

## Besindelsens kunst

### - Peter Sloterdijks kritik af den politiske kinetik

Tiden er af lave. Denne tilsyneladende evigt-aktuelle indsigt har motiveret uhyre mængder af religiøse, filosofiske og kunstneriske tankekonstruktioner, ligesom den har udgjort baggrunden for alskens revolutionsteorier. Ja, man kunne komme på den tanke at vende problematikken om og fremsætte den hypotese, at hvis tiden var i lave og altid havde været det, så ville det have set slemt ud for filosofien.

Sloterdijk hævder i sin bog *Eurotaoisme. Kritik af den politiske kinetik* (Hans Reitzels Forlag, København 1990.), at tiden i helt fundamental forstand er af lave. Verden er ustyrlig og ved at løbe løbsk i økologiske katastrofer, den nukleare trussel hænger som et Damokles-sværd over vore hoveder. Det er svært at se, hvordan vi skal kunne standse vor kulturs amok-løb.

Men Sloterdijk forfalder ikke til kulturpessimisme, så meget mere som dette sammensatte begreb er inadækvat i en beskrivelse af hans standpunkt, netop fordi han på fundamental vis forsøger at tænke igennem denne kultur og i dens forfald få øje på konturerne af en anden, en alternativ kultur. Det drejer sig ikke om i en eller anden forstand at redde vor kultur eller dele af den; det vil være håbløst at gøre et forsøg på at rette skuden op, så den kan sejle videre. Det kan være, at kulturens skib går under med mand og mus, for det er på vej ud over kanten. Men der er en chance (og det er netop kun en chance, ikke en logik), som består i at rebe de metafysiske sejl, så det falske fremskridts storm mister sit tag i skibet. Hvis man vil tilgive mig en lidt grov strækning af allegorien, så gælder det nu om at liste skibet i dok og få det ombygget til robåd!

Det er muligt, at Sloterdijk ville brokke sig over allegoriens sidste sætning, som skyder forfatteren en overdreven teknik-fjendtlighed i skoene, men jeg mener, at man skal læse bogen meget nøje for ikke at få dette indtryk. Teknik - i hvert fald sådan som vi kender den i dag - er noget lort. For tyve år siden ville alverden have påvist et manglende eller utilstrækkeligt samfundsmæssigt formbegreb som årsag til den manglende vilje til at skelne mellem teknikkens gode og dårlige sider: Teknikken er samfundet. - Men tiden er gået, og der er ingen grund til at tro, at Sloterdijk ikke - i betragtning af den uhyre belæsthed og be-

vidsthed om sin egen indplacering i det teoretiske landskab, han demonstrerer - skulle være fuldstændig på det rene med en sådan kritik. Uformåenhed er det altså ikke, men en vilje til alligevel at tænke det hele anderledes og - i egen overbevisning - mere dybtgående.

Sloterdijk indrømmer i indledningen til bogen ("Præmisser", s. 7 ff.), at den er skrevet i en alvorligere (mere teutonsk) toneart end hans tidligere bøger, først og fremmest *Kritik af den kyniske fornuft* (1983), der var en "amoralsk cabaret, som forsøgte at bringe sig i sikkerhed for tragedien". Alvoren skulle så være et udtryk for en mere offensiv strategi og tro på en positiv teorikoncipering. Sloterdijk revser den misforståelse, at en kritisk teori skulle være tvunget til at trække sig tilbage i ren pantomime: "Hvad der både før og efter stammer fra opdagelsen af det pantomimiske - sansen for gestus, gebærder og bevægelse - er transformeret over i forslaget til en teori om den civilisatoriske bevægelse, en teori hvor den livsvigtige forskel mellem bevægelighed og mobilitet byder sig til som et kriterium for en alternativ "etik". De følgende sider rummer således i embryonal form en ny version af den kritiske teori" (s. 9).

Sloterdijk mener at befinde sig på tærskelen til en ny kritisk teori, som han - "kun tøvende" - efter klassisk mønster vil kalde kritik af den politiske kinetik. Han gør sig endvidere forestillinger om et teoretisk miljø, hvor en sådan ny teoris problemkomplekser kan dyrkes - universiteterne er lidet brugbare, da de har udviklet sig til "forskoler for mobiliseringen" (de opdyrker affirmative kvalifikationsstrukturer for kapitalen, ville man have sagt for nogle år siden). Og alt dette fremsiges som sagt i et nogenlunde alvorligt tonefald, - forfatteren søger øjensynligt at undgå underholdnings-industriens fangarme: Klovnerne kan ganske vist i den latterlige gebærde relativere og temporalt demaskere heltens attituder, og glemmes må han ikke, men hvis der virkelig er tale om, at "det andet" kan skimtes, så må den filosofiske alvor være med på førersædet!

Jeg vil i det følgende meget kort beskrive nogle af hovedtrækkene i den nye teori, men jeg må forudskikke, at dens strukturer ikke ligger klart i dagen, hvad Sloterdijk da også selv indrømmer: "det eksplicite i det følgende vil forekomme dunkelt uden det implicite" (s. 11). Sloterdijk er på én gang en dunkel tænk og en sprudlende stylist, hvilket i hans egen selvforståelse afgjort ikke må forstås som tilfældige egenskaber ved hans prosa. Det dunkelt sagte er det dunkelt tænkte, siger man; i Sloterdijks tilfælde kan det nok ikke være anderledes, det ligger i sagen selv. Sloterdijk er på en måde oppe mod hele verdenshistorien, eller lidt mere specifikt: den vesterlandske kultur, som har imprægneret en bestemt måde at tænke på ind i de teoretiske hoveder, og det

gælder både dens forsvarere og dens skarpeste kritikere. Elementerne til sin nye teori må han således til dels oplede på næsten ikke betrædte stier og uopdyrkede områder, og selv kernetanker hos de tænkere, som han eksplicit tager afsæt fra, må omfunktioneres, befries fra den falske trend, de indgår i. Lad mig lige nævne nogle af de navne, som indtager de mest centrale pladser i hans teoretiske kalejdoskop: Marx, Nietzsche, Heidegger, Adorno (Frankfurterskolen), Ernst Bloch, Hermann Broch (jo, jo, men også) Lao Tse, Ernst Jünger, E.M. Cioran. "Det andet" kan ikke ses klart og vil aldrig kunne ses klart i de teoretiske kikkerter, der står til rådighed i dag. Det er så at sige blot i færd med at blive indpejlet af den ufærdige og endnu primitive radar, som Sloterdijk tøvende har givet navnet Kritikken af den politiske kinetik. En sådan kritisk radar kan netop ikke konstrueres af de traditionelle åndelige råstoffer og den traditionelle filosofiske teknik. Disse er i høj grad forurenede af den brug, der er gjort af dem og de metafysiske konstruktioner, de er indgået i. Traditionel filosofi (og traditionel kritisk teori) er stigmatiseret af dens *helterolle* som tænkningens værn om det egenmægtige subjekt. Sloterdijk vil votere for en filosofi, som ikke udspringer af hovedet alene, men som er et emsemble af de sanser og kvaliteter, mennesker gør brug af i deres hverdag. Med Brecht plæderer han for den lave teori: "Manden ved, at verden er i krig, overalt marcherer forbundene op, også i de store teorier. Opfyldt af det forfængelige håb, at hans forbliven mellem fronterne også kunne have noget med sandhed at gøre, trykker han sig for de logiske blufnumres manøvre. Ligesom Svejke stikker halen mellem benene, når heltene marcherer op. Han lader refleksionsatleterne udfolde deres kræfter på argumentationsfronterne, han tilstår metafysikerne det anstrengende privilegium at med et stadigt større opbud af kræfter indtage nogle stadig mere udviklede positioner i nogle kampe, som bliver stadig vanskeligere at afgøre" (s. 138-39).

At Sloterdijk alligevel skriver en så til tider overvældende tanketung bog, er et paradoks, han og vi ikke blot må leve med, men nok også indse nødvendigheden af. Sloterdijks problem er kongruent med det, som en af hans fremmeste inspiratorer, Heidegger, udsatte sig selv for: kun i den yderste helteagtige (subjekt-mættede) gestus kunne han nå frem til den glemte uheroiske værensgrund. Det er vigtigt, at bevidstheden om dette paradoks afsætter sit gestiske spor i teksten: Sloterdijk forsøger at opretholde en distance, en mistænksomhed over for sin egen teoretiseren. Det bedste eksempel på en sådan gestus er det faktum, at det centrale kapitel, hvor bogens hovedtitel ligesom skulle finde sin teoretiske krystallisation, lyder således i sin helhed: "Det Eurotao, der kan udtales, er ikke det sande Eurotao osv." (s. 110) (Og slut! Dette "billedforbud" skal dog ikke

forhindre forfatteren af disse linier i om lidt at forsøge at meddele læseren, hvad der mon er om dette Eurotao).

Denne gestiske mistænksomhed over for "Den store teori" og egen tanke- tungthed ledsages af en overraskende fantasifuldhed i aflæsningen og fortolk- ningen af historiske og kulturelle fænomener. Hør f.eks. følgende postulat: "Formentlig er Paulus det første menneske, der levede i travlhed, fordi det for ham gjaldt om at opfylde sin universelt opfattede missionsopgave i løbet af den formentlig korte frist" (s. 156-57). Han påviser også, at visse politikere i deres påberåbelse af at være garant for moralske principper gentager den kristent- platoniske tankefigur om ordets kødeliggørelse, eller, endnu værre, foretager en Imitatio Christi (s. 125-26). Og tesen om, at køddannelser på motorvejene er fæ- nomener med historiefilosofisk betydning, er af en så forfriskende originalitet, at den - selv om den er lidt lang - fortjener at blive citeret i sin helhed. Afsnittet er for mig at se et mesterstykke i sprogliggørelse af hverdagsvirkelighedens al- legorier. Dette kunne måske mere end anmelderens kantede sætninger animere til en læsning af bogen:

Det moderne samfund har jo virkeliggjort i det mindste en af sine utopiske planer, planen for den komplette automobilisering, den tilstand hvor ethvert voksent selv bevæger sig selv ved rattet i sin sig selv bevægende maskine. Da selvet i det moderne slet ikke kan tænkes uden *sin* bevægelse, hører jeg'et og dets automobil metafysisk sammen som sjæl og krop i den samme bevægelsesenhed. Automobilet er den tekniske dublering af det principielt aktive transcendentalsubjekt.

Derfor er automobilet det modernes allerhelligste, det udgør det kultiske midtpunkt i en kinetisk verdensreligion, det er det rullende sakramente, som giver os del i det, der er hurtigere end os selv. Den der kører bil nærmer sig det numinøse, han føler, hvordan hans lille jeg udvider sig til et højere selv, der giver os den hele verden af motorveje som vort hjem og gør os bevidste om, at vi er kaldede til mere end det halvt dyriske fodgængerliv.

Under en automobilistisk synsvinkel levede vi en stund i det messianske, i tidens fylde hvor totakteren parkerede fredeligt ved siden af tolvcylinderen - fattig på skadelige stoffer herskede Messias i sit rige; med elektronisk ind- sprøjtning og antiblokerende bremsesystem, med reglementeret katalysator og turbolader førte han *sine* tilhængere ud på den himmelske færd. Dog lod ikke alle samtidige sig overbevise om, at dette automobiles endelige rige faktisk også var paradiset på jord. Modstanderen havde også en finger med i spillet og sørgede for, at den almindelige selvbevægelse også en gang

imellem blev til den almindelige ubevægelighed. I sådanne øjeblikke bliver vi klar over, at vi - selv om ingen vil være ved det - forlængst igen er endt som fordrevne fra det modernes paradis, og at vi fremover i vort ansigts sved må lære det postmoderne stop-and-go. Derfor er de store kødannelser på de sommerlige mellemeuropæiske motorveje (ved siden af de legenda-riske svigt i New Yorks strømforsyning, som man kan falde helt i svime over) fænomener af historiefilosofisk betydning, ja ligefrem af religionshi-storisk betydning. I kraft af dem går et stykke falsk moderne i opløsning, i dem konfronteres vi med *en illusions endeligt* - de er den kinetiske lang-fredag, hvor håbet om forløsning gennem hastighedsforøgelse går til grunde. På disse glødende eftermiddage i Lyons flaskehalse, i Rhindalens helvede før Köln, indkilet ved Irschenberg på Europas længste parkerings-plads og med halvtreds kilometers kogende sammenstuvet blik foran én og bagved én - dér stiger sorte historiefilosofiske indsigter op som udstød-ningsgas, dér går et kulturkritisk litani over læberne, nekrologer over det moderne vifter ud af sidevinduerne, og uafhængigt af skoleuddannelsens niveau dæmrer hos dem i køretøjerne den anelse, at sådan kan det ikke fortsætte ret meget længere. En anden "tidsalder" kaster sin skygge forud. Selv den, der aldrig har hørt ordet postmoderne, vil en sådan eftermiddag i køen allerede være blevet fortrolig med den sag (s. 24-25).

Citatet antyder måske også, hvor Sloterdijk vil hen med sit Eurotao. Populært sagt vil han stige af ræset, eller rettere håber han, at verden vil gøre det. Nær-mere bestemt den verden, der ligger under for fartens, for mobilitetens forban-delse. Euro-taoisme er symbolet for utopien om en europæisk kultur, der går andre veje end motorvejenes fartoptimerende; en kultur, der så at sige får øj-nene op for bivejene. Sloterdijk mener, at den stigende interesse for fjernøstlig kultur måske er spirene til en ny renæssance, hvor menneskene siger fra over for fartens tyranni; en kultur, der deaccelererer og gør holdt indimellem for at tænke sig om og orientere sig eller blot for at nyde stilheden.

Mobilisering er det centrale begreb i Sloterdijks teori-struktur. Han kalder det et *beskrivelses-* og *forklarings*begreb, som skal erstatte det marxistiske kapital-begreb, der ikke radikalt nok kan tænke *bevægelsen*. Tværtimod at være en generator for mobiliseringen er kapitalen blot et medium for den. Mobiliserin-gen er et langt mere oprindeligt fænomen, som egentlig ikke kan begribes af nogen historieteorier. Derfor vil Sloterdijk helst ikke betegne Kritikken af den politiske kinetik som en sådan. Nogle af de betegnelser, han bruger, er "dramatisk ontologi" og "majeutik". Kernen i en sådan teori beskrives i

kapitlet "Et misfoster af et dyr og subjektets selvfødsel" (s. 89 ff.), hvor Sloterdijk via et afsæt fra Heidegger beskriver "subjektets selvfødsel", som er en begivenhed af værenshistorisk omfang, idet subjektet her i sin konstitution "glemmer" menneskets første, dvs. dets naturlige fødsel. Verdenshistorien er så en gennemspilning af dette subjekts tragiske skæbne, hvor det hyller sig i forskellige udødelighedsmetafysikker og som ender i den vesterlandske kulturs mobiliseringsvanvid, der i sin flugt fremad ustyrligt truer med at tilintetgøre planeten.

Mobiliseringstvangen tilbageskrives således af Sloterdijk til urhistorien, hvorved det bliver en del af den menneskelige væren overhovedet. Tværtimod at være en effekt af kapitalismen er den med til at forklare dennes opkomst. Hermed mener Sloterdijk også at have kastet lys over marxisternes afrevne hårtotter i forbindelse med at forklare den såkaldte oprindelige akkumulation. I hvert fald har han omgået problemet. Mere interessant forekommer mig imidlertid hans bestemmelse af det moderne, selv om denne også er grundet på mobiliseringen som urfaktum. I moderne (= kapitalistisk) tid er mobiliseringen så at sige kommet til sig selv, i og med at den har smøget sig ud af den klassiske metafysiks hylster. Den er blevet materiel, overgribende virkelighed. De klassiske metafysikker kalder Sloterdijk også alternative kulturer, i og med de betegner subjektets flugt fra sig selv ind i det udødelige og evige. De var kompensationer for mobiliseringstvangen i de klassiske højkulturer, der skabte social ulighed og sjælelig dissonans. Som sådanne betegnede de en flugt fra det ubehageligt bevægelige ind i det behageligt ubevægelige (eksempel: Gud som den ubevægede bevæger). Heroverfor står det moderne som den metafysikløse kultur. Forestillingerne om Gud, kosmos, sjæl, udødelighed er mere eller mindre gået i opløsning. Men det er mere rigtigt at sige, at det moderne er blevet sin egen metafysik, thi flugten er der stadigvæk, den er blot nu blevet til en flugt fremad, ind i endnu mere bevægelse. Remediet i det modernes apotek over for ubehaget ved bevægelsen er mere bevægelse, sig selv forøgende bevægelse. Det gælder ikke blot på det økonomiske område, hvor et større og større BNP er velfærdets nærmest udiskuterede forudsætning (i hvert fald blandt magthaverne), men så at sige overalt i det kulturelle spillerum.

Selv om Sloterdijk hævder en pionerstatus for sig selv, hvad angår konceptionen af bevægelsen som det modernes væsen, så vil de fleste kulturkritikere og kulturfilosoffer nok ikke afvise Sloterdijks beskrivelse af det moderne, og mange vil holde med ham i, at al den mobilisering ikke kan blive ved med at gå. Men mange vil ikke kunne goutere hans beskrivelse af mobiliseringstvangen som værende af nærmest antropologisk art. Tilsyneladende er det subjek-

tet, der er menneskehedens uafvendelige skæbne, eftersom dets dannelse egentlig beskrives som en ontologisk nødvendighed på baggrund af menneskets første fødsel, der kaster det ind i en højst usikker tilværelse, og som det derfor må omgærde med metafysiske udødelighedsfantasier. Er dette ikke en uhyre pessimistisk, ja opgivende beskrivelse af kulturens situation? Sloterdijks projekt falder vist ind under den kategori af fornuftskritik, som Habermas ikke mener vi kan lære meget af (interview i *Information* 12/3 1994).

Sloterdijk kender selvfølgelig denne kritik ud og ind, men han insisterer alligevel på, at "redningen" ikke kan tænkes ad normal fornuftskritisk vej. Subjektet har i sin metafysik tendentielt lukket sig om sig selv og tillader ikke mobiliseringsfremmede tanker adgang til dets konstruktion. Eftersom logikken, fornuften, er en integreret del af subjektet, kan redningen egentlig ikke tænkes logisk eller i hvert fald ikke blot logisk; der er jo tale om en redning fra selve subjektet. For hidtidige kritikere som marxismen og Frankfurterskolen er det ikke lykkedes at gennemføre den nødvendige, radikale subjektkritik. Specielt marxismen er derved blevet en effektiv katalysator for mobiliseringen. Tanken har hverken som metafysik eller som quasimetafysisk kritik nogen fremtid, men dette bør ikke resultere i pessimisme: netop det faktum, at subjektet, i det øjeblik det truer med den ultimative nukleare oplysning af jorden, også er ved at have raset sin historiske potens ud, dette giver de virkelige mennesker og den fysiske jord deres chance. Fra tankens metafysiske fængsel kunne såvel menneskene som deres økologiske grundlag nå ud i det "åbne". Sloterdijk vil dog nødig betegne denne chance som en civilisatorisk effekt (at udtale ordet "civilisering" giver ham konstant brandvabler i munden). Den har på en måde altid været til stede - omend kun svagt - i klovnernes, gøglernes, de udstødtes, men også i ganske almindelige menneskers hverdag. En kulturel slentretur havde været en mulighed i stedet for den vilde jagt over stepperne fra Babylon til Megapolis. Dette "åbne", der vagt tilbyder sig, kan imidlertid ikke beskrives i en monolog fra det ensomme, teoretiske subjekt. Her indfører Sloterdijk derfor endnu en gestus i sin tekst, idet han for et øjeblik tager afsked med sine læsere, mens han forsøgsvis kradser nogle sætninger ned på papiret (s. 76 f.).

Når subjektet trækker sig tilbage fra sin metafysiske selv bærende stand, vil andre områder i det værende blive befriet fra dets "intethed" som abstrakt råstof for dette subjekt. Jorden, dagligdagen osv. vil kunne få deres egen ret. Så ville der også dukke andre, lokale rationaliteter op. Intet totalt supersubjekt skulle nu bære (og ødelægge) verden, det modernes metafysik om en byrdefri tilværelse ville bryde, og "det åbne" kunne træde frem som et ensemble af hverdagens små sandheder. I hverdagen er det virkelige ikke identisk med det

byrdefrie, men tværtimod med en oplevelse og en forståelse af byrden:

Som alle folk, der på embeds vegne går omkring med tunge byrder, forlader han sig på en kantningens teknik, hvor man vælter byrden overende og i hovedsagen lader den bære sig selv. Vel fører denne kunst ikke til en total aflastning, men den viser os en måde, hvorpå man sætter byrden i det mindst anstrengende forhold til jorden. Det besvær, som så bliver tilbage, ligger altid i den øverste kant af det, vi kommer til rette med uden at blive helt mast. En tilbagevenden til hverdagen når sit mål ved hjælp af disse gamle stenhuggersandheder; her er det rigtige det, som stadig lader sig bevæge. I hverdagen ved enhver imidlertid, at den egentlige bærer af verdens vægt er jorden selv, ikke det anstrengte menneske (s. 141).

Menneskenes status her ville ændres fra "Weltbürger" til "Erdenbürger", fra overjordiske subjekter til mennesker på jorden. Men endnu er det kun et håb. At oplyse dette håb kan umuligt lade sig gøre ad en quasimetafysisk kritiks vej. En anden vej, at lytte sig ind på, at gestikulere sig til, at erindre sig til, og ikke mindst at besinde sig på en demobilisering og demontering af subjektet kalder Sloterdijk - vel ikke med urette - den mystiske vej.

Er Sloterdijk egentlig ikke en ærkereaktionær, småborgerlig skikkelse: Hans teoretiske regres til Nietzsche og Heidegger, hans hang til provencalske idyller (bogen er undfanget en sommer i Provence), hans antipati over for de fortravlede postmoderne jet-set-kulturer og hans dvælen ved arkaiske håndværkerpraktikker og -hverdage i forbindelse med en mistænkelig teknikfjendtlighed? Er kritikken af den politiske kinetiks difference over for verden ikke i virkeligheden roen i de sydfranske landsbyer?

Det er svært at læse og tænke hen over de modsigelser, teksten rummer: mobiliseringstvangen er et værensfaktum og alligevel er der redningschancer; mobiliseringen er total eller totaliserende og alligevel tales der om en hverdagens "lave teori" som alternativ til mobiliseringsmetafysikken. Ordet civilisering forvolder parentetiske smertensudbrud og alligevel hævdes demobiliseringschancerne (sammen med katastrofemulighederne) at være større nu end nogensinde før. Og sidst, men ikke mindst: hans tvetydigheder angående mulighederne for en ny kritisk teoris koncipering i det traditionelle filosofiske sprog, med eller uden gestiske hundekunster.

Vi lever nu i en omend ikke postmoderne, så dog postmarxistisk tid, men Sloterdijk er ikke den, der blot yder læbetjeneste til Marx og den socialistiske tradition. Hans reference til og reverens heroverfor er dyb og oprigtig. Også



denne traditions fortjenester må reddes, ikke blot fra de "socialistiske" systemers sammenbrud og den postmoderne small-talks ignorering og fortrængning af den, men også fra truslen om uimodsagt at blive indoptaget i, hvad han anser for affirmerende kulturteorier om det moderne samfund.

I en postmarxistisk æra er forestillingerne om det "andet" blevet mere diffuse. Ordet socialisme er forsvundet fra de flestes vokabularium angående fremtidsudsigterne. I den situation forestår Sloterdijk en besindelse i fundamental forstand: en nedsættelse af hastigheden, både på det fysiske og på det metafysiske område. Så vil ikke blot nye, men også gamle værdier åbne sig for os, værdier, som vi i første omgang fór hastigt forbi.