfilm: "Vore dages Odysseus finder ikke længere sit Ithaka," hedder det hos ham (17). Der findes ingen hjemvenden - ingen vej tilbage.

Men hvorfor så tilbage til Diogenes? - Fordi Diogenes optræder som den inkarnerede anfægtelse af den filosofiske tænkningens projektkarakter. Når Sloterdijk med udpræget scenisk fornemmelse for det plastisk anskuelige investerer i en gigantisk filosofihistorisk rekurs tilbage til Diogenes, skal det ikke mindst forstås som et selvkritisk memento over for dette at optræde i rollen som intellektuel. Og præcis her ligger for mig at se hans bevidste overskridelse af den gamle frankfurterposition. Horkheimer og Adorno forsøger i "Oplysningens dialektik" at "spotte logikken" og

har skrevet en patetisk fortvivlet traktat om den vesterlandske rationalitet. Men de glemte måske at reservere en smule af spotten til sig selv og deres intellektualisme. Måske ville dette sidste element af spot have bevirket en forløsende relativisering af deres massive og udvejsløse pessimisme, der fremmaner en klaustrrofobisk verden, der er spændt til bristepunktet i sin falske immanens. - Måske ville en sådan spot have afsløret, at den intellektuelle tænkning rummer sin egen forførelses pathos - også når den optræder som fornuftskritik...

"Efter Auschwitz kan man ikke længere skrive digte", konstaterede Adorno med en berømt formulering umiddelbart efter Anden Verdenskrig. Men der bliver stadig skrevet digte. Der blev sågar, viser det sig, skrevet digte af fangerne i Auschwitz.

Mennesker gør sig tanker. Og livet går sin gang. Indtil videre, i det mindste.

- Måske burde filosofien ind i mellem besinde sig på sine spiritualistiske udskejelser og tage konsekvensen ved også at acceptere muligheden af at gå i hundene.

Derfor Diogenes.

Noter:

1) Friedrich Nietzsche: "Die fröhliche Wissenschaft", in Nietzsche Werke (ed. Schlechta/Ullstein) München 1976, bd. II, s. 126-28.

2) Peter Sloterdijk: "Kritik der zynischen Vernunft", Frankfurt a.M. 1983.

3) "...Til kompromisset mellem Apollon og Dionysos behøvede Nietzsche ikke mere end et par sider i starten af sin 'Tragediens fødsel...' Til at udligne det tragiske med det ikke-tragiske behøvede han resten af sit liv - uden at det lykkedes ham at finde frem til en opløsning af sit tragiske kompleks. Men i sine anstrengelser for at finde frem til det ikke-tragiske udviklede han sig til et geni i at afdramatisere, i at muntre sig op og i at tage det let. Derfor kan den samme mand, som under dække af at være antikrist skabte sig luft i højtpatetiske udladninger, også være en af fædrene til den muntre videnskab" Sloterdijk: "Der Denker auf der Bühne", Frankfurt a.M. 1986, s. 109-10.

4) Jvf. anmeldelsen af "Der Denker auf der Bühne" i "Die Zeit" d. 16.4.1986. Anmelderen Frank Busch jævnfører Sloterdijks

skrivestil med det opboppedede reklamesprog. Der er noget manisk medrivende i Sloterdijks penneføring: "Man må langt ud for at finde noget lignende: Teksterne fra amerikanske reklamebureauer, som i lang tid har ført en udsigtsløs kamp mod den alt for hurtige omsætning af deres kreativitet, betegner gerne specielt eksklusive kosmetikprodukter som 'dramatically different'. - Hvorfor skulle Sloterdijk ikke forsyne filosofien med det, som man kan få ved køb af en pakke cigaretter - en flavour af frihed og eventyr?"

- 5) Jvf. "Ästhetik und Kommunikation" nr. 61-62, Berlin 1986, s. 229ff.
- 6) Jfr. Slagmark nr. 6, Århus 1986, s. 63.
- 7) G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, bd. 18 (Frankfurt a.M. 1971), s. 551.
- 8) Ibid. s. 558.
- 9) Friedrich Nietzsche: op. cit. s. 11.
- 10) Friedrich Nietzsche: "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre" (ed. Schlechta) bd. III, s. 453-54.
- 11) Peter Sloterdijk: "Kritik der zynischen Vernunft", s. 527ff.
- 12) Ibid. s. 946.
- 13) Ibid. s. 439.
- 14) Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: "Dialektik der Aufklärung", Frankfurt a. M. 1971, s. 28.
- 15) Peter Sloterdijk: "Kritik der zynischen Vernunft", s. 638.
- 16) Horkheimer/Adorno: op.cit. s. 194.
- 17) Peter Sloterdijk: "Kritik der zynischen Vernunft", s. 936.