

ULRICH HORSTMANN

UDYRET

# U D Y R E T



ULRICH HORSTMANN

UDYRET

*KONTURER AF EN  
MENNESKEFLUGTENS FILOSOFI*



APOKALYPTIK

Oversat fra tysk efter:

“Das Untier: Konturen einer Philosophie der Menschenflucht”,

i: *Das Gesamtwerk. Band 1: Essays und Interviews*,

Berlin: Verlag Johannes G. Hoof 2021.

© Ulrich Horstmann

Dansk udgave:

© Gustav Løhde Frøhlich & Apokalyptik 2026

ISBN 978-87-976377-1-5

1. digitaludgave

[www.apokalyptik.dk](http://www.apokalyptik.dk)

# INDHOLD

I	9
II	15
III	21
IV	27
V	35
VI	51
VII	57
VIII	63
IX	71
X	81
XI	87
XII	95
XIII	109
XIV	113

XV	119
XVI	125
XVII	139
XVIII	145
XIX	153
XX	157
XXI	169
NOTER	171
FORTEGNELSE OVER CITERET LITTERATUR	183
INDLÆGSSEDDEL TIL <i>UDYRET</i>	191
RIGOR MORTIS- RÆSONNEMENTER	195

**TILEGNET  
DE UFØDTE  
OG DE YAHOOER  
DER FORSTÅR AT SKELNE  
MELLEM  
VIDENSKAB OG SATIRE**

*At lade hånt om filosofien  
er i sandhed at filosofere*

Pascal



# I

*Apokalypsen står for døren. Vi udyr har længe vidst det, og vi ved det allesammen. Bag partistridighederne, ned- og oprustningsdebatteerne, militærparaderne og antikrigsmarcherne, bag fredsviljens og de endeløse våbenstilstandes facade består en stiltiende enighed, en uudtalt, omfattende indforståelse: at vi må gøre en ende på os selv og vores ligemænd, så hurtigt og så grundigt som muligt – uden nåde, uden skrupler og uden overlevende.*

*Hvad skulle det, som udyret kalder »verdenshistorie«, ellers indebære, hvis ikke håbet om katastrofen, undergangen, udslettelsen af hvert et spor? Hvem kunne udholde, eller sågar efter bedste evne fremme, en årtusind efter årtusind fortsættende litani af huggen, stikken, spidden, hakken, slagtingens og kraniebruddets monotoni, rædslens Om mani padme hum, hvis ikke han samtidig i sin fornufts hemmelighed kunne vide sig sikker på, at disse rastløse øvelser bringer ham og hans ligemænd slagteri efter slagteri, slag efter slag, felttog efter felttog, verdenskrig efter verdenskrig ustandseligt nærmere den sidste massakre, det globale Harmageddon, med hvilket udyret sætter sin slutstreg under den åndeløse opgørelse over lidelsen og dennes uafledelige selvavl?*

*I parlamenterne grubler duerne, mens falkene spiler kløerne på emporet. Hvem hørte ikke bag deres forsikringer om, at de opruster for at sikre duefreden, den velkendte sandhed, at de døvruster freden? Hvem nikkede ikke umærkeligt til en Zarathustras berigtigelse?*

*I siger, at den gode sag er det, der sågar helliger krigen? Jeg siger jer: den gode krig er det, der helliger enhver sag. (Nietzsche 1967 1: 575)*

*Så er udyret endelig blevet træt af ammestuehistorierne, utopierne, paradisiske visioner og fortællinger om frelse, og har mandet sig op til at se det uundgåelige i øjnene. Nu skænker ulykkens nærvær trøst, visheden om, at årtusinders udholdenhed, forberedelse, den rastløse perfektionering bøjer sig, og lønnen står for døren: at lide til ende, at have lidt til ende.*

*Den sande Edens Have – det er ødemarken. Historiens endemål – det er den forvitrende ruinslette. Meningen – det er det rislende sand, blæst gennem øjenhulerne ind under kraniet.*

Sådanne sætninger forekommer betænkelige og anmassende. Betænkelige, fordi de tillader sig at betegne udyret som udyr og at boykotte eufemismen »menneske«. Anmassende, fordi de dermed forsøger artsloyalitetens selvfølgelige forpligtelse og forlader såvel den sunde menneskeforstands som dennes lige så sunde optimismes fold.

Ikke desto mindre skyldes de fornuftig indsigt, også selvom det er en excentrisk og ikke salonfæhig, en residual og forkættet fornuft, som her kommer til orde. At skaffe denne fornuft gehør er formålet med den følgende fremstilling, som dermed samtidig bliver til stridsskrift, til et forsvar for en ny filosofi, der frigør sig fra det humanes arkimediske punkt og ikke i forgæves tilløb tænker mennesket til ende, men helt elementært udtænker menneskets endeligt. Egenarten og det bærende element af denne i første omgang fremmedartede refleksionsform, som dog alligevel altid har eksisteret som en slags trojansk hest i udyrenes hove, er det, som vi fremover vil betegne som det *antropofugale perspektiv*, som synsvinklen for en spekulativ menneskeflugt. Med dette hentydes der til en udyrets stillen-sig-på-afstand til sig selv og sin historie, en upartisk iagttagelse, en tilsidesættelse af det tilsyneladende universelle påbud om sympati med den art, den tænkende selv tilhører, en afskæring af de affektive bindinger.

Til tydeliggørelse af denne åndelige opfattelse egner billedet af en rumkapsel sig bedst, som i stadigt bredere ellipser kredser om jorden for en dag helt at løsrive sig fra den og forsvinde ud i verdensrummets dybder. Lad os antage, at den rumfarer, der befinder sig ombord, var nøje bekendt med denne sin flyvebane, som umuliggør hans tilbagevenden – så ville det netop være hans ufravendte blik på planeten, hans redningsløse og illusionsødelæggende afstand, opløsningen af de ubrugeliggjorte iagttagelses- og fortrolighedsmønstre, kort sagt, det lange, smertelige og dog ualmindeligt erkendelsesrige farvel, som han delte med den antropofugale filosof. Også hans flugt har nået en vis hastighed – nu dog naturligvis ikke en fysisk, men en intellektuel. Ligesom astronauten løsriver sig fra jordens tyngdefelt, således er det lykkedes denne filosof at undslippe humanismens gravitation, det vil sige den ideologiske indflydelsessfære og kraft, som bestandigt holder udyrene med begge ben på kendsgerningernes grund og nægter dem udsynet over horisonten.

Astronautmetaforens modernitet må dog ikke få os til at glemme, at den antropofugale tænkning, udyrenes evne til at se bort fra sig selv, er langt ældre end satellitter og den bemandede erobring af det jordnære rum. Snarere udgør den i grunden en artsmæssig arv, som sammen med problemløsningsintelligensen og den pragmatiske forståelse må have udviklet sig under antropogenesen. Som bekendt er direkte spor efter dette

evolutionære stadium sjældne, og dets ideologiske konstruktioner er i modsætning til knytnæver og håndkiler uigenkaldelige. Men endnu i de såkaldte »primitives« myter og tidlige højkulturers religioner er desorienteringen, den eksistentielle fremmed- og malplacerethedsfølelse, som har ledsaget udyrene siden begyndelsen af artens historie, tydeligt mærkbar.



## II

Udyret opfattede ingenlunde sig selv som noget selvfølgeligt fra begyndelsen, og i en oprindelig form for antropofugal verdensopfattelse formåede det udmærket at forestille sig netop denne verden sig selv foruden. Dette ses allerede ved det utal af skabelsesmyter, hvori der angående menneskenes fremstilling fra gudernes perspektiv simpelthen er tale om sjuksk og vraggods. Der forsøger demiurjerne sig med både sten, træ, jord, voks, siv – og resultatet er altid lige elendigt: voksen smelter i solen, de af træ fremstillede prototyper stjæler sig hastigt bort til en bedre verden, hvor det evige liv venter dem, de, der er formet af klippemasse, bryder sig ikke en døjt om deres skaberes adfærdskodeks og så videre (jf. Grimal 1967 III: 205ff.). De konstitutive mangler, som udyret således opdager hos sig selv, og for hvilke det skyder skylden på det guddommelige, forklarer også den meget tidlige, til tider maniske beskæftigelse med verdenskatastrofen og udyrets egen undergang, der begribes som syndens løn, som straffedom og gengældelse, som noget indlysende og altså, med fornuftens følgerigtighed og berettigelse, forståeligt.

At det ville være bedre, hvis det ikke var til, har udyret altid på den ene eller den anden måde indrømmet for sig selv. Indrømmelsen har været retrospektiv

og forbundet med lettelsen ved endnu engang at være sluppet fra livet, såsom i historien om den store flod, som findes i såvel Gilgamesh-eposet som i Det Gamle Testamente eller i græske, kinesiske, australske og oceaniske overleveringer. Den har også været forudseende og trøstesløs under grandiose kataklysmefantasier, såsom den i den vesterlandsk-kristne kulturkreds velkendte Johannes' Åbenbaring eller dens germanske analogon, den nordiske mytologis ragnarok, som *Edda* udpensler med apokalyptisk styrke og den for udyret så karakteristiske længsel efter undergang:

*Fra østen kommer Hrym,  
Han løfter skjoldet,  
I jættevrede raser slangen,  
Den slår bølgerne;  
Ørnen skriger,  
Lig river den;  
Løs kommer Naglfar  
[...]  
Fra syd kommer Surt  
Med sviende glød;  
Fra gudernes sværd  
Skinner solen.  
Jættinder falder,  
Klipper bryder,  
Til Hel drager mænd,  
Himlen brister.*

[...]  
*Solen slukkes,  
Landet synker i havet.  
Fra himlen styrter  
De lysende stjerner.  
Røg og ild  
Raser omkring;  
Høj hede  
Stiger til himlen. (Edda 1920 II: 41f.)*

I denne spådom (Völuspá) er udyrets kulturelle domesticering, det at indrette sig på sin planet, allerede skredet så langt frem, at den visionære tilbagetagelse af artens egen eksistens nu alene kan indtræffe som følge af en fuldkommen ødelæggelse, som »verdens undergang«. På trods af en sådan vidtskuende globalisering af døden og den længselsfulde fremstilling af dette fuldkomment taktfaste kosmos, det harmoniske forhold til omverdenen, til hvilken udyret gennem hele sin arts eksistens aldrig har egnet sig, forbliver, i det mindste hvad angår opløsningens og tilintetgørelsens fase, den oprindelige interesse for problematiseringen af dets egen tilværelse, fascinationen ved et tankespil, hvis grundlæggende impuls er det mennesketomme, stadig tydeligt mærkbar; og dette spekulative behov finder gennem katastrofens pluralisering sin stadigt vedvarende tilfredsstillelse i eksempelvis den mellem-amerikanske Anahuac-religion:

*Nærmest alle vidnesbyrd ... indeholder en myte, der er kendt som »legenden om de fire sole«, og som foreligger i forskellige udgaver ... Fire verdensalder, der betegnes som sole, er gået forud for den nuværende verdensalder: De ophørte alle gennem naturkatastrofer. Den første sol, nahui ocelotl = Fire-Jaguar, varede 676 år. På dagen »Fire-Jaguar« omkom alle jordens beboere og blev fortæret af jaguarer. »Da forsvandt solen ...« Derefter fulgte en anden sol. Den bar navnet nahui ehecatl = Fire-Vind. I denne verdensalder blev menneskeheden fejet bort af forfærdelige vinde. De overlevende blev til aber. Denne tidsperiode varede 364 år. Derpå kom solen nahui quiahuitl = Fire-Regn. Efter 311 år ødelagde en grufuld ildregn alle levende væsener og ting. Menneskene blev forvandlet til fugle. Den sidste sol, nahui atl = Fire-Vand, varede 676 år, og ved dens afslutning blev alle mennesker forvandlet til fisk. Den femte, den nuværende verdensalder, bærer navnet nahui olin = Fire-Bevægelse. »Det er vores sol, i hvilken vi nu lever...« (Grimal 1967 III: 177)*

Der er ingen tvivl om, at *nahui olin* vil ophøre på en lige så voldsom vis som de foregående fire perioder. Menneskeheden og verdenshistorien bevæger sig for de troende dermed ikke blot mod katastrofen, men med

cyklisk permanens er de også altid allerede selv denne katastrofe.

Overalt, hvor den mytisk-religiøse bevidsthed begriber udyret som udsat, fremmed, bortfaldet fra skaberværkets totalitet, hvor den på fantasifuld og rabiater vis bortskaffer det som fremmedlegeme, er den en antropofugal bevidsthed. At denne endnu hænger fast i det førebegrebslige og uegentligt billedlige, skyldes til dels naturen af det eneste udtryksmiddel, der står til rådighed, og til dels det faktum, at den filosofiske tænkningens udvikling først radikalt afkobler sig fra mytens dybe pessimisme.

Allerede i de græske førsokratikeres fragmenter forsvinder nemlig erindringen om udyret til fordel for naturfilosofiske og kosmologiske udkast, og lidt senere – i stedet for den mytiske skepsis over for dets egen art, i stedet for de totemistiske ønsker om regression hen imod det animalske og sorgen over dens egen u-dyriske udstødthed – indfinder der sig en ny selvopfattelse med omvendt fortegn: den promethiske forestilling<sup>1</sup> om »mennesket«, som fra da af indtil nutiden ville komme til at dominere artens selvforståelse.



### III

Man kan ikke gøre tydeliggøre sig radikaliteten af bruddet mellem den mytisk-antropofugale verdensopfattelse og den hellenistiske antropocentrisme nok i forsøget på at begribe, hvorfor formuleringen af en menneskeflugtens filosofi indtil den dag i dag er forblevet et så overordentlig vanskeligt foretagende. Hele det filosofiske instrumentarium er nemlig stadig nærmest imprægneret af antikkens artsnarcissisme, af den euforiserende opdagelse, at det udstødte udyr, det fredløse mangelvæsen, kan ophøje sig til intellektuel usurpator, der formår at »forklare« sin verden, og som gennem sine forklaringer og i kraft af at være den, der forklarer, kroner sig selv i dens midte. Udyret stadfæstede på denne måde sine civilisatoriske succeser, som det nu for første gang afskærmede mod den naturlige omverdens terror, den »primitive« var udsat for,<sup>2</sup> og forherligede sig selv til »homo sapiens« – en for myten forbløffende illusion, som så igen i forening med det jødisk-kristne voldsbud om »Gører eder Jorden underdanig« vakte stadigt nye bemægtigelses- og kontrolteknikker til live og førte til en over to årtusinde lang gensidig eskaleringsproces af ideologisk sikrede magtbeføjelser og teknologisk herredømmeviden, som

endnu indtil for nylig på den mest vedvarende og tilfredsstillende måde lader til at bekræfte den græske metafysiks filosofisk sublimerede almagtsfantasier.

Med igangsættelsen af det filosofiske meningsmaskineri i det 6. førkristelige århundrede, med Thales, Anaximander og Pythagoras begyndte menneskets ubarmhjertige likvidering af udyret, den strenge fortrængning af urerfaringen af menneskeartens eksistentielle meningsløshed og absurditet gennem en fornuft, der rekonstruerede kosmos efter sine egne tanke-skabeloner og ikke forsømte at indrømme sig selv pladsen, hvis ikke som det skabende urprincip, *logos* eller *nous*, så dog som »medskaber« og »skabelsens krone« i den fortrolig- og hjemliggjorte alharmoni. Universets ordensstrukturer blev identiske med den filosofiske refleksions, himmelhvælvingen over den ptolemæiske jordskorpe skrumpede sig ind til toppen af en platonikers hovedskal.

Allerede Xenofon (570-477 f.v.t.) var bekendt med projektkarakteren af de personlige gudsforestillinger, idet han hånedede den olympiske gudeverdens antropomorfe polyteisme ved at slå følgende fast:

*Hvis køer, heste eller løver havde hænder og dermed kunne male og skabe værker som mennesker, så ville hestene male heste-, køerne ko-agtige gudebilleder og skabe sådanne skikkelser, som de selv har. (Capelle 1968: 121)*

Deres spekulative betragtningers antropocentrisme og logomorfisme var dog hverken han eller hans efterfølgere – måske med undtagelse af nihilisten Gorgias og skeptikeren Pyrrhon – bevidste om. Tværtimod forkynder sofisten Protagoras med brystet buldrende af overbevisning, at »mennesket er målestok for alle ting, for de værende, at de er, for de ikkeværende, at de ikke er« (ibid.: 317) – en indsigt, hvis subjektivistiske og relativistiske udlægning Sokrates afviste, men som han med henvisning til arten som helhed eftertrykkeligt understregede. I sokratiske forstand er *homo mensura*-sætningen således den egentlige filosofiske antitese til mytens antropofugalitet og dennes i sammenligning hermed særdeles beskedne opfattelse af udyrets stilling og betydning.

Hvis urmyten udgjorde et vidnesbyrd om udsathed og risiko, så fremstår filosofi som åndelig kolonisation, som spekulativ land- og ejendomsovertagelse, der har iøjnefaldende paralleller til Alexanders felttog eller Det Romerske Riges ekspansion. Hvor beslægtet filosofiens mentalitet her er med politikerens imperialism, viser det følgende argument fra Ciceros *De natura deorum*, som efter visse tilpasninger egnede sig lige så godt til retfærdiggørelse for antropocentrisk tænkning som til legitimering af den militære behandling af de ufornuftige barbarer:

*For hvis skyld kunne denne verden da siges at være skabt? Dog vel for fornuftige væsener; og dette er guderne og menneskene, de bedste væsener, der findes, da fornuften overgår alt andet. ... Fra begyndelsen er verden blevet skabt for gudernes og menneskenes skyld, og alt, hvad der befinder sig i den, er indrettet for og udtænkt til menneskenes nydelse. (Panitz 1974: 67)*

Tænkningens vished om at være udvalgt, menneskets tilbøjelighed af sig selv og dets apoteose gennem den nyopdagede filosofiske fornuft kunne den til latens fortrængte, antropofugale erkendelse ikke stille noget op imod, så længe disse ideologiske grundantagelser lod til at blive bekræftet af den græske *polis'* og senere *Pax Romanas* relative stabilitet og sikkerhed. Kun under omvæltnings- og krisetider bliver forfaldsformer og relikter igen synlige som det strandgods, en aftagende flod efterlader sig. Stoaen udgør et slående eksempel på en sådan utilsigtet genoplivning, idet stoicismen tilstræbte at modstå samtidens usikkerhed ved at radikaliserer den antropocentriske etik til et humanitetsideal. Ikke desto mindre forekommer der også her antropofugale elementer. Epiktets forsikring: »Vi er alle brødre og har på samme vis Gud til fader« eller kejser Marcus Aurelius' humanistiske appel:

*Hvad har du dog at græmme dig over? Menneskenes slethed? Ihukom den indsigt, at fornuftsvæsenerne er der for hinanden, og at det at kunne tåle hinanden udgør et aspekt af retfærdigheden, og at de fejler ufrivilligt. Ihukom, hvor mange af dem, som har skabt fjender, allerede er blevet mistænkeliggjort og forhadet, har krydset klinger, er blevet fældet og endt som aske (ibid.: 189),*

fragter således nærmest smuglergods, som for eksempel læren om sjælsro (»ataraxia« eller »tranquillitas animi«) og »apathia«, – hvilket til dels resonerer med den antropofugale tænknings dybe ligegyldighed over for udyrets inflatoriske krav på lykke – eller retfærdiggørelsen af det (overlagte) selvmord, der fremstår som en af den apokalyptiske længsels subjektivistisk forkortede reflekser.<sup>3</sup>



## IV

Den antikke antropocentrisme måtte have oplevet lam-melsen og den efterfølgende tilintetgørelse af Romer-riget grundet folkevandringen som en bogstavelig talt barbarisk falsifikation af dens humanistiske præmis-ser, hvilket følgelig bragte den til tavshed i næsten et årtusinde. Den usigelige rædsel, som de plyndrende, brandskattende og morderiske horder af hunner, goter, burgunder, alemannere og frankere udbredte, det men-neskeforagtende og destruktive raseri, som gjorde »vandal« til et ordsprog, måtte til gengæld hos samti-dens filosofisk dannede have ført til en genoplivning af den gamle mytiske indsigt i, at menneskets væsen også er udyrets, hvilket der som før nævnt forekom visse ansatser til hos stoikerne – hvis ikke en række om-stændigheder havde modarbejdet tilblivelsen af en postmytologisk antropofugal tænkning på dette tids-punkt. De mest indflydelsesrige blandt disse var bl.a. den romerske filosofis mangel på originalitet og inno-vationskraft som sådan, der aldrig rakte længere end til en tilpasning og udbygning af de græske systemer. Hertil kom også ødelæggelsen eller hindringen af den etablerede kommunikationsstrøm, hvilket hæmmede udbredelsen af uortodokse idéer, samt skræmmekam-pagner eller sågar den fysiske tilintetgørelse af intelli-gentsiaen, og sidst men ikke mindst tilstedeværelsen af

et overlegent, rivaliserende paradigme, nemlig kristendommen.

Det kristne dogme og den kristne filosofi er i sidste instans ansvarlige for, at antikken, efter den euforiske nægtelse af udyret, som den havde praktiseret fra begyndelsen, ikke omsider fandt tilbage til det negerede og fortrængte som det oprindelige og egentlige, men i stedet formåede at videreføre sin antropocentrisme og omdanne den gennem den kristne læres strukturelt homologe teocentrisme. Denne teocentrisme udrettede det ellers uhørte, idet den sammenkoblede udyrets daglige erfaring af den destruktivitet, der var rettet mod dets egne artsfæller, med den antikke humanismes grundtanker – som ansigt til ansigt med en empiri, der lod hånt om dennes læresætninger, stod over for et teoretisk nederlag – og syntetiserede disse til et nyt koncept, hvis plausibilitet skulle bevares i århundreder. Denne så overordentligt succesrige formel gjaldt integration frem for polarisering. I stedet for som den græske filosofi at skubbe udyret ind i et tabuområde og på den tomme sokkel at placere den filosofiske skulptur af mennesket, talte kristendommen nu om udyret *i* mennesket, om udyret som en formfejl, en degeneration, en deformation. To ting blev opnået med dette nye perspektiv: for det første kunne den empiriske virkelighed accepteres som sådan, ja den kunne endda »forklares« som syndefald og bortvenden fra Gud, og for det andet var det menneskets primat trods den endnu

groteske sociale karikatur bevaret som det troende og gudhengivne menneskes primat.

Prisen, der måtte betales for denne redning af mennesket, var tabet af den eksistentielle og intellektuelle autonomi, der udmærkede det græsk-romerske koncept i dets som regel højst frivole omgang med guderne. Humanismen var nu teocentrisk forankret og udledte sine eksistentielle garantier fra en i bund og grund velvillig skabergud hhv. fra hans udtalt humanofile søn, som til tilfredsstillelse af sin fiksering var villig til at gøre det yderste, nemlig til at gennemføre en form for forsonende kærlighedsdød, og som dermed én gang for alle dulmede brodden af sin faders periodiske misantropiske anfald.

Den enkeltes livsmål blev i middelalderen fordrivelsen af udyret fra sig selv, en renselsesproces, som Augustins *Confessiones*, der allerede blev til omkring år 400, beskriver på forbilledlig vis. Hvor artsdestruktivitet på denne vis internaliseres, fører det i en ideologisk fjendtlig omverden til martyrium, i en på sin side kristeligt præget social kontekst leder denne destruktivitet til livsidealerne forsagelse og askese, som jo faktisk udgjorde nogle af de grundlæggende karakteristika ved denne epokes intellektuelle habitus. Men end ikke i eneboerlivet kan de arkaiske antropofugale impulser udledes ubrudt, for flugten fra mennesket lader altid allerede til at være blevet nedværdiget til et ledsagefænomen af en mere fundamental, fremadrettet

bevægelse: flugten ind i Guds skød eller hans beskyttende hånd.

De udyr med mindre anlæg for det meditative munkeliv, som ikke var i stand til at sublimerer deres tilintetgørelsestrang og spejle menneskeheden tilbage på sig selv, måtte fæstne deres lid til, at kirken, af en ganske forståelig egeninteresse – den måtte aflede artens aggressioner, såfremt den ønskede at begrænse destabiliseringen af sine egne strukturer gennem eksempelvis kætteriet – stillede et frirum til rådighed for dem, i hvilket de kunne afreagere. Den argumentative retfærdiggørelse for en sådan voldens frigivelse blev fundet inden længe og fulgte det traditionsrige »målet helliger midlet«-skema. Udyret – det »onde kød« – skulle ganske vist som regel tugtes og dræbes, men i kampen mod fjenderne i egen eller fremmed lejr, altså mod kætterne og hedningene, var sejrrig brutalitet en gave fra Gud og blev dermed budt velkommen.

Under det første korstog kendte iveren for den hellige sag da heller ikke længere nogen grænser, særligt ved stormen på Jerusalem d. 15. 7. 1099. Nedslagningen kostede over 10.000 saracener livet; de fleste af de dræbte tilhørte civilbefolkningen, altså halv-voksne, gamle og kvinder, fra hvis bryst erobrerne bortrev spædbørn for at knuse deres kranier mod vægge og dørstolper for øjnene af deres mødre (jf.

Lehmann 1976: 148). En anonym krønikeskriver fuldbyrder sin beretning, idet han trofast skildrer marodørernes ustadige sindstilstand, med ordene:

*Da vore mænd endelig havde slået hedningene til jorden, greb de i templet et stort antal mænd og kvinder, som de efter forgodtbefindende enten dræbte eller lod leve. Inden længe ilede korsfarerne igennem hele byen og ragede guld, sølv, heste og muldyr til sig; de plyndrede de huse, som var stopfyldte med rigdomme. Så drog vore mænd, lykkelige og grædende af glæde, hen for at ære vor frelsers grav og indfri deres taknemmelighedsgæld til ham ... Man befalede også alle døde saracenerne kastet ud af byen på grund af den usigelige stank, thi hele byen var fuldstændig fyldt med deres lig. De levende saracenerne slæbte de døde ud af byen og stablede dem i hus høje dynger. Ingen har nogensinde hørt om eller set et sådant blodbad blandt de hedenske folkeslag. Ligbål stod som hjørnesten, og ingen på nær Gud kender deres antal. (Pernoud 1977: 101f.)*

Også i dets hjemland forfaldt det kristne udyr regelmæssigt til sådanne blodrus, når det gjaldt opretholdelsen af den rene lære. Dollinger beskriver i sin

*Schwarzbuch der Weltgeschichte* en episode fra »kampagnen« mod albigenserne således:

*Da byen Béziers nægtede at udlevere alle kættere, stormede de katolske tropper den i juli 1209 med sangen »Kom, Helligånd« og foranstaltede et frygteligt blodbad blandt indbyggerne, ligegyldigt om de var kættere eller katolikker. Den pavelige legat Arnaud skulle på det forudgående spørgsmål, om man skulle skåne byens katolikker, have svaret: »Slå dem alle ihjel, Herren vil nok genkende sine egne (katolikkerne).« (Dollinger 1973: 144)*

Her bemærker man ingen kynisme, tværtimod fremgår det af Arnauds ytring, fremført med den dybeste overbevisning, at teocentrismen forsynede udyret med en god og ren samvittighed, så længe det rasede på det af ortodoksien anviste fjendtlige territorium. Katolicismens inkvisitoriske bevidsthed og renselsesbehov, hvortil utallige menneskeliv blev ofret, svigtede imidlertid altid, når det ikke længere handlede om andres sjælefrelse, men om selverkendelse. Mens den antikke humanisme ikke formåede at bearbejde den bestialske virkeligheds indtrængen i sin tænknings velorganiserede kosmos, evnede middelalderens aldeles sammenlignelige, om ikke sågar forstærkede grusomhed ikke i

første omgang at rokke ved det skolastiske menneskesyn. I henhold til de beskrevne mekanismer kunne volden som sådan alene iagttages på dissidenternes side, altså i modstanderens lejr, og forvandlede sig her fluks til djævelsk magt, og tropperne af hedninge eller kættere tilsvarende til kohorter af den gamle, ondskabsfulde fjende. Den gengældte vold var derfor overhovedet ikke længere »vold«, men gudstjeneste.

Den oprindelige formel om udyret *i* mennesket, som blev båret af syndsbevidsthed og bodfærdighed, svandt gradvist som et refleksivt værktøj til selviagttagelse i den katolske institution og i kirken som magtcentrum, der var interesseret i at udvide sin indflydelse. Til gengæld blev denne formel radikaliseret under omgangen med dens religiøse og ideologiske modstander, som i sidste ende blot blev opfattet som et umenneskeligt væsen, i hvilket man kun nøjsommeligt ved brug af tortur kunne frigøre det humanes relikter. Kætterbålene og senere hekseprocesserne, som retrospektivt forekommer os at være udbrud af kollektiv sadisme, fandt således sted, i hvert fald på papiret, grundet højst hæderlige, ja sjælesørgeriske motiver; for kun gennem bålet – ligesom en foregribende skærsild – undgik offerets djævelske sjæl den evige fordømmelse.

Teocentrismen, der var trådt til for at lempe barbariet og holde udyret under lås og slå i askesen, frembragte således med fremadskridende historisk udvik-

ling selv flere og flere af de slagtere og bødler, der hyl-  
dede hinanden som tilhængere af kærlighedens reli-  
gion, hvis virkelige livselement imidlertid blev autoda-  
féen og retterstedet, og som i deres prædikener blev  
besjælet af langmodighed og tilgivelse, men i deres  
gerninger af rasende menneskeforagt.

## V

Konflikten mellem den teoretiske fordring og den selvstændige praksis, der netop ikke var behersket af kærlighedens Gud, tager form i selve skolastikken – dog stærkt forskudt teologisk betragtet – i den såkaldte universaliestride, som angik de almene begrebers ontologiske status. Den sene nominalisme hos Duns Scotus og William af Ockham opfattede ikke længere universalierne som væsener og præeksisterende ideer, men som blot konventionelle benævnelser og navne for en gruppe af ting. Denne skole kunne heller ikke andet end at begribe handlinger voluntaristisk, dvs. som udtryk for en ikke-determineret vilje, der efterfølgende fabrikerede retfærdiggørelsen for sine gerninger. Det, der her med den frie viljes aura endnu tilsløres, er i virkeligheden den første indsigt i ideologisk-religiøse systemers principielt instrumentelle beskaffenhed. Ved tilstrækkeligt dygtig fortolkning og anvendelse kan disse systemer befri selv de værste skændselsgerninger fra deres kainsmærke og omsætte dem til udtryk for en gudvelbehagelig og selvforglemmende heroisme.

Konsekvenserne af denne skeptiske ansats kunne ikke formuleres fuldt ud inden for det skolastiske værdisystem uden at ødelægge dets fundament. Følgen

heraf var den kopernikanske vending hen mod renæssancens nyudviklede tænkning, der ikke længere optrådte som »ancilla theologiae«, altså som teologiens tjenestepige, under troens gejstlige banner, men under humanismens og »studia humanioras« sekulære fane. Denne humanisme var dog fra begyndelsen af et janushoved og bar ikke længere blot på de ædle og afklarede træk af det antikke forbillede, som den påberåbte sig, men på bagsiden også udyrets fjæs, der med uhyre tydelighed ikke alene satte sit præg på fortiden, men også på samtidshistorien. I renæssancens humanisme ligger derfor også kimen til en helt og aldeles antihumanistisk tænkning, til det antropofugale perspektiv, den filosofiske evne til at se bort fra mennesket, som filosofien i de følgende århundreder så overordentligt møjsommeligt og skridt for skridt tilegnede sig. Og i den henseende er denne epoke i sandhed skueplads for en åndshistorisk revolution, idet den filosofiske tænkning, der var trådt frem som kirkegårdsgraver af mytens afstandtagen til mennesket, nu endelig, i det mindste *potentialiter*, begyndte at begribe sig selv som dens sande arving.

Lad os beskrive dette tvesyn noget nøjere. Renæssance – det er først og fremmest oprør og modværge mod det teocentriske menneskesyns manifesterede kynisme gennem genoprettelsen af det antikke humanitas-ideal, hvis forbilledlige formulering man især fandt

blandt Ciceros skrifter. Cicero udvidede nemlig det oprindelige begrebsindhold af »humanitet«, som omfattede fornuft, taleevne og romersk *virtus*, med netop de dimensioner, der skulle blive så centrale for det nyudviklede menneskesyn:

*Først »mildhed, menneskevenlighed« – nogenlunde det, vi ville betegne som en væsentlig bestanddel af »humaniteten«; men dertil også »gedigen, almindelig dannelse« og som følge deraf «fin følelse for anstand og sæder« – det sidste svarer nogenlunde til vores ord »hjerterets dannelse« eller »taktfølelse«. (Rüdiger 1966: 28)*

Renæssancehumanismen fremstår her på én og samme tid som et forsøg på at genoplive en klassisk antropocentrisme og som dannelseskundskab, der sikrede social prestige og, i sin litterære udformning, eftermæle – en på det tidspunkt endnu ingenlunde mistænkelig motivationsfaktor. I forhold til førstnævnte kan der etableres en direkte forbindelse mellem de to følgende forfattere. Først den »kristne Cicero« Lactantius (ca. 250-325), der som opdrager af prinsen ved Konstantins hof forsøgte at sikre den antikke arv inden for rammerne af kristen apologetik og at lade mennesket fremstå som dyret overlegent, endnu ikke gennem sin gudbilledlighed, men gennem sin fornuft:

*Endelig er mennesket, selvom det besidder en uanselig kropsbygning, har svage kræfter og et skrøbeligt helbred, dog, fordi det har modtaget noget højere [fornuften], bedre udstyret og herligere skabt end de øvrige levende væsener. For selvom det kommer skrøbeligt og forgængeligt til verden, er det dog sikret mod dyrene, mens de andre stærkere levende væsener, selvom de kan udholde vejrligets ulemper uden at tage skade, ikke er forsikrede mod mennesket. Således er det altså tilfældet, at fornuften yder mennesket mere end naturen yder dyrene. (Vorländer 1967 II: 170)*

Dernæst Pico della Mirandola, forfatteren til den nyudviklede humanismes vel nok bedst kendte manifest, afhandlingen *De hominis dignitate* fra 1486. Også hos Pico bliver udyrets mangelfulde udrustning og fornuften som surrogat for instinktet nemlig højnet til skaberens ypperste gave, selvom den gamle mytiske følelse af malplacerethed dermed kun med møje er til at dække over;<sup>4</sup> Pico skriver:

*Således besluttede værkmeisteren i al sin godhed, at det væsen, som han ikke længere kunne skænke noget særegent, skulle have del i alt på én gang... Dyrene får, som Lucilius siger, ved deres fødsel fra moderens skød allerede alt deres*

*fremtidige eje med .... I mennesket derimod er der ved dets fødsel af Gud Fader plantet mange slags frø og kim af enhver livsform; og de frø, som mennesket plejer, vokser og bærer frugt i det: er det kim af en planteagtig tilværelse, så vil det vegetere; af en sanselig, så vil det blive dyrisk; af en forstandig, så vil det blive et himmelsk væsen; af en åndelig, så vil det være en engel og Guds søn. Men hvis det ikke ser sig tilfreds med nogen af skaberværkets muligheder, trækker sig tilbage til sin egen midte og således bliver én ånd med Gud og i Gud Faders enkelte, mørke grund, der er sat over alle ting, så vil det stå over alle ting. Hvem ville ikke beundre en sådan kamæleon? (Pico della Mirandola 1968: 30f.)*

Kamæleonmetaforen bærer nu om dage på visse negative konnotationer, hvorimod den på Picos tid antydede eksotisme; men også denne omstændighed er sigende. For indsigten i menneskets nærmest universelle formbarhed, som skulle danne grundlag for dets perfektibilitet, kunne omvendt naturligtvis også benyttes til at vende vrangen på ansigtet af antikkens humanitet og menneskets fromhed, for derved at lade det gorgonhoved titte frem, som kendetegner artens historiske og politiske selvudtryk.

De skolastiske nominalisters skepticisme for absolutte forståelsesrammer radikaliseres således hos visse af renæssancens filosofiske repræsentanter til et stadigt mere illusionsløst blik bag det hellenistisk-romerske menneskes maske, som deres samtidige restaurerede, og til en dyb, tærende rædsel, der ikke længere kunne filosoferes bort.

Den tidlige moderne tids tre mest markante tænkere, som udvikler denne distance til den neoklassiske antropocentrisme – om end i højst forskellige grader – er ærkehumanisten og kirkekritikeren Erasmus af Rotterdam, den i unåde faldne kancellisekretær, diplomat og historiograf Niccolò Machiavelli samt aristokraten og senere borgmesteren af Bordeaux Michel Eyquem de Montaigne.

Det, der i den franske oplysning oprindeligt fortæller sig til bevidst, antropofugal refleksion, antager sin første og tydeligste form hos Machiavelli, hvis amoraliske statsfilosofi ikke baserer sig på humanistisk ønsketænkning, men på magtkalkulernes kolde rationalitet. Hans *Il principe*, der som manuskript blev afsluttet i 1513, men først kom på tryk knap 20 år senere, er et højst nøgternt katalog over erobrings- og herskertechnikker, hvor mulighederne for at erhverve fyrstedømmer – erhvervelse gennem arv, gennem egne våben og fortjeneste, gennem fremmedes våben og held, gennem forbrydelse – så at sige deklineres fra ende til anden

med moralsk-etisk indifferens, hvorved Machiavelli også eftertrykkeligt drøfter voldens centrale rolle:

*En fyrste bør ikke have andet for øje, ikke tænke på andet, ikke udøve nogen anden kundskab end krigen og dens regler og forskrifter. Krigen er nemlig den eneste kundskab, som sømmer sig for en hersker. Den besidder så stor en kraft, at den ikke blot holder den, der er født til fyrstedømmet, ved magten, men også ofte hæver sågar borgerstandens medlemmer op til tronen. Omvendt ser man, at fyrster, der tænkte mere på livsnydelse end krigens kundskab, har mistet deres rige. (Machiavelli 1969: 91f.)*

Sædelighed og humanitet hører kun til der, hvor de tjener til at stabilisere herskermagten, dvs. de bør betragtes som situationsbundne og instrumentelle størrelser, ikke som kategoriske sædelove, der til enhver tid og overalt bør følges. Garanterne for herskerens overlevelse er derfor ikke »karakter« og moralsk integritet, men i stedet en ekstrem fleksibilitet angående rolleskift, den bestandige oscillation i de passende konstellationer mellem menneske og udyr; ifølge Machiavelli underbygger erfaringen,

*at netop de fyrster, der i vore dage har udrettet store ting, samtidig ikke har taget troskab alvorligt, har forstået sig på at snøre folk med list og i sidste ende har vundet overhånd over dem, der holdt sig ærlige og redelige. Man må nemlig forstå, at der findes to slags våben: lovens og voldens. Førstnævnte kendetegner mennesket, sidstnævnte dyret. Men da det første ofte ikke rækker, må man ty til det andet. Derfor må en fyrste være fortrolig med at påtage sig både dyrets og menneskets rolle. (Ibid.: 103f.)*

Eftertiden har forkættet Machiavellis klarsynede antropologi, der var iklædt det statslige ræsonnements og den »realpolitiske« pragmatismes skikkelse, og skænket den et blakket rygte, fordi den umisforståeligt og tydeligt gjorde op med påstanden om, at herskerne skulle være under den gudgivne nådes og ædelmodets beskyttelse, og desuden frembragte en subversiv og antihumanistisk modstand mod renæssancens optimisme, hvormed den satte en ideologisk parasit i verden, som byggede rede og skulle vise sig sin vært varigt overlegen i robusthed og sejlivethed.

Det kan ved første øjekast forekomme absurd eller besynderligt at hævde et uortodokst åndsslægtskab mellem denne »fejlslagne« søn af humanismen og en fire år ældre samtidig forfatter, der regelmæssigt i lek-

sika udpeges som den betydeligste blandt humanisterne. Denne opfattelse besidder dog et *fundamentum in re*, i det mindste hvad angår ét skrift af Erasmus, navnlig hans *Laus stultitiae*, viet til Thomas More. Hvad Machiavelli – ofte hensynsløst og med ressentimentet af en, der er blevet eksileret fra det aktive politiske liv – udbreder af erkendelser om magtstrukturer og deres ofre, om fornuftens og de etiske direktivers impotens, det formulerer Erasmus med en nærmest usårlig vid og den fint forsirede ironi af en højest dannet og historiebevidst resignation allerede i 1509 i sin satire, om hvis formål han skriver til More:

*Thi hvor uretfærdigt ville det ikke være, hvis man på alle livets områder tillod folk at forlyste sig, men ikke undte de lærde selvsamme frihed, især hvis sådanne narrestreger bar på en vis alvor, og pjatteriet foregik med en sådan snilde, at en læser, der ikke var helt tykhudet, kunne have større udbytte af dem end af visse andre sprænglærdes prangende men humørforladte afhandlinger. (Erasmus 1962: 9)*

Det er oprindeligt den samme distance, den samme afstandtagen fra mennesket, som udmærker Machiavellis *Principe* og Erasmus' lovprisning af dårskaben; kun den subjektive bearbejdelse af den filosofiske oplevelse af excentricitet – den overraskende indsig, at man kan

tænke som om man slet ikke tilhører den art, der er genstand for ens tænkning – tager sig efter temperament forskelligt ud. Mens Machiavelli udvikler en kynisk magtteknologi, der tager højde for udyrets nyligt betonedede levevaner og adfærdsmønstre, forsøger Erasmus at undgå denne konsekvens gennem en ironisk hymne til netop den ufornuft, som så barmhjertigt gør os blinde for ulykken, der ledsager os. Machiavellis ubønhørlige stirren, som også er en stivnen over for hans ligemænds gorgonhoveder, undviger Erasmus gennem et system af filosofiske spejle og brydninger, så han – som Perseus i sit polerede skjold – anskuer Medusa, udyret, uden at »forstenes«, dvs. uden at måtte afsværge sig sine humanistiske overbevisninger:

*Velan! Hvis nu nogen fra et højtragende ud-  
kigssted kiggede sig omkring ... hvor megen  
menneskelig elendighed ville han da ikke finde?  
Hvor ynkeligt er dog ikke livet, hvor ussel og  
smudsig fødslen, hvor nøjsommelig opdragel-  
sen? Hvor megen uret udsættes man ikke for  
gennem barndommen, for slet ikke at tale om  
ungdommens anstrengelser, alderdommens be-  
svær og dødens ubøjelige nødvendighed! Endvi-  
dere vil man se, hvor megen sygdom der forføl-  
ger én gennem det ganske liv, hvordan skæbnen  
truer, hvor megen harme man udsættes for, og  
hvordan hadet gennemsyrrer alt! Jeg har end*

*ikke nævnt alle de forskellige former for onder, som menneskene udsætter hinanden for – fattigdom, fængsling, vanry, skam, tortur, list, forræderi, forsmædelser, retssager, bedrageri! – ja jeg kunne lige så vel tælle strandbreddens sandkorn! ... I ser nu sikkert, hvad der ville ske, hvis menneskene overalt var forstandige: så ville der da vidst nok være behov for noget nyt ler og en ny pottemager Prometheus. Men midt i alt dette træder jeg [dårskaben] til og afhjælper disse onder, dels med uvidenhed, dels med tankeløshed, undertiden med forglemmelse ... Således forsøder jeg menneskenes lod, så de end ikke ønsker at forlade livet, når parcernes tråd løber ud, og livet for længst har forladt dem. (Ibid.: 47f.)*

Denne højst ejendommelige blanding af den klareste indsigt i »la condition humaine« og et bevidst, qua dets afklarethed dobbelt paradoksalt selvbedrag, hvormed Erasmus' humanisme bevarer kontrollen over den filosofiske menneskeflugts impulser, var ustabil og brisant og nok kun mulig i et kort historisk øjeblik. Hans forsøg på at holde renæssancens modsatrettede antropofugale strømning og det genopvakte klassiske menneskehedsideal i en sådan prekær balance måtte mislykkes til sidst, da den relativt rolige episode i Europa om-

kring år 1520 nåede til vejs ende, og det fornyede udbrud af vold og grusomhed i bonde- og religionskrigene korroderede ironiens erasmiske harmoniseringsmiddel.

I stedet for troen på et urokkeligt gode i mennesket bredte der sig på denne baggrund med den sene humanisme frygten for, at mennesket har »modtaget en form for instinktiv umenneskelighed fra naturen selv« (Montaigne 1969: 204), og at det sømmer sig mennesket, grundet dets bestandige anstrengelser for at udleve dette instinkt, »at give afkald på den kongelige rang, som den menneskelige indbildning tildeler os frem for alle andre skabninger« (ibid.: 205). Den, der i sit landsteds stilhed nedskrev dette efter en offentlig tilværelse som parlamentarisk rådsherre og emissær – samt efter en af borgerkrigenes uroligheder mellem katolikker og huguenotter (Bartholomæusnatten 1572), mellem partikularistiske, feudalistiske adelsfolk og en centralistisk, borgerlig overklasse – var Michel de Montaigne, hvis idéhistorisk så følgerige *Essais* (1580) er produkter af en helt og holdent skeptisk tænkning.

Montaignes tillid til det individualiserede og humaniserede renæssancemenneske er brudt, ikke blot fordi han, ligesom repræsentanterne for den græske og romerske skepticisme, rent filosofisk måtte komme til rette med barbarismens ind- eller udbrud, men fordi

han samtidig erkendte etnocentrismen, dvs. dette menneskesyns afhængighed af den vestlige kulturkreds' traditioner, og dermed var tvunget til at opgive dets absoluthedskrav. Hvor er målestokken, spørger Montaigne, som skulle tillade os at erklære vores adfærdsnormer og skikke for ædlere og mere civiliserede end andre kulturkredses? Består der ikke snarere et moralsk skred netop der, hvor vi med en grotesk overvurdering af os selv bilder os ind at være hævet langt over de »primitive« og »vilde«? Svaret giver han i sit essay *Des Cannibales*; efter Montaigne har skildret drabet og fortæringen af den fangne fjende, fortsætter han:

*Det generer mig ingenlunde, at vi konstaterer den barbariske grusomhed forbundet med en sådan handling, men snarere, at vi, idet vi fordømmer deres [kannibalernes] handlinger, dog er så blinde for vores egne. Det er nu engang langt mere barbarisk at fortære et levende menneske end et dødt; at flå en krop fra hinanden gennem tortur og pinsel, selvom vedkommende stadig er ved sine fulde fem, at stege det stykke for stykke, lade det blive bidt igennem og sønderrevet af hunde og svin (hvilket vi ikke blot har læst om, men set med egne øjne og har i frisk erindring, ikke mellem gamle fjender, men mellem naboer og medborgere og, hvad værre er, under påskud af fromhed og religion), end at*

*stege og spise det, efter det er dødt. ... Vi kan altså godt kalde dem barbarer i forhold til fornuftens regler, men ikke i forhold til os selv, som overgår dem i enhver form for barbari. (Ibid.: 112f.)*

Det tilflugtssted og sidste *residuum* af ægte humanitet, som forekommer hos Montaigne, udgør ikke længere et bestemt kulturelt ideal, men en abstrakt fornuft, som er mistroisk over for netop sådanne idoler, men som dog egentlig kun egner sig til det, der i dag kaldes »ideologikritik«, altså til at gøre en uægte aura, et falsk skin gennemskueligt, og som grundet dens mangel på substans ikke selv kan udvikle konkrete lede- og forbilleder.

Denne nye og problematiserende tænkning, som også modtager stærke impulser via den naturvidenskabelige forskning, bliver i 1620 bragt på metodologisk begreb i *Novum Organum*, forfattet af den engelske kansler Francis Bacon, som blev afskediget grundet bestikkelser. Den empiriske og induktive rationalitets opgave er ifølge Bacon bortskaffelsen af de talløse fordomme og fejltagelser, som blokerer erkendelsens fremskridt, og som han i sin idollære underinddeler i fire grupper: »idola tribus«, »idola specus«, »idola fori« og »idola theatri«. Af særlig interesse er her den første og den sidste kategori, for »idola tribus«, dvs. de fordomme, som er fælles for hele menneskeslægten, sigter

til en antropomorf og antropocentrisk tænkning, der med de antikke sofister argumenterer »ex analogia hominis«; og »idola theatri« betegner filosofiens egne fejltagelser, hvormed Bacon vender sig mod en ukritisk og uprøvet overtagelse af tænkningens traditioner og dermed mod renæssancens egne imitativt-epigonale sider.



## VI

Men hverken Bacon eller Machiavelli eller Montaigne gav tilstrækkelig grund og anledning til, at den nyere tids filosofi om mennesket omsider slog øjnene op og betragtede dette »animal rationale«, Descartes' »res cogitans«, med sit ikke længere narcissistisk og humanistisk slørede, ufravendte blik. Dertil krævedes der mere end skepsis og videnskabskritik, nemlig *anskuel-sesundervisning*. Den fornødne lærestreg om sig selv og sine muligheder modtog udyret fra 1618 til 1648 under det uafsladelige blodbad, som en glemsom historieskrivning har forsynet med den intetsigende etiket »Tredivårskrigen«.

Den kollektive og hudnære oplevelse af det organiserede folkemord og et løbsk militærmaskineri har i filosofien udløst et traumatisk chok, hvortil den kun fandt to modsvar: metafysisk overkompensation eller oplysningens smertefulde prøvelse. Den første vej betrødte en Descartes, en Spinoza – som trods alt, idet han ubevidst gengiver den soldateske mentalitet, regner medlidenhed og anger blandt lasterne – senere en Leibniz. Deres gigantiske systemer er på én og samme tid spekulative skjoldborge og lystslotte. Skjoldborge, fordi de muliggør en retræte fra den afsindige og usigelige virkelighed; lystslotte, fordi de mod den dyriske

rasen hinsides de metafysiske volde og løbegrave hjælper med at krone den pletfrie fornuft, der skal evne erkendelsen af det absolutte og af væren, og der som substansens højre hånd skal agere hoffourer for dennes attributter, modaliteter og accidenser.

Mens Hobbes i sin stats- og samfundsfilosofi projicerer samtiden tilbage dertil, hvor den egentlig burde have gjort holdt – nemlig i et forhistorisk og førsocialt rum, i hvilket alles kamp mod alle engang har hersket, og hvor mennesket var en ulv mod mennesker – og dermed også under den engelske borgerkrig indirekte tydeliggør tyngden af det civilisatoriske forfald, kaster Gottfried Wilhelm Leibniz – der blev født i Leipzig to år før stadfæstelsen af den westfalske fred, og for hvis tidlige rejser ruinerne og dødsmarkerne, krøblingerne og invaliderne må have udgjort hverdagens kulisse – sig over teodicéen, dvs. retfærdiggørelsen af den eksisterende verden som den bedste af alle mulige, – og yder dermed et uhyrligt kulturelt fortrængningsarbejde, som man, hvis ikke det havde haft de grandiose proportioner af Leibniz' *Monadologie*, ville have været tilbøjelig til at henvise til det patologiske virkelighedstabs gebet.

Leibniz erklærer ulykken for et optisk bedrag, en af informationsmangel født fantasme. Alt, hvad der er, er på sin vis indrettet på den bedst mulige måde og i fuldkommen gudvelbehagelig harmoni, for der gives »intet øde, intet ufrugtbart, intet dødt i universet, intet kaos,

ingen forvirring, ud over det blot tilsyneladende« (Leibniz 1959: 59). Den højeste filosofiske dyd er derfor en krybende kvietisme, der tager sig til takke med visheden om,

*at det [universet] overgår alle de visestes ønsker, og at det er umuligt at gøre verden bedre, end den er, og det ikke blot med hensyn til det almene hele, men også og særligt for os selv, hvis vi i behørig grad er hengivne over for alltings ophav. (Ibid.: 69)*

Leibniz' system er i denne forstand én stor hengivenhedserklæring og nød ikke mindst derfor uhørt popularitet blandt absolutistiske hoffolks kredse. Hans epokes på det groveste beskadigede menneskebillede retoucherer han i hengiven andagt over for Gud og sin kurfyrste; men renæssancens promethiske idealbillede vil trods alle anstrengelser ikke længere affinde sig hermed, den restaurerede gestalt forbliver forkrøblet, underdanig, afhængig af det præetablerede, og alene dens fortravlede, spekulative identifikation med den verdslige og himmelske hersker tillader den at glemme, at dens fysiognomi i bund og grund stadig er den af en med pikestød vansiret, om almisser tiggende landsknægt.

*Det er bevist ... at tingene ikke kan være anderledes end de er, for da alt er skabt til et bestemt formål, må det nødvendigvis gøre gavn på bedste vis. Som bekendt er næserne til for at bære briller – følgelig har vi også briller; fødderne er tydeligvis udformet til at bære sko – altså har vi fodtøj; stenene er her for at blive hugget og brugt til at bygge slotte med, og som følge heraf har vor nådige herre et vidunderligt slot. ... Og da svinene er der for at blive spist, så spiser vi svinekød året rundt. Altså er det en dumhed at påstå, at alt i denne verden er velindrettet; man må snarere sige: alt er indrettet på den bedste måde. (Voltaire 1972: 11)*

Denne blotlæggende sammenfatning af Leibniz' lære, som understreger dens villighed til at indynde sig og dens antropocentriske kortsynethed, stammer fra spotteren Voltaire, der i *Candide, ou l'optimisme* (1759) lægger den i munden på huslæreren Pangloss, som er velbevandret i både metafysik, teologi og kosmologi. Pangloss er ramt af metafysisk blindhed og er ikke engang villig til at lade den på egen krop erfarede lidelse så tvivl om denne filosofiske tankestruktur. På Candides spørgsmål, om han i betragtning af den smerte, han er blevet påført, og den uret, han har lidt, aldrig har tvivlet på at leve i den bedste af alle mulige verdener, svarer han:

*Jeg er stadig af samme mening, ... thi til syvende og sidst er jeg filosof, og det er mig derfor umuligt at trække mine ord tilbage, desto mindre som Leibniz jo ikke kan have uret, og der i øvrigt ikke gives noget smukkere i verden end den præetablerede harmoni, det udfyldte verdensrum og den subtile substans. (Ibid.: 173f.)*

Den burleske komik og vitalitet, hvormed der argumenteres i *Candide*, har for Leibniz' pedantiske akkurate og matematiske træghed vist sig at være dødsfarlig, fordi den afslørede konstruktionens skræmmebillede-lignende skikkelse og hule patos. (Hvordan Hegels verdensånd ville klare sig nu til dags, hvis der også for hans *Phänomenologie* og *Enzyklopädie* forefandt sig en kommentator à la Voltaire, tør man af pietetshensyn næppe forestille sig.) Til trods for de omgående undertrykkelsesforanstaltninger og forsøg på censur – Voltaires bog bliver offentligt brændt i Genève, forbudt i Paris og indskrevet i Vatikanets *Index Librorum Prohibitorum* i 1762 – bliver fiaskoen af forsøgene på en rationalistisk bortforklaring og -ræsonneren af udyret efter masseudryddelserne i første halvdel af det 17. århundrede med *Candide* således også for dannelsesborgerskabet umulig at overse.



## VII

Det er oplysningens time, »menneskets udgang af dets selvforskyldte umyndighed« – som Kant senere formulerede det – en umyndighed, der også kom til udtryk gennem et fuldstændigt virkelighedsfjernt og spekulativt højpandet selvbillede. Bag projektionsskærmene og den guddommelige viljes, den højere visdoms, den ydmyge tålmodigheds spanske vægge, der nu omringede slagmarkerne og henrettelsesstederne, måtte virkeligheden først nøjsommeligt blotlægges på ny, gøres synlig og kunne beskrives fordomsfrit – den længe glemte abbé Jean Mesliers (1664-1729) gennemboende blik var nemlig ikke altid stormændene af »siècle des lumières« forundt. Meslier, som i fyrre år beklædte et præsteembede ikke langt fra Sedan, det sted hvor hans menneskeopfattelse knap 200 år senere ville blive bekræftet på den mest forfærdelige måde, var ikke desto mindre overbevist ateist, materialist og anarkist, og han nedfældede i sit *Testament* intet mere brændende ønske end »at alle jordens stor- og adelsmænd måtte blive hængt og kvalt med præsternes tarme« (Meslier 1976: 74), men havde samtidig gennem historisk erfaring måttet lade sig overbevise om, at frihedens rige aldrig ville blive til virkelighed. Afskyen, som han følte for sine ligemænd og for sig selv og sin

påtvungne, livslange maskerade, lod hverken den idealistiske forherligelse af mennesket eller den sentimentale medynk med udyret bestå; hvad der blev tilbage, var alene det magtesløse ønske om enden, om tilbagekaldelsen af dette kreaturs eksistensret:

*Jeg har oplevet så meget ondskab i verden, ja selv den mest fuldkomne dyd og den reneste uskyld var ikke sikret mod bagtalelsens lumskhed. Jeg så, og stadig ser man hver dag, et utal af skyldfri ulykkelige, som forfølges uden grund og undertrykkes med urette, uden at nogen bliver berørt af deres skæbne, og uden at barmhjertige beskyttere kommer dem til undsætning. Så mange knuste, retfærdige folks tårer og så mange menneskers elendighed, som så tyrannisk undertrykkes af de slette stor- og rigmænd på denne jord, har indgydt mig ... så stor afsky og en sådan foragt for livet, at jeg ... opfatter de dødes tilstand som langt lykkeligere end de levendes, og dem, der aldrig har levet, for endnu tusinde gange lykkeligere end de levende, der stadig sukker under så stor elendighed. (Ibid.: 62f.)*

Mod en sådan principiel afvisning formår en Voltaire med sit »Écrasez l'infâme« højst at slå igennem over for kirken, men ikke over for mennesket. Alligevel står

ugerningerne og rædslerne ham ikke mindre klart – i *Histoire des voyages de Scarmentado* (1756) forvandler en verdensrejse sig til hvileløs vandring gennem et pandæmonium, hvor de forskellige nationer overgår hinanden i den rene menneskeforagt; i *Zadig ou la Destinée* (1747) forekommer for protagonisten menneskene at være som »kryb, der på et støvkorn fortærer hinanden« (Voltaire 1961: 73), og i *Le Monde comme il va* (1748) findes følgende »øjensvidneberetning« om de slag, som ifølge den Leibniz-wolffske lære blev udkæmpet efter Guds uudgrundelige beslutning med henblik på at stabilisere den universelle harmoni:

*Han så, hvordan soldater dræbte deres egne døende kammerater blot for at frarøve dem nogle få blodige, sønderrevne, smudsige klude. Han gik ind i lazaretterne, hvor de sårede blev anbragt, af hvilke de fleste gik til grunde på grund af den umenneskelige forsømmelighed, der herskede blandt dem ... for hvis pleje kongen betalte dyre domme. »Er det mennesker«, udbrød Babouc, »eller vilde dyr?« (Ibid.: 9)*

Men Voltaire vogter sig samtidig mod afskyen og den dybt eksistentielle bestyrtelse, som findes hos Meslier, gennem spotterens og ironiens rus, hvis vidunderligt forsonende virkning vi allerede kender fra Erasmus.

Virksomheden er hallucinogen; frem for metafysisk blødgørelse skænker den aflastning gennem iscenesættelsen af en så at sige olympisk standplads, gennem netop den homeriske latter, som de to forvoksede rejsende fra Sirius og Saturn i *Micromégas* (1752) bryder ud i, da en for dem kun gennem forstørrelsesglasset synlig thomist forsøger at forklare dem, at hele universet er skabt for menneskets skyld. Denne forsikring garanterer læseren underholdning, selv ved så bitre sandheder som den indsigt, at:

*Hundredtusinder af vores tåber, som bærer hatte, dræber hundredtusinder af andre dyr, som bærer turbaner, eller bliver slagtet af dem, og at det nærmest har været kutymen på hele jorden siden umindelige tider ... [og at striden går] på nogle få smudsige dynger ... og ikke sådan, at en eneste blandt alle disse millioner af mennesker, der lader sig nedslagte, forlanger blot et eneste strå af denne dyng. Det drejer sig blot om at finde ud af, om den skal tilhøre en bestemt mand, der kaldes sultan, eller en anden, der af en eller anden grund kaldes cæsar. Ingen af dem har nogensinde set det jordstykke, som det drejer sig om, og ingen af dem vil nogensinde få det at se; og nærmest ingen af de dyr, der indbyrdes dræber hinanden, har nogensinde kastet et blik på*

*det dyr, for hvilket det lader sig dræbe. (Ibid.: 151)*

Det er ganske vist muligt, at det, som her så letfodet og frivolt kommer til udtryk, blot er møjsommeligt fin-kæmmet galgenhumor, og måske gør vores betragtningsmåde derfor Voltaire en smule uret. Dog står det fast, at han ser sig ude af stand til at tage det sidste, radikale skridt eller sågar blot at begribe det, når det tages af andre. »Jeg var yderst forarget«, skriver han i et brev, »over at man har drevet filosofien så vidt. Denne forbandede bog, *Systeme de la nature*, er en synd mod naturen.«



## VIII

Hvad der hos denne *spiritus rector* af den franske oplysning fremkalder så voldsom en afvisning, er en i sandhed epokeyørende synopsis og gennemtænkning af samtidens anskuelser og teorier, og i forbindelse med vores problemstilling er den et af den nyere tids vigtigste filosofiske arbejder overhovedet; Paul Thiry d'Holbachs i 1770 anonymt udgivne *Système de la nature*, som med sin militante materialisme må opfattes som den retmæssige eksekutor og fuldbyrder af det meslierske *Testament*.

D'Holbachs bedrift består i den vellykkede overskridelse af grænsen mellem den nyere tids humanisme og den antropofugale tænkning, som på hans sprog kaldes »materialistisk«, altså frasigelsen af den hemmelige homeriske sympati med de af guderne begunstigede »jordiske« til fordel for netop det ufravendte, upåvirkelige »orbitale« syn, således som det blev skitseret i indledningen. Hermed opnår de talløse tilløb siden den antikke stoa, slægtens bestræbelser på at vende blikket mod sig selv foruden antropocentrisk eller teocentrisk selvbedrag, uden det spekulative sublimat af egenkærlighed og selvros, uden sejrherrenes historiografiske og de tributpligtiges filosofiske spejlkabinet, for første gang uforbeholdent gennembrud. D'Holbach erkender den menneskelige naturs selvskhed og selvbedrag,

som arten skylder sin overlevelse og sin evolutionære fremgang:

*Mennesket gør sig nødvendigvis til hele naturens midtpunkt; det kan faktisk kun bedømme tingene ifølge den måde, hvorpå det selv påvirkes af dem; det kan kun elske det, som det anser som gunstigt for sin egen tilværelse; det hader og frygter nødvendigvis alt, hvorved det må lide; endelig betegner det ... alt det som uorden, der forstyrrer dets maskineri, og det tror, at alt er »i orden«, så længe intet hænder, som ikke svarer til dets væremåde. I overensstemmelse med disse ideer måtte menneskeslægten nødvendigvis nå til den overbevisning, at hele naturen er blevet skabt alene for dens skyld, at naturen med alle sine værker alene har mennesket for øje, eller snarere at de mægtige årsager, som naturen er underkastet, i alle virkninger, som de frembringer i universet, alene tager hensyn til mennesket. (D'Holbach 1978: 312)*

Og han opdager samtidig den eneste mulige flugtvej ud af artsnarcissismens fængsel, nemlig den filosofiske erindring af den oprindeligt mytologiske bevidsthed om, at vi er fremmede, udstødte, at vi er skabelsens pariaer, fordi vi som de eneste fornemmer, at det organiske intet andet er end en enorm, vekselvirkende

kvælning og fortæring, en indlemmelse uden ende, uden mening, uden formål:

*Lader erobreren ikke til at kæmpe sine kampe for ravnene, for de vilde dyr og ormene? Dør de, som angiveligt er under forsynets gunst, ikke for at tjene som føde for tusinder af foragtelige insekter, hvis liv forsynet forekommer at bekymre sig lige så meget om som vores? Isfuglen fryder sig over stormen og tumler rundt på de høje bølger, mens matrosen på vraget af det knuste skib løfter sine skælvende hænder mod himlen. Vi ser, at disse væsener befinder sig i en vedvarende krig, lever på hinandens bekostning og drager nytte af den ulykke, som hjem søger og ødelægger dem alle indbyrdes. Hvis vi betragter naturen som helhed, viser det sig, at alle ting opstår ... for at forgå, at de er udsat for vedvarende omskiftelser, som ingen overhovedet evner at undslippe. Et ganske flygtigt blik er altså rigeligt til at belære os om, at den idé er falsk, ifølge hvilken mennesket er skabelsens endelige årsag og genstanden for naturens vedvarende virksomhed. (Ibid.: 452)*

Afkaldet på et teleologisk naturbegreb betyder dermed samtidig afskeden med den værenspyramide, hvis sokkel er udgjort af det uorganiske, og som ifølge dette

tankebillede bevæger sig op gennem planteriget og det dyriske trin for så at kulminere i mennesket. Frem for at indtage skabelsens uovervindelige og umistelige krone synker udyret tilbage i alt værendes overlevelseskamp og konkurrence, det bliver gjort endeligt, og med denne endelighed bliver det muligt, fra et fiktivt retrospektiv, for første gang filosofisk at *forestille* sig udyret som noget ikke længere eksisterende, som ud-død og fossil:

*Hvilken urimelighed eller inkonsekvens knytter sig da til forestillingen om, at mennesket, hesten, fisken, fuglen engang ikke længere vil være til? Udgør disse skabninger da for naturen en tvingende nødvendighed, og kunne den ikke gå sin evige gang foruden disse skabninger? ... Sole slukkes og skorper til, planeter ødelægges og spredes i det vide verdensrum; andre sole antændes, nye planeter dannes for at overtage deres omløb eller for at beskrive nye baner, og mennesket, en uendeligt lille del af jordkloden, som i det umådeligt vidtstrakte verdensrum blot udgør et uendeligt punkt, tror, at universet er skabt netop for det, indbilder sig, at det må være naturens fortrolige, smigrer sig med at være evigt og kalder sig universets konge! (Ibid.: 80)*

Dette antropofugale synspunkt og d'Holbachs vurdering af udyret som naturhistorisk overvindeligt »endagsvæsen« (ibid.), en foregribelse af darwinistiske erkendelser, er trods de ovenfor skildrede forarbejder et tankemæssigt pionerarbejde, som filosofihistorisk ikke længere lod sig ignorere, fordi det erstattede fornuften som medium for forklaring og selvbedrag med en ny og selvkritisk forstandighed, der ved siden af sin fejlbarlighed nu også evnede at indrømme sin egen dødelighed, og som gav afkald på anmasselsen af dets deltagelse i den guddommelige alviden eller en evig, spirituel substans.

Mens Immanuel Kant på kulturens periferi, i det af-sidesliggende, østpreussiske Königsberg, med sin *Kritik der reinen Vernunft* (1781) helt i overensstemmelse med d'Holbachs skepticisme var i færd med at afstikke erkendelsesevns grænser og henvise de metafysiske sætninger til troens eller den håbløse aporis område, gjorde de franske oplysningsmænd selv gentagne forsøg på at dæmpe desillusionen i *Système de la nature* eller – vi erindrer Voltaires kommentar – at afvise den som tilspidset og fejlagtig. I denne sammenhæng – som Condorcet i hans *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) – konstrueres der en sekulær metafysik om det uendelige fremskridt eller – som Rousseau – dens ligesom spejlvendte kopi, en bodfærdig civilisationskritik, for således at redde de-

stillatet af den jødisk-kristne bevidsthed om udvælgelse og dennes forventninger om frelse, og for herved netop at forsikre sig om menneskets særstilling i kosmos, som d'Holbach så stædigt benægtede.

Denne »oplysning« var ikke oplysningen moden. Frem for at tage udgangspunkt i udyrets ontologiske excentricitet og dets selvindsigts stadig katastrofale fiasko, skuer denne antropocentriske revisionisme i håbløst selvbedrag endnu en gang en ny tidsalders morgenrøde og skynder sig at udruste den nu borgerlige Prometheus af dette »tiers état« med de dertil passende borgerdyder; frihed, lighed, og broderskab. Det går, som det nu engang må gå. Udyret begriber for øjeblikket, at det fremover ikke længere blot for Gud og fædreland kan tillade sig at rase, brandskatte og myrde, men også under menneskerettighedernes felttegn, og altså hæver det under de højeste idealers generalpardon straks trikoloren og giver sig med bedste samvittighed i kast med at hærge sine landsmænd og lidt senere, under anførsel af en klejn korsikaner, med at hærge hele Europa.

Den franske revolutions guillotinerende patriotisme og guillotinerede retskaffenhed burde, skulle man tro, nu endelig med umiskendeligt eftertryk have anskueliggjort den humanistiske og filantropiske spekulations anakronisme, nødvendigheden af at optage d'Holbachs teser, samt den afstandtagende antropologis desideratum. Men langtfra; filosofiens lærevillighed viste sig,

ligesom efter germanernes stormløb, ligesom efter middelalderens excesser, ligesom efter Trediveårskrigens rædsler, på ny at være overbebyrdet. Dog var der intet ondt ment, man havde haft menneskehedens bedste for øje, udviklet patentløsninger på emancipation og affattet *Briefe zur Beförderung der Humanität*. I lyset af disse dog så åbenlyse håndsregninger og maksimers praktiske perversion trak man sig tilbage til den filosofiske krinkelkrog; at den oplyste humanisme var strandet grundet fejlagtigheden af sit eget menneskesyn, ville man ikke erkende. Teorien var ren og fejlfri, og når samvittighedsløse hedsporer havde besmittet den og benyttet den som dække for deres ondsindede rævestreger, måtte man i fremtiden blot holde sig fra det politiske livs nederdrægtigheder. Mens alt går itu som følge af den napoleonske erobringspolitik og de efterfølgende befrielseskrige, og mens den metternichske restauration med Karlsbadbeslutningerne og demagogforfølgelsen senere sørger for ro blandt ruinerne, hvisker en Schelling om urgrunden og naturens polære udfoldelse, holder en Hegel samtale med verdensånden, for hvem verdenshistorien uanset al empirisk erfaring skrider frem mod friheden, prædiker en Wilhelm von Humboldt og en Friedrich Schleiermacher om humanitet og sædelig personlighedsudvikling uden hensyn til virkelighedens »kulisse«.



## IX

Alle ånds- og filosofihistoriske lovprisninger til trods – den tyske idealisme og dens opblæste omgang med det absolutte var et filosofisk vildspor uden lige, og dens repræsentanter, der indbildte sig at være fuldendere af den vesterlandske åndshistorie og forkyndere af de sidste sandheder, har forgrebet sig på deres metier og deres egne delvist overlegne, intellektuelle anlæg. Kun én enkelt fra deres generation har undladt sig at opsøge den falske trøst hos en filosofi om det dialektiske glasperlespil og den i aprioriske verdenssystemer indspundne selvforherligelse, har betalt for denne sin vægning ved at ruinere en ellers lovende akademisk karriere og dog med et genialt modspil samtidig demonstreret, hvad en Fichte, en Schelling, en Hegel uden antropocentrismens tunnelsyn kunne have opnået.

Talen går her på Arthur Schopenhauer, som i sit hovedværk *Die Welt als Wille und Vorstellung* så at sige benytter samtidens filosofiske syntaks og grammatik, den spekulative idealismes arkitektur, og dog når til ganske uforenelige og i d'holbachsk forstand oplyste resultater; ja, som sågar overgår d'Holbachs indsigt i muligheden for modsigelsesfrit at tænke en mennesketom verden gennem påvisningen af dens ønskværdig-

hed. I radikal opposition til eksempelvis Hegels *Phänomenologie* baserer Schopenhauer sin lære på umiddelbar, ufiltreret og ikke allerede gennem filosofisk meningsdannelse censureret virkelighedserfaring, dvs. på iagttagelsen af en selvopretholdende, accelererende og hungrende lidelse, for hvilken ingen retfærdiggørelse findes. Hos Hegel er lidelse – denne »ulykkelige bevidsthed«, resultatet af et »selvbesindelsens vanvid« og »den smukke sjæls« selverkendelse – en sanktionering af falsk tænkning, den smertelige erindring om afstanden til den absolutte viden, et affaldsprodukt af historiske fejludviklinger; hans spekulation bryder sig bogstavelig talt ikke det ringeste om det jamrende, brølende kød, de tonsvis af menneskelige ådsler, som verdensånden ved hvert fremskridt efterlader bag sig, om folkene og nationerne, der som »bevidstløse redskaber« (Hegel 1968: 316) efter brug bliver efterladt ved vejkanterne, og om hvem Hegel fastslår, at de fremover er »retsløse« og »ikke længere tæller med i verdenshistorien« (ibid.: 317). Historie som »slagtebænk« (Hegel 1970: 35), det er for ham blot en »subjektiv dadels« (ibid.: 53) fantom, et afkom af kværvulanteri hos dem, der ikke vil vide besked i deres rolle som stater, og hvem den højeste filosofiske indsigt derfor undflyer, navnlig:

*at den virkelige verden er, som den skal være, at det sande gode, den universelle guddommelige fornuft, også er magten til at fuldbyrde sig selv. Dette gode, denne fornuft i sin mest konkrete forestilling er Gud. Gud regerer verden, indholdet af hans regering, fuldbyrdelsen af hans plan er verdenshistorien. Denne vil filosofien begribe; thi kun det, der fuldbyrdes ud fra denne plan, besidder virkelighed, og det, der ikke stemmer overens med den, er alene fordærvet eksistens. (Ibid.: 53)*

Schopenhauer trættes ingenlunde af at hudflette dette tilbagefald til den leibnizske teodicé og dens afvejning af lidelsen i og ved historien som »uvirkelig« og »fordærvet«, og ej heller ophørte han med at anklage den hensynsløse historiefilosofiske optimisme som »ikke blot en absurd, men som en oprigtigt ugudeligt tankegang ..., som en bitter håan imod menneskehedens navnløse lidelser« (Schopenhauer 1977 II: 408). Livet, især det menneskelige liv, er en plage, og denne dets grundlæggende egenskab kan intet filosofisk system bortforklare:

*Denne verden, denne tumbleplads for plagede og ængstelige væsener, som alene består derved, at det ene fortærer det andet, hvorfor hvert et rovdyr er en omvandrende grav for tusinde andre,*

*og dets selvopholdelse en kæde af martyrer, og i hvilken verden evnen til at føle smerte vokser på lige fod med erkendelsesevnen, og hvor menneskets lidelse når den højeste grad, og en desto højere grad, jo mere intelligent han er – denne verden har man villet tilpasse optimismens system og demonstrere, at den for os er den bedste blandt de mulige. En skrigende absurditet. – Ikke desto mindre byder en optimist mig at åbne øjnene og kaste et blik på verden, hvor smukt den bader i solskinnet, med sine bjerge, dale, strømme, planter, dyr osv. – Men er verden da en kukkasse? Disse ting er godt nok smukke at se på, men at være dem er noget ganske andet. (Schopenhauer 1966: 159)*

Ifølge Schopenhauer er alt, der eksisterer, objektiveringen af en grundløs og førfornuftig vilje, og skyldes altså en tvangsmæssigt og af raseri blændet livstrang, dette vanvittige formeringsbehov hos alt organisk liv, der, så snart det er trådt ind i verden, begynder at kaste sig over hinanden for i blot nogle få øjeblikke at bibeholde netop dette liv. Og udyret er ingen undtagelse, men driver snarere artsimmanent sig selv ind i krampetrækningerne og smerteanfaldene, ind i den sig selv sønderrivende vitalitets deliriske døds kamp:

*Forsøger man at sammenfatte den ganske menneskeverden i en enkelt anskuelse; så ser man overalt en rastløs kamp, en vældig strid for tilværelsen under anstrengelse af samtlige legemets og åndens kræfter, hvor livet er mødt af trusler, der hvert et øjeblik kan ramme. – Og betragter man så den pris, for hvilken alt dette foregår, tilværelsen og livet selv, så finder man enkelte frirum af smerteløs eksistens, på hvilke kedsomheden øjeblikkeligt går til angreb, og som ny trængsel hastigt bringer til ophør. (Schopenhauer 1977 IX: 311)*

Det er på baggrund heraf lige så vanskeligt at skimte en mening eller et endemål med artens historie, som det er at begrunde det enkelte menneskes eksistens, hvorom det for langt de fleste gør sig gældende, at:

*Den er en sløv længsel og pinsel, en drømmeagtig vaklen gennem de fire livsaldre indtil døden under ledsagelse af en række trivielle tanker. Menneskene minder om urværker, som trækkes op og går uden at vide hvorfor; og hver gang et menneske er avlet og født, er menneskelivets ur på ny trukket op for nu at gentage det lirekassespil endnu en gang, som allerede er blevet spillet talløse gange, sætning for sætning og*

*takt for takt, med ubetydelige variationer.*  
(Schopenhauer 1977 II: 402)

Og dog lider allerede disse skygger, disse biologiske kloner, med en grufuld pågaaenhed, som intet dyr er i stand til at føle, med en heftighed, som desuden undergår en videre, vedvarende forøgelse hos dem, der ikke villigt ofrer deres erkendelsesevne til religionens eller et optimistisk verdenssyns tomme trøst. Hos Schopenhauer er netop den filosofiske refleksion derfor også altid en smertefuld tænkning, idet den afslører den »medfødte fejltagelse ... at vi er til for at være lykkelige« (Schopenhauer 1966: 163), og blotlægger den menneskelige eksistens som »en slags vildfarelse«, som »fejltrin« (Schopenhauer 1977 IX: 311), »mystifikation« og »bedrageri« (ibid.: 325).

Med den blotte forestilling om menneskehedens undergang kan Schopenhauer, for hvem lidelsen dermed er blevet til det centrale og universelle filosofiske datum, – i modsætning til d'Holbach og hans materialisme, der selv over for den perennerende plages kendsgerning stort set forbliver ligegyldig – ikke længere stille sig tilfreds. Hans antropofugale standpunkt har derfor ikke længere karakter af en hypotese, men af en fordring:

*Tilværelsen bør følgelig betragtes som en vildfarelse, og bortgangen herfra forløsning ... Formålet med vores tilværelse kan således ikke være andet end erkendelsen af, at det var bedre, hvis ikke vi var til. Dette er nu engang den vigtigste af alle sandheder, der må bekendtgøres; hvor meget den end står i kontrast til denne tids europæiske tænkning. (Schopenhauer 1966: 162f.)*

Man kunne kalde den afgørende sætning, »at det var bedre, hvis ikke vi var til«, et apodiktisk postulat, for Schopenhauer vil jo ikke nøjes med visheden om, at lidelse er tilværelsens pris, og ikke-eksistensen i hvert tilfælde således er at foretrække frem for denne smertefulde væren – navnlig hos fornuftsvæsener, der formår at gennemskue, hvor ubetydelig og illusorisk livslykkens lokkemad er – men han udleder deraf pragmatiske konsekvenser, handlings- og adfærdsanvisninger. I kraft af sin individuelle eksistens skal den vise, der formår at gennemskue det blomstrende livs skønne skin, for sig selv fornægte og bryde med denne rastløse vilje. Viljens kvietiv udgøres her af æstetisk kontemplation, medlidenhed med det forpinte skaberværk, det være sig menneske eller dyr, og endelig den filosofiske ophævelse af »principium individuationis«, dvs. reduktionen af det værendes kalejdoskopiske mangfoldighed

til »tingen i sig selv«, den blinde verdensvilje. Resultatet af sådanne bestræbelser er en nærmest indigneret resignation – »viljen vender sig nu bort fra livet: den gyser nu af de nydelser, hvori den genkender livets bejælse« (Schopenhauer 1977 II: 470) – en viljesløshed og frivillig forsagelse, der finder sin fuldendelse i askesen:

*Hans vilje vender sig, bekræfter ikke længere sit eget, i fremtrædelsen spejlende væsen, men fornægter det. Fænomenet, hvorved dette giver sig til kende, er overgangen fra dyden til askesen. Det er ham nemlig ikke længere nok blot at elske andre som sig selv og gøre så meget for dem, som han gør for sig selv. Snarere opstår der hos ham en afsky for det væsen, hvis udtryk hans egen fremtræden er, viljen til livet, kernen og væsenet af den verden, hvis jammerlige natur han har erkendt. Han fornægter derfor netop dette væsen, som fremtræder i ham og allerede udtrykkes gennem hans legeme, og hans handling gør nu hans fremtrædelse til løgn, træder i åben modstand mod selvsamme. Han, der grundlæggende intet andet er end viljens fremtrædelse, hører op med at ville overhovedet, vogter sig for at fæstne sin vilje på noget som helst, og søger indvortes at befæste den størst mulige ligegyldighed over for alle ting. (Ibid.: 470f.)*

Schopenhauer afviser som bekendt den ved første øjekast mest konsekvente og radikale personlige realisering af indsigten i, at ikke-eksistensen er den lidelsesfulde eksistens overlegen, nemlig selvmordet, som en skjult form for bekræftelse af livsviljen.<sup>5</sup> Desuden negerer selvmorderen altid kun individet, aldrig arten, så viljen til livet som »tingen i sig selv forbliver upåvirket, ligesom regnbuen står fast, hvor hurtigt end de dråber, der for øjeblikket bærer den, veksler« (ibid.: 493). Netop denne henvisning til de personlige beslutningers ubetydelighed, som han andetsteds gentager med en mindeværdig kosmisk metafor:

*Jorden vender sig fra dag til nat; individet dør:  
men solen selv brænder uafbrudt den evige middag.  
For viljen til livet er selve livet sikkert og vist (ibid.: 354),*

må dog også frarøve askesen al overbevisningskraft som alternativ til at dræbe sig selv, da denne idealforordning jo ikke fuldbyrdes på en mindre *individuel* vis. Ligeledes må også Schopenhauers arv fra den indiske og brahmanske forestillingsverden – sjælevandring, karma og livets ophør gennem nirvana som tilværelsens endemål – snarere opfattes som tilbygninger og som udtryk for ureflekteret, filosofisk rådløshed end som logiske og organiske bestanddele af hans system.



## X

Denne tænknings brist – en tænkning, for hvilken livet betød kollektiv lidelse, men som for at afhjælpe denne lidelse kun formåede at foreslå nogle enkelte og yderst utilstrækkelige midler, og som dermed henfaldt til Fjernøstens mystik og dennes velafprøvede narkotika – indså ingen med større klarsyn end den tidligere officer og privat lærde Eduard von Hartmann, som med sin *Philosophie des Unbewußten* (1869) knyttede an til Schopenhauer – og ingen har med større nøgternhed erkendt den spekulative filosofis magtesløshed, som i det præatomare 19. århundrede simpelthen kom til kort over for spørgsmålet om, hvordan den lidelsesfulde menneskelige tilværelse konkret skulle kunne ophæves på globalt plan.

Hartmann kommenterer Schopenhauers forestilling om forløsningen og hans forståelse af livsviljens individuelle negation på følgende vis:

*Det er imidlertid indlysende, at denne antagelse er helt uforenelig med Schopenhauers grundtan-  
ker. For ham er viljen nemlig ... verdens eneaf-  
gørende væsen, og individet blot et subjektivt  
skin. Hvordan skulle individet da kunne for-  
nægte sin individuelle vilje som helhed, ikke  
alene teoretisk, men også praktisk, eftersom dets*

*individuelle vilje blot er en stråle af den altomfattende vilje? ... Derfor er denne stræben efter negationen af den individuelle vilje lige så tåbelig og nytteløs, ja sågar endnu tåbeligere end selvmordet, fordi denne stræben, blot langsommere og mere pinefuldt, opnår det samme: ophævelsen af netop denne fremtræden uden at påvirke selve væsenet, som for hvert et ophævet, individuelt fænomen ustandseligt fremstiller og objektiverer sig i nye individer. (v. Hartmann 1913 II: 219f.)*

Netop fordi han tager Schopenhauers pessimisme alvorligt som total og totalitær, og med sin læremester vedkender, at verden er »et helvede, der overgår Dantes, idet den ene må være den andens djævel« (Schopenhauer 1966: 159), kan Hartmann ikke stille sig tilfreds med dennes halvhjertede, asketiske meliorisme. Hvor lidelsen er altomfattende, og lykken altid en illusion – Hartmann dissekerer den dennesidige, hinsidige og fremtidige lykkes mangeartede fantasmer gennem godt 50 sider – må forløsningen ligeledes være altomfattende og dermed resultatet af ikke en individuel, men en kollektiv handling. Det absolut ubevidste, der opretholder verdensprocessen og viderefører dens elendighed, kan ikke ophæves successivt og stykke for stykke, men kun som helhed ved en art eruptiv akt gennem bevidsthedens apokalyptiske oprør:

*For den, der har fattet udviklingsbegrebet, kan der ikke råde nogen tvivl om, at afslutningen på kampen mellem bevidstheden og viljen ... kun kan indtræffe ved udviklingens endemål, ved afslutningen af verdensprocessen. Og for dem, der frem for alt insisterer på det ubevidstes absolutte enhed, kan forløsningen, viljens forvandling til ikke-vilje, også kun opfattes, ikke som en individuel, men som en eneafgørende handling, en kosmisk-universel negation af viljen: som den handling, der udgør processens afslutning, som det sidste øjeblik, hvorefter ingen vilje, ingen aktivitet, og »ingen tid vil bestå«. (v. Hartmann 1913 II: 220)*

Hartmanns konklusion er nu modsigelsesfri og desuden overbevisende som korrektur af Schopenhauers løsningsforslag. Men når det gælder om at anskueliggøre det sidste led i en abstrakt deduktionskæde, til visionært at foregribe et postulat og at besvare spørgsmålet om, »på hvilken måde verdensprocessens afslutning – ophævelsen af al vilje i absolut ikke-vilje, hvorved som bekendt al såkaldt eksistens (organisation, materie osv.) *eo ipso* forsvinder og ophører – lader sig tænke« (ibid.: 222), svinger Hartmanns forestillings-evne; og han er oprigtig nok til at indrømme denne fiasko over for sig selv og sine læsere. Det forekommer

ham i det mindste tænkeligt, at afslutningen kunne opnås gennem samtlige bevidste, menneskelige enkeltånders viljesanstrengelse; dog forsømmer han ikke at tilføje følgende:

*Vores viden er imidlertid alt for ufuldkommen, vores erfaringer for utilstrækkelige, og de mulige analogier for mangelfulde til, at vi med bare nogenlunde sikkerhed kan gøre os en forestilling om afslutningen af denne proces. (Ibid.)*

Hartmann regnede med, at det endnu ville vare århundreder, hvis ikke ligefrem – som en henvisning til entropiloven antyder – kosmiske tidsrum, før skaberværkets tilbagekaldelse. At de lys, der tændtes over vores art d. 6. 8. 1945 over Hiroshima, d. 9. 8. over Nagasaki, og udyrets efterfølgende våbenteknologiske pragtpræstationer ville sætte skub i den apokalyptiske fantasi i løbet af mindre end tre generationer, havde han lige så lidt kunnet forestille sig som det faktum, at man med militære krigsøvelser og computersimulationer hen mod slutningen af det 20. århundrede allerede tusindvis af gange ville have afholdt generalprøve for, hvis ikke verdens, så jordens undergang, og at homo sapiens' sidste globale handling, »ophævelsen af al vilje til absolut ikke-vilje«, derfor ville kunne forløbe

med den rutineredes ubesværede færdighed og afslappede præcision, hvis mangel så smerteligt har præget vores hidtidige karriere på denne planet.



## XI

Efter en over to tusind år lang spekulativ odysseé er filosofien med Schopenhauer og Hartmann vendt tilbage til mytens oprindelige vished om, at vi er skabelsens pariaer og degenererede væsener, en evolutionær fejlform, der i et tilintetgørelsens krampetræk vil drive sig selv *ad absurdum* og blive ophævet. Den antropofugale tænknings sandhed er dermed så enkel og indlysende, at det nærmest er uforståeligt, hvordan den overhovedet kunne gå tabt – og faktisk findes der en form for erkendelse, der i modsætning til den filosofiske refleksion og mod tidernes gang har bevaret erindringer om, at det var bedre, hvis ikke vi var til, og som aldrig har frasagt sig den, nemlig kunsten, som vi vil beskæftige os med andetsteds.

Den fremtrædende position, som begge tænkere indtager i distancens og menneskeflugtens filosofihistorie, kan ikke lægge skjul på, at deres centrale indsigt i nødvendigheden af udyrets selvudslettelse – en indsigt, der tendentielt sigter mod ophævelsen af al organisk lidelse overhovedet – ganske vist besidder karakter af et uomstødeligt aksiom, men den konkrete formulering af denne »hårde kerne« er dog tidsbundet. Den blev udviklet under den spekulative idealismes gevandt i det tidlige 19. århundrede og kan derfor på ingen måde

betragtes som sakrosankt. Hypotesen om en verdensvilje eller det absolut ubevidste er lige så mistænkelig for det metafysikfjendtlige 20. århundrede som den solipsistisk-fænomenalistiske tone i Schopenhauers erkendelsesteoretiske arbejder, og begge dele kan man trygt lægge *ad acta* som forældede sager. Hvorfor skulle man på nærmest hegeliansk vis hypostasere en kontra-verdensånd, når både myter og kataklysmefantasier, men frem for alt verdenshistoriens blodige annaler bekræfter den aldeles ikke-metafysiske kendsgerning, at »menneskeheden ... [længes] efter intet, efter ødelæggelse« (v. Hartmann 1913 II: 215)? Hvorfor fortsat propagandere meditation og askese, eller som Hartmann spekulere over mystisk-spiritistiske metoder til at opnå værens kollektive stilstand, når der i årevis i bunkers, på startramper og i ubådsskakter står langt mere pålidelige instrumentarier til rådighed, der følger fysikkens love?

Vi er nutildags omgivet af denne *Endlösungs* velforsynede og -vedligeholdte arsenaler. Vi besidder en velbegrundet tiltro til de ophobede overkill-kapaciteter og de teknologier inden for vores rækkevidde, som kan pasteurisere hele biosfæren. Vi er udstyret med erfaringer fra Første og Anden Forberedelseskrig. Massemedierne har grundigt konditioneret os. Vi er velforberejede på bruegelske helvedsfarter og den planetariske dødedans. Vi sidstfødte har naturligvis let ved at kritisere tænkere, som i stedet for den direkte erfaring

alene rådede over metafysiske surrogater og idealistiske indbildningers hjælpekonstruktioner, og i hvis verden selv det, der i dag allerede udfases som forældet våbentechnologi, var ganske utænkeligt. Lad os derfor kritisere med hensyn og omtanke. Lad os være overbærende med hensyn til Arthur Schopenhauers og Eduard von Hartmanns antropofugale tænkning, som definerede problemet med stor brillans, men som endnu ikke kunne finde den rette fremgangsmåde, selvom løsningen i retrospekt virker lige så indlysende som deres simple filosofiske imperativ: »Lidelsen må få en ende!«

Den eneste gangbare vej til opfyldelsen af dette postulat skitseres allerede i 1820, altså et år efter udgivelsen af *Die Welt als Wille und Vorstellung*, i *Soirées de Saint-Petersbourg* af den franske filosof og statsminister Joseph Marie Comte de Maistre, hvis ærkereaktionær-klerikale sindelag ikke desto mindre bragte ham en indsigt, som selv det 20. århundredes mere frisindede tænkning, med få undtagelser, endnu ikke har mandet sig op til, nemlig:

*Det er pålagt mennesket at slagte mennesket. ...  
Det er krigen, der vil fuldbyrde dekretet. – Hører  
I ikke, hvordan jorden skriger og kræver blod?  
Dyrenes blod rækker ikke, ej heller de skyldiges,  
som udgydes med lovens sværd. ... Således opfyldes  
uafbrudt, fra miden til mennesket, den store*

*lov om alle levende væsners voldelige tilintetgørelse. Hele jorden, stedsevarende gennemvædet af blod, er blot et umådeligt alter, på hvilket alt, hvad der lever, uden ende, uden mål, uden ophør, indtil tingenes fuldendelse ... må ofres. ... Krigen er altså guddommelig i sig selv. (De Maistre 1825 II: 31ff.)*

Så længe udyret har eksisteret, har det bekriget sig selv, og med håndkile og sværd, med armbrøst og gevær, med stridsvogn og raketvåben har det ubesværet formået med egne midler at overgå den ulykke, som det har naturens genvordigheder at takke for. Alle de endeløse og til udmattelse udkæmpede slag, alt bombardementet, al sprængningen og nedrivningen, alle pansertårnene, skrotbunkerne og kraniepyramiderne, som de rasende hære efterlod som drivgods, er dog ikke gået tabt. Langt fra blot at være et udtryk for og mindesmærke om et misledt forsvarsberedskab, misbrugt fædrelandskærlighed eller en beklagelsesværdig aggressionsdrift, åbenbarer de sig for den antropofugale fornuft som øvelser, forberedelser, øksercitser. Hvis udyret havde blot den mindste grund til stolthed, så knyttede den sig ingeniørligt til civilisationernes vellykkede byggeprojekter, men snarere til den sprudlende opfindsomhed, det har udvist angående udviklingen af midler og måder til at opnå den varige udslet-

telse. Imposant er alene den indædte stædighed, hvor med våben udvikles, afprøves i anvendelse, forbedres og erstattes af nye og mere virksomme – og hvis fremskridtets koncept hinsides den blotte erstatningseskatalogi overhovedet giver mening og besidder et *fundamentum in re*, så er dette fundament at finde blandt militærteknologiens pionerpræstationer. Er alle andre kreaturer ikke standset ved gift og brod, ved klør, tænder og horn? Og hvilket fornuftigt væsen havde ikke stillet sig tilfreds med stokken for at værgе sig mod sin påtrængende næste? Ikke udyret. Under tilsidesættelse af fred og venskab, af kærlighed og liv har det helliget sig til fuldkommengørelsen af den kampevne, som naturen så eftertrykkeligt nægter det. Fra sin spæde begyndelse på den grusmark, hvor det tilhuggede sine første våben, over en mange tusind år lang møjsommelig oprustningsproces har udyret med højeste hengivenhed forvandlet jorden til en enestående våbensmedje, befriet artens historie fra primitivitetens, samlingens og tilværelsens dumpe idyl, og forvandlet den til en hensynsløs turnering, en spartakiade af blitzkrige og bataljer, et uudtømmeligt øvelsesteræn for erobrere, demagoger og magtpolitikere. Udyret har ikke undt sig blot et årti af ro, hvile og uafbrudt fred i det tidsrum, historieskrivningen har afdækket siden antikken. I stedet har det med klirrende våben trådt skridt for skridt, ført hug efter hug, gravet grav

efter grav som belønning til de legioner, der selvopofrende har tjent de militære fremskridt – og dermed æret den maksime, som Nietzsche med *Zarathustra* iklædte disse ord:

*I skal elske freden som middel til nye krige. Og den korte fred højere end den lange. ... I siger, at den gode sag er det, der sågar helliger krigen? Jeg siger jer: den gode krig er det, der helliger enhver sag. (Nietzsche 1967 I: 575)*

Nietzsche og de Maistre har ret. For udyret var krigen hellig fra tidernes morgen, og aldrig har det forsømt at bringe sin guddom overdådige og utallige ofre; aldrig har arten som sådan mistet visheden om, at dens frelse hviler hos våbnene, og den har alene ladet sig bestyrke i denne overbevisning af fredsapostle og menneskedyrkere, hvilket de morderiske følger af aftenlandets kristning har gjort ganske klart. Ikke mindst derfor fremstår det som en lykkelig tilskikkelse, når filosofien, der for udyret lige så forgæves har prædikeret afholdenhed og våbenhvilens glæder, med nogle af sine repræsentanter til sidst dog alligevel omvender sig til udyrets visdom og med nyvundet antropofugalt klar-syn afsværges sine humanistiske vildfarelser. Hvis de tropper, der marcherede med Kyros, Alexander og Cæsar eller stormede frem blandt Attilas og Djengis

Khans horder, ikke havde fulgt krigsguden, men menneskekærlighedens mangfoldige lærdomme, ville vi nutildags stadig stå med stenøkser og kastetræ og ikke have den ringeste udsigt til inden for en overskuelig fremtid at gøre en ende på planetens legemliggjorte lidelser. Men sådan har vi med vores rastløse anstrengelser nærmet os målet. Vi har stavet os gennem afskrækkelsens ABC. Vi er egnede til at forvolde den organiske pinsel et sådant Cannae, at den aldrig igen vil komme sig. Og vi har endelig indset, at vi selv tilhører den udkårne generation, der skal omsætte myternes apokalyptiske visioner til virkelighed og således opfylde artens ældgamle længsel efter ikke mere at være til.

Verdenshistorien – utvivlsomt et slagtehus. Men rædslen er blevet endelig, og selvom vi ikke kunne fastslå dens begyndelse, har vi nu alligevel magten til at standse dens uophørlige fortsættelse. Verdenshistorien – altså også en træningslejr efter istiden, en arena hvor udyret fuldstændiggør sin gladiator-kundskab og bittert opruster sit arsenal, vadende gennem en grød af knogler, blod og hjernemasse, indtil det evner at anrette infernoet, mod sig selv og livet at føre det afgørende slag, hvis længselsfulde forudelse allerede førte neandertalerens kølle.

»Hvad der kan elskes ved mennesket, det er, at det er en *overgang* og en *undergang*«, skriver Nietzsche

(1967 I: 551). Den antropofugale tænkning har opgivet sin drøm om overmennesket og anser allerede selv udsigten til afslutningen, til undergangen, som en tilstrækkelig trøst. Endemålet for menneskeheds udvikling er ifølge denne tænkning ikke nihilismen, med dens omvurdering af alle værdier, men *annihilismen*, dvs. udyrets selvudslettelse med alt dets begær efter mening og sandhed, efter det metafysiske opium, som så nådigt bedøvede det gennem forberedelsens årtusinder og holdt det fanget i de lykkeforjættende hallucinationer, som vi sidstfødte ikke længere behøver. Det antropofugale blik har afdækket det ubevidste, og dets paradoks vækker ingen rædsel: vi eksisterer for at udlette os selv; »meningen« med vores tilværelse er netop det meningssøgende udyrs undergang; og de æo-ner, der er forløbet siden vores forvisning til fornuftens ghetto, har vi godt og grundigt udnyttet til endelig at gennemføre vores fratrædelse med den højeste videnskabelige rationalitet og nobelpristagerens brillans. Dyrearter kan uddø. De rammes af epidemier, fratages deres økologiske niche, specialiserer sig til overmål, bliver ude af stand til at udkonkurrere andre arter om næring, er afmægtigt prisgivet naturens love. Med mennesket forholder det sig anderledes. Det har løftet sig og står oprejst over for skaberværket; det er blevet selvstændigt, har vokset sig fra den biologiske selektionsmekanismes pres og lader sig ikke længere koste rundt – men skiller sig af med sig selv i egen regi.

## XII

Så uhyrlige og forjættende udyrets militærteknologiske fremskridt i det 20. århundrede end fremstår – langt over hundrede millioner mennesker er omkommet som følge af krigssituationer siden århundredskiftet (jf. Buchan 1968: 10) – desto ynkeligere tager dets filosofiske anstrengelser sig ud, når det kommer til fyldestgørende at begrebsliggøre denne udvikling. Som tilfældet var gennem de foregående århundreder, skyr filosofien også denne gang med få undtagelser at beskæftige sig med ulykken, med *homo extinator*, som man skyr berøringen af en spedalsk, og bøjer sig i stedet med barnlig koncentration over videnskabsteoriens, hermeneutikkens, ideologi- og økologikritikkens byggeklodser. Filosofien – langt fra at optage og videreføre d'Holbachs, Schopenhauers og von Hartmanns erkendelser og dermed ledsage den førbevidste annihilmismes afsluttende handling med den antropofugale oplysnings triumferende og bevidste ja – har anbragt sine banebrydere i et åndshistorisk kuriositetskabinet og forpligtet sig til den opofrende pleje af den moribunde humanisme.

De sidste metastaser, som takket være deres livsforlængende foranstaltninger endnu når at udvikle sig i den rådnende humanistiske doktrin, og som de filosofiske terapeuter under grotesk fejlvurdering erklærer

for tegn på udyrets tilsyneladende genoprettelse og helbredelse, udgøres af marxismen, eksistentialismen og et praksisorienteret arbejdsfelt, der kalder sig freds- og konfliktforskning. Mens marxismen som sekulær frelseslære og menneskehedsreligion på knap mere end hundrede år udformede martyriets og cæsaro-papismens, skismaets og kætterforfølgelsens, helgendyrkelsens og den med sværdet bevæbnede hedningemissions fænomenologi, som det tog kristendommen halvandet årtusinde at udfolde, og således åndshistorisk betragtet udgør den blotte reprise – om end marxismens første termonukleare korstog kunne sikre os vej ind i ikke-eksistensens nye Jerusalem – mens eksistentialismen i en sig-selv-udkastelsens, valgets og overskridelsens meningsløse decisionisme og substansløse aktivisme utilsigtet tydeliggør, snarere end får os til at glemme, det humane kimære, kræver fredsforskningen, der i sidste øjeblik forsøger at kaste verdenshistoriens ror rundt og dermed frarøve udyret frugterne af hundredvis af generationers lange kamp, en mere indgående gendrivelse.

Fredsforskning – det er den legemliggjorte skrupel, det er spekulativ defaitisme, en vigen tilbage for det uundgåelige, sabotage af den antropofugale vilje mod enden. Imidlertid er forskningsresultaterne, såfremt man betragter dem nærmere og vægter dem fordomsfrit, højst opmuntrende og beroligende, og kun freds- og konfliktforskernes egen fortolkende udlægning og

indlejring forvandler dem til deres humanistiske spørgelsestogs uhyggelige inventar. Hvad skulle da også være så skandaløst ved den konstatering, »at der i de 3400 år af menneskehedens overskuelige historie kun er gået 243 år uden nogen kendt krig« (Leyhausen 1970: 61), og at der ifølge en anden statistik »i gennemsnit er blevet ført 2,6 krige om året« (ibid.: 103), når blot man betragter funktionen af væbnede sammenstød med antropofugalt klarsyn, og altså ikke, som fredsforskningen, fordømmer dem som bestandige afsporinger, men snarere værdsætter den mindste skærmydsel, det mest ubetydelige blodbad som skridt i den rigtige retning, som forberedelse til det globale Harmageddon? Hvem skulle dog lade sig skræmme af de titusinder af taktiske og strategiske atomvåben, der nutildags står klar til brug, hvoraf et enkelt overgår den komplette sprængkraft af samtlige de bomber, som De Forenede Stater smed over Tyskland og Japan i den Anden Forberedelseskrig, med faktoren 10 til 15 (jf. Friedensanalyse 1976 II: 16), når han blot holder sig opgavens omfang for øje, som består i dekontamineringen af en hel planet, på hvilken udyrene jo ingenlunde kun er at træffe i let tilgængelige metropoler, men har spredt sig helt ind i den evige is, i ørkener og de mest afsides bjergdale? Skulle man ikke i modsætning til konfliktforskernes ansvarsløse vræl snarere beslutsomt insistere på yderligere oprustning, der er tilpasset alle eventualiteter, og som forhindrer, at det

kommende felttog, frem for at hidbringe den længe ventede apokalypse, forfalder til en Tredje Forberedelseskrig og dermed for de overlevende nødvendiggør endnu et pinefuldt tilløb? Skulle man ikke netop derfor kalde den mekanisme velsignelsesrig, som hindrer politikerne og militærfolkene i at lytte til den humanistiske »fornuft« og den »sunde menneskeforstand«, og som Richard J. Barnet i sit værk *The Economy of Death* skitserer med ordene:

*Da det er nærmest umuligt at forestille sig et våbensystem, som sovjetterne ikke kunne bygge, hvis de blot anvendte tilstrækkelig tid, energi og penge herpå, er Pentagons forestillingsevne den eneste begrænsning for USA's militærbudget. I den virkelige verden kalder man folk, der bruger størstedelen af deres penge på at væbne sig mod trusler, der kun eksisterer i deres indbildning, paranoide. I den nationale sikkerheds verden er selve systemet paranoidt (Barnet 1971: 18),*

frem for at anklage den for paranoia? – Desuden en egenskab, som selve afskrækkelsens system, hvilket den kløgtige forkortelse for dets centrale doktrin MAD (Mutual Assured Destruction = garanteret gensidig tilintetgørelse) bevidner om, med rette forholder sig ganske afslappet til.

Den såkaldte Schumpeter-effekt,<sup>6</sup> dvs. oprustningskompleksernes selvstændiggørelse og aggressive egendynamik, er vores lyksalige selvophævelses motor, og fredsforskningen må med alle midler forhindres i at standse denne motor eller blot sænke dens konstant accelererende omdrejningstal med illusoriske koncepter såsom passiv modstand eller ikkevoldelig aktion (jf. Krippendorff 1968: 477ff.) og med unilaterale eller gradvise nedrustningsmodeller (jf. *ibid.*: 250ff.).

Heldigvis er de faktorer, der står i vejen for en opbremsning af oprustningsdynamikken – såsom de bredeste befolkningslags intellektuelle selv begrænsning og træghed, orientering efter fjendebilleder, ubrudt tillid til lydighedens, forsvarsvillighedens og nationalismens dyder – til stadighed, og formentlig også for bestandig, stærke nok til at modvirke fredsforskernes subversive aktiviteter, som strider imod hele menneskehedens ret forståede interesse. Herudover har militærfolkene dog også erkendt situationens alvor og bestræber sig derfor på at tydeliggøre deres uafsladelige bekymring for deres myndlinges ve og vel i en atmosfære, der ikke er forgiftet af sentimental humanisme og fredshetz. For USA gjaldt eksempelvis følgende allerede i slutningen af 60'erne:

*I Pentagon er 6140 mand ansat i public relations. Informationsafdelingen tilknyttet forsvarsministeriets offentlige anliggender alene*

*råder over et budget på 1,6 millioner dollars og beskæftiger mere end 200 officerer og civile, der har deres arbejdsplads i Pentagon og i landets vigtigste byer. De væbnede styrkers informationsbureau har et budget på 5,3 millioner dollars, der benyttes på et globalt radionetværk, som når enorme civile og militære lytterskarer. De væbnede styrkers radio- og fjernsynstjeneste driver 350 sendestationer i 29 lande samt 9 amerikanske territorier; den bruger årligt over 10 millioner dollars og har 1700 ansatte. Det er verdens største sendenet. (Barnet 1971: 53)*

I mellemtiden er den globale informationsindsats blevet intensiveret og har i enkelte tilfælde også påvirket repræsentanterne for fredsforskningen selv og ført til en omvurdering af deres standpunkter. Således har for eksempel Johannes Kneutgen i sit værk fra 1970, *Der Mensch. Ein kriegerisches Tier*, taget afstand fra den videnskabelige pacifismes sortsyn og Cassandra-tonefald, og kæmpet sig frem til en optimisme, som stadig er langt fra antropofugal bevidsthed og følgelig fortsat miskender udviklingen, men som i det mindste ikke længere hindrer den, idet den snarere forsyner dem, der stadig har brug for det, med det beroligende middel, »det skal nok gå«. Kneutgen skriver:

*Det er endnu ikke muligt definitivt at opfatte atomvåbnene som prangestrukturer, ligesom brushanens halskrave, der »efter behov« foldes ud, eller hjortens gevir. Men jeg er af den opfattelse, at menneskeheden er godt på vej til at gøre sine farligste våben stadig mere ubrugelige. Denne »positive« udvikling kan man efter min mening trygt afvente, da dens afslutning står »lige for døren«. Menneskeheden er godt på vej hen imod rationelt at skabe noget, som hos de sociale dyr med deres farlige våben gennem evolutionen udviklede sig til instinktiv adfærd. (Kneutgen 1970: 102)*

Andre, såsom medarbejderne ved studiet *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung*, begrænser sig nu, trods den vildledende titel, i det væsentlige til dokumentation, og deres opgave består i på 700 sider og ved hjælp af en computermode, der er specialiseret i anvendelsen af atomvåben, »at vurdere de tab af menneskeliv, helbred, boliger og industrianlæg, der opstår som følge af forskellige former for våbenanvendelse« (Weizsäcker 1970: 6). Den positivtisk-deskriptive tilgang i bidrag såsom »Matematisk analyse af virkningerne af atomvåbensekspllosioner i Forbundsrepublikken« eller »Ødelæggelsen af landbrugspotentialet og befolkningens overlevelseschancer« eller »Overvejelser om sygdomsfaeren under atomkrig« afholder sig på velgørende

vis fra den humanistiske flagellantismes patos og fremstiller i stedet »krigsbilleder«, der med nøgterne tal beskriver undergangens grandiose panorama:

*Krigsbillede 9 har anvendt 75 bomber à 2 MT mod befolkningscentrene. Det radioaktive nedfald, der derved opstår, forurener 58% af arealet med over 1000 r ERD. Halvdelen af BRD's befolkning er døde, en fjerdedel ramt af strålingsyge. Mere end halvdelen af kvægbestanden er tilintetgjort. I overensstemmelse med intervallet for tilladt radioaktivitet ligger kapacitetstabene på mellem 196 og 227 mia. DM, hvilket betyder, at denne usikkerhed her næppe længere er relevant. Mellem 900.000 og 6 millioner mennesker skal evakueres. ... Produktionen af selv minimumsbehovet [er] udelukket, da kapaciteterne inden for elektricitetsforsyningen, i minedrift, kemien, forarbejdningen af mineralolier samt jern- og stålproduktionen, altså i alle råstofindustrier, er belastede 100% over kapacitet. Ved evakuering ville selv størstedelen af kapaciteterne, inklusive fødevarerindustrien, ikke længere være tilstrækkelige. (Ibid.: 264)*

Læsningen heraf resulterer i en oplyst fatalisme, der ved sig at være på højde med videnskabelig prognostik

og tillige erindrere den historiske proces' målrettede dynamik og udvælgelse, hvorom Quincy Wright i sit *Study of War* skriver:

*Civilisationen udsprang af de krigeriske folkeslag, mens de fredelige samlere og jægere blev fordrevet til jordens randzoner, hvor de gradvist blev udryddet og absorberet – med den eneste tvivlsomme oprejsning at kunne iagttage de nationer, der så effektivt håndterede krigen, tilintetgøre sig selv. (cit. Krippendorf 1968: 38)*

Sammenligner man denne indsigt med den tidligere forsvarsminister McNamaras perspektiv, ifølge hvilket:

*menneskehedens historie ikke så meget er karakteriseret ved vedvarende fredperioder, som undertiden bliver afbrudt af krige, men snarere ved en kæde af uafsluttede kamphandlinger, mellem hvilke der fra tid til anden indtræder epoker af udmattelse og genopbygning, som man så stolt betegner som fred (McNamara 1970: 62),*

så aftegner der sig en tilnærmelse mellem disse standpunkter, der trods fredsforskningens trøstesløse tilstand i de forløbne årtier giver anledning til at spidse

ører og nære håb for fremtiden. Ligesom der i de langt over 6000 samtaler mellem russiske og amerikanske »nedrustningsdelegationer«, som har fundet sted siden Den Anden Forberedelseskrig – Genève-nedrustningskomiteen kunne allerede i 1971 fejre jubilæet for det 500. møde (jf. Seidler 1974: 12) – ikke er blevet aftalt nogen som helst konkrete skridt hen imod nedrustningen men tværtimod programmeret en stadigt hurtigere enten kvantitativ eller kvalitativ oprustning, hvorved de teknologiske sektorer blev afstukket til stadig nye kapløb, således ville fredsforskningen efter sit kursskifte ligeledes ikke længere beskæftige sig med metoder til forebyggelse af konflikter, men snarere med politiske og militære provokationsprocedurer og deres situationsbestemte anvendelse. Fredsapostlenes råd kræver til dette formål foreløbig blot en beslutsom polvending, deres anbefalinger forvandlet til forbud, deres forbud til imperativer; en streng hemmeligholdelse pålagt hele forskningsområdet kunne desuden kun fremme tilpasningen til det nye forskningsmål, der tager hensyn til de samfundsmæssige behov.

Et mønstereksempel for denne nye, på liv og lemmer reformerede fredsforskning foreligger siden 60'erne og dokumenterer på den mest letfattelige måde de vigtige leverandørfunktioner, som denne disciplin under planlægningen af den globale *Endlösung*, men frem for alt også under den nødvendige ideologiske oprustning af kombattanterne, kunne varetage. Der er her tale om

Herman Kahns studie *On Escalation* og dets forløber *On Thermonuclear War*. I sit værk om eskalering beskriver Kahn som første forskningsmål: »At stimulere forestillingsevnen« (Kahn 1970: 28), men viser sig derved fuldstændig immun over for hans fagfællers antropocentriske tilbøjeligheder og fordomme. Hans maksime indebærer nemlig ikke en tilskyndelse til fred gennem dystre og rædselsvækkende visioner, men snarere en nøgtern kalkulering og gennemtænkning af det, der hidtil kategorisk er blevet erklæret for utænkeligt. Som enhver hidtidig krigsførelse kræver også den sidste, apokalypsen og det planetariske inferno – det er Kahns implicit argumentative udgangspunkt – grundig tankemæssig forarbejdelse og planlægning. Fusk og sjudsk kan en menneskehed, der er trådt an til den sidste kamp mod sig selv og naturen, ikke tillade sig, da det jo for første gang drejer sig om mere end blot den ene eller anden nations eller partiorganisations nederlag eller sejr, nemlig om den kollektive og totale udryddelse. Mislykkes denne operation ved første forsøg, vil de overlevende ikke i den nærmest fremtid evne at samle kræfterne til et andet forsøg, og lidelsen måtte således igen intensiveres over endeløse generationer af arvesyge, strålingsramte og mutanter, og nu i et miljø, til sammenligning med hvilket det nuværende for erindringen ville fremstå som Edens Have, indtil accelerationen når det punkt, hvor selvdestruktionens instrumentarium igen står til rådighed.

For at udelukke muligheden for en sådan skødesløs omgang med de nuværende potentialer og sikre deres efter menneskelig formåen fuldstændige udnyttelse, skitserer Kahn en eskalationsstige omfattende 44 trin, der tager sit udgangspunkt i en krisesituation, på trin 12 når den »store konventionelle krig«, overskrider den atomare tærskel ved trin 21 og endelig fører til »centralkrigen«, hvis eskalationsrelief fremstilles som følger:

*33: Langsom krigsførelse mod*

*»materielle goder«*

*34: Langsom krigsførelse mod*

*modstandskræfter*

*35: Begrænset salve til nedsættelse af militær*

*ydeevne*

*36: Begrænset angreb mhp. afvæbning*

*37: Angreb mod modstandskræfter under udeladelse af andre mål*

*38: Ubetingede angreb på modstandskræfter*

*39: Langsom krigsførelse mod bysamfund*

*40: Salve mod ejendele*

*41: Forstærket angreb mhp. afvæbning*

*42: Angreb mhp. destruktion af civile mål*

*43: Andre former for kontrolleret, almen krig*

*44: Krampagtig eller vanvittig krig. (Ibid.: 72)*

I det sidste stadium af spasme og agoni bliver »alle aftrækkere« ifølge Kahn »betjent samtidig« (ibid.: 88), og tilbage bliver håbet om, at udyret, såfremt det blot med tilstrækkelig omhu har udført de oplyste forarbejder, her én gang for alle lægger kalken for sin pinefulde eksistens fra sig og formår at fuldføre det kvalitative spring fra *homo extinator*, det udryddende menneske, til *homo extinctus*, det udryddede menneske.

Kahns indsatsmodel, som er afstemt efter de forhåndenværende ødelæggelsesteknikker, skænker – som bagsideteksten bemærker – »de ansvarlige uvurderlige instrumenter i hånden« og tillader derudover en revolutioneret fredsforskning at vende tilbage og åbent bekende sig til sin længe begravede tradition, nemlig krigens filosofiske apologetik, som fra Platon til Hegel,<sup>7</sup> fra Hobbes' hymne om kadaverlydigheden:

*Hvis jeg befales at gøre noget, som er en synd hos ham, der befaler mig, så synder jeg ikke, såfremt han, der befaler mig, med rette er min herre. Hvis jeg eksempelvis fører krig på min fyrstes befaling, så handler jeg ikke uretfærdigt, selvom jeg opfatter krigen som et uretfærdigt foretagende, men snarere hvis jeg nægtede at føre krig, idet jeg tilranede mig kendskabet til, hvad der er retfærdigt og uretfærdigt, hvilket alene tilkommer min fyrste (Hobbes 1959: 194),*

til den indskydelse fra Kant – som ganske vist er tilgroet af filantropiske ønskeforestillinger, men dog i forhold til sin tid iler nogle århundreder forud – »at en udryddelseskrig ... ville lade den evige fred ... finde sted på menneskeslægtens store kirkegård« (Kant 1976: 21) aldrig har lidt mangel på renommerede repræsentanter og autoriteter.

## XIII

Af ovenstående må man konkludere, at fredsforskningen kun er meningsfuld og støtteværdig der, hvor den tjener krigen. Denne tjeneste kan imidlertid ydes i enten en direkte eller indirekte form – direkte ved udarbejdelsen af scenarier og simulationsmodeller, som, når de realiseres, ophæver den bedøvende og beslutningsmæssigt lammende effekt af den rædsel, der udspiller sig; indirekte, som Kneutgens blåøjede optimisme tydeliggør, ved at lede enhver pacifistisk kritik hen mod det rige, hvor også den smukke utopi og de indtagende, »brisante« skinproblemer hører hjemme.

Til sådanne erstatningstilbud for det humanistisk misdannede intellekt, som hermed på en elegant og fuldstændig ikkevoldelig måde holdes beskæftiget og afholdes fra negativt at påvirke den verdenshistoriske oprustningsproces, hører for tiden, foruden den ovenfor beskrevne skønåndede og verdensfjerne variant af fredsforskningen, også økologidebatten, atomkraftspørgsmålet og til en vis grad paradoksalt nok også atomvåbendiskussionen selv.

Den »økologiske mode« (Maldonado 1972: 70), som afskyr fremtidens eksplosivt voksende menneskehed, de ikke mindre hastigt svindende naturlige ressourcer, hungersnød, miljøforurening og ubarmhjertig udnyttelse, og som fortvivlet leder efter udveje fra denne

blindgyde, retter debattørernes blik mod vækstkurver, produktionsdiagrammer og prognoser over de resterende råstofreserver og afholder dem dermed fra den indsigt, at menneskeheden, efter udtømmningen af jordens råstoffer eller den industrielle omverdens forgiftning, næppe vil bortgå blidt og sagte, men allerede længe forinden vil forsøge at redde sit skind gennem ubarmhjertige fordelingskampe og krige om de resterende, endnu nogenlunde sunde og ukontaminerede levesteder. Den forværrede økologiske situation kan dermed, ved siden af eller i forening med de politiske bestræbelser på hegemoni, ideologisk korstogsmentalitet og de militære kompleksers egendynamik, blive den udløsende faktor for udyrets befrielsesgerning, om end den ud over sin karakter af katalysator ikke besidder nogen større selvstændig betydning – i modsætning til de økofiles vurdering – og da slet ikke på samme niveau som vores centrale eksistentielle problematik.

Den behagelige fiktion om at sætte ind ved den nyere verdenshistories arkimediske punkt og gøre sig fortjent til en efterverden, som i virkeligheden for længst ville have bombet sig selv tilbage til ikke-eksistensen, hænger også atomkraftmodstanderne fast i; den væmmelige vision om reaktorulykker med nogle titusinder af døde slører deres blik for militærets ind-

satskapaciteter, sammenlignet med hvilke en ukontrolleret, nedsmeltende reaktor tager sig ud som en knaldperle, der detonerer foran kampvognenes larvefødder.

Afsporingen af kritisk energi og kollektiv protest hen mod, hvad der til sammenligning er aldeles sekundære trusler, som denne udspillede sig under eksempelvis opløsningen af 50'ernes og de tidlige 60'eres Ostermarsch- og »Kampf dem Atomtod«-bevægelser, og fordrivelsen af de misfornøjedes lemmingtog mod saltet og ødemarken omkring Gorleben og ind mellem byggegruberne på reaktorområdet i Wyhl, er en af de helt store triumfer for det ganske samfunds fortrængningsarbejde, som sætter udyret i stand til at styre direkte mod sit mål uden de store omveje og nævneværdige forhindringer. Og selv de adspredte rester af atomvåben- og oprustningsmodstanderne, som har overlevet helt til vores tid, og som nu varmer sig ved stråilden fra en kortlivet fredsdiskussion, før de endeligt vil opgive deres sag, har i fortiden mod deres vilje udført udyrets trællearbejde. Netop fordi de så ubændigt mobiliserede mod atombomber, brintbomber og neutronbomber, er det stadigt voksende arsenal af B- og C-våben næsten fuldstændigt forsvundet fra den offentlige bevidsthed; og deres videreudvikling i laboratoriernes arbejdsomme idyl, forskånet for nysgerrigt kværulanteri, har – især på det biologiske område – afstedkommet uanede fremskridt:

*For med sikkerhed at ødelægge alt liv i et område på 1000 x 1000 m. skal der affyres 16.000 artillerigranater (75 eller 77 mm.), hvilket svarer til 10 tons konventionelt sprængstof. Det samme resultat opnås med 1 t. kemisk kampstof eller 10 kg. atomsprængstof af den type, der blev brugt i Hiroshima, med 10 g. term nukleart sprængstof af den nuværende type eller med kun 0,1 g. biologisk kampstof. (Zentralvorstand der Gewerkschaft Wissenschaft 1972: 141)*

For de indviede og den antropofugale tænkning er det en trøst i lyset af sådanne resultater at vide, at selv de, som den nukleare ildstorm over byerne ikke når, og som måske også grundet deres marginale levested undslipper det dødelige nedfald, ingenlunde behøver at opgive håbet om enden, men snarere kan vide sig sikre på, at de med en mindre forsinkelse og som de sidste af deres art vil blive revet bort af muterede vira, bakterier og svampe, en kunstig lungepest, en hærgende plettyfus eller en hidtil uset form for miltbrand – som nydere af det udsyn og den omsorg, hvormed de døde under apokalypsen endnu vil tage sig af de overlevende.

## XIV

Ligesom fredsforskningen, inden den revolutionære, nye begyndelse, der blev indledt af Kahn, må betragtes som den videnskabelige fornufts forfærdende fejltagelse, således har også det 20. århundredes antropologi vist sig at være fuldstændig blind for tidens gang og den menneskelige evolutions endemål, som nu tegner sig med al tydelighed. Ganske vist har den inden for sine discipliner biologisk og filosofisk, kultur- og socialantropologi formuleret og indsamlet talrige erkendelser og hypoteser angående menneskets oprindelse og tilblivelse, og ganske vist har den siden Darwin vidst besked om menneskets afstamning fra dyreriget og, takket være palæo-antropologisk forskning og fund, fået kendskab til de forskellige stadier i humaniseringen fra Australopithecus over Pithecanthropus til Neandertaler- og Cro-Magnon-typen, som beseglede vores udyrgørelse og udartning. Ganske vist begriber denne antropologi mennesket som »arkaisk uspecialiseret« og »instinktfattigt«, som en »infantil abe, hos hvilken den mere udviklede vækst ikke indtræder, og som derfor forbliver fikseret på et barnligt eller endda embryonalt stadie« (Landmann 1969: 148). Den formår dog i grunden ikke at stille noget som helst op med disse data, men håndterer dem som en debil, der sorterer og grupperer puslespilsbrikker

efter størrelse eller eget forgodtbefindende, uden at erkende, at de lader sig sammenføje til et billede.

Denne moderne humanvidenskabs fiasko er ingenlunde uforklarlig, tværtimod står dens grundlag for åbent skue. Antropologien har nemlig hidtil endeventd spørgsmålet om, hvor udyret kommer fra, mens den på lige så indtrængende vis har nægtet at undersøge, ja endda blot at reflektere over, hvor udyret er på vej hen, hhv. erklæret, at dette ligger uden for dens kompetenceområde. Forsømmelsen af dette spørgsmål måtte på længere sigt afstedkomme fatale følger. For hvordan skulle man kunne fortolke og organisere fakta, udarbejde og vurdere egenskaber, uden at råde over informationer angående retningen og endemålet for den evolutionsproces, hvori disse fakta besidder en ganske bestemt værdi, disse egenskaber konkrete udløser-, accelerations- eller bremsefunktioner? Den antropologiske fremgangsmådes dataindsamling under afkald på et antropofugalt referencesystem svarer således til forsøget på at sætte sejl uden takkelage og dømmer videnskaben til selvsamme ubevægelighed som en vuggende bark uden fremdrift.

Dermed måtte det falde som skæl fra øjnene på repræsentanterne for denne disciplin, så snart de havde gjort sig bekendt med tanken om udyrets ultimative selvophævelse og den organiske lidelses stilstand som evolutionens endemål, for mennesket er højst adækvat og hensigtsmæssigt udstyret til at imødekomme sin

egentlige opgave, og er altså ingeniørlunde blot et legemligt retarderet abefoster, et mangelvæsen, den organiske inkarnation af den logiske kategori *modus deficiens*, således som det alt for ofte fremstilles i lærebøgerne. Hvis man ukritisk accepterer Arnold Gehlens sammenfatning:

*Morfologisk betragtet er mennesket nemlig, i modsætning til alle andre placental pattedyr, hovedsageligt bestemt ved sine mangler, som hver især i strengt biologisk forstand bør betegnes som utilpassethed, manglende specialisering, som primitivisme, dvs. som uudviklede egenskaber: altså væsentligt negativt. Pelsen mangler og dermed den naturlige vejrbeskyttelse; de naturlige angrebsorganer mangler, men også en legemsbygning, der egner sig til flugt; mennesket overgår af de fleste dyr, hvad angår sansernes skarpheit, det lider en direkte livsfarlig mangel på ægte instinkter, og det er gennem hele spæd- og barnealderen underkastet et helt uforligneligt langvarigt beskyttelsesbehov. Med andre ord: under naturlige, oprindelige forhold ville det som landlevende væsen midt blandt de mest adrette flugtdyr og de farligste rovdyr for længst være blevet udryddet (Gehlen 1971: 33),*

må man sandelig derefter sammen med forfatteren stille det hovedrystende spørgsmål: »Hvordan er så monstrøst et væsen levedygtigt?« (ibid.: 36). Sammenføjer man derimod disse enkeltstående observationer på en sådan måde, at udyrets afbildning synliggøres gennem dette antropologiske puslespil, bliver konklusionerne nogle ganske andre, og forundringen viger for beundringen over den storsindede konsekvens, hvormed naturen trods alt har udstyret sin mislykkede skabning med henblik på den apokalyptiske selvvirke­ liggørelses korte øjeblik. Hvilken fordel at eksistere uden tæt pels eller panser! Hvordan skulle udyret ellers have lært at skjule sig bag skjolde, smede rustning og harnisk, at bevæge sig i pansrede køretøjer, og endelig fra raketsiloens gigantiske eksoskelet at slynge sine nu tretrin­spile mod modstanderen helt hen til den­ nes hjemland? Hvilken udmærkelse at være uden an­ grebsorganer! Hvordan skulle der ellers i udyrets ho­ ved være udtænkt generationer og atter generationer af nye våben, sammenlignet med hvilke en krokodilles tandrækker, et næsehornshorn, en slanges gift frem­ står som en overængstelig skaberguds klamphuggeri? Hvilken nåde ikke at kunne drage på flugt og således være nødsaget til at nedslagte hinanden mand for mand! Hvilken velsignelse at komme til verden som in­ stinktmæssig krøbling! Dyrenes uomstødeligt hæv­ mede drabelighed blandt deres artsfæller har nemlig allerede under de menneskelige urfolks første og endnu

dilettantiske steninger fået dem til uinteresseret at vende sig bort og gjort dem, som erfaringen bekræfter, fuldstændigt uegnede til at føre felttog mod deres ligemænd. Og endelig, hvilket held at kunne opdrages og påvirkes gennem år og årtier! For hvordan skulle man ellers hos et væsen, der som barn er så overordentligt modtageligt for tålmodighedens, tillidens, kærlighedens og ømhedens fristelser, fostre de stik modsatte karakteregenskaber: utålmodighed, hårdhed, følelseskulde, lysten til straf, smerte og vold, som det så såre nødvendigt behøver for endelig globalt at krone artens stedsevarende bestræbelser på egen frigørelse?

Nej, mangelvæsener er vi ingenlunde; vi er overmåde rigt udstyret med anlæg, der forudbestemmer os til at fuldbyrde vores opgave, og som, skulle nederlaget indtræffe, ikke lader skyggen af bekvemme påskud eller undskyldninger stå tilbage. Naturens langt mest værdifulde gave er organet under vores kranium og dets hastige udvikling, cerebraliseringen, som Gerhard Heberer redegør for:

*Den er enestående i hastighed og omfang samt grundlæggende for videreførelsen af »menneskeblivelsen« fra overgangsfeltet mellem dyr og menneske. I voldsomt tempo, i løbet af få hundrede årtusinder, udvikledes menneskets hjernevolumen fra maksimalt omkring 600 cm<sup>3</sup>, måske også lidt derover (Australopitheciner), til over*

*1000, 1100, 1200 (tidlige mennesker), 1600 (Neandertalere) og helt til 2000 cm<sup>3</sup> (ekstremværdi for Homo sapiens) – en volumen, som er i stand til at fuldbringe de biologisk-tekniske be-  
drifter, der præger vores nuværende verdensbil-  
lede (Heberer 1973: 93),*

og som, fristes man til at tilføje, vil efterlade denne verden i en tilstand, som netop dette organ for nærværende endnu næppe kan forestille sig.

## XV

En del nutidige civilisationskritikere – idet de udmærket opfatter diskrepansen mellem de humanistiske idealer, de har fået indpodet gennem socialisering, og den virkelighed, der er som et slag i ansigtet på disse ønskeforestillinger, men dog konsekvent afviser vendingen mod den antropofugale tænkning – morer sig med, i betragtning af deres manglende evne til at forandre en ringe realitet, at nedgøre udyrets tanke- og erkendelsesapparat og at overgå hinanden i sådanne pseudovidenskabelige forklaringer som:

*Nervebanerne mellem hjernestammens arkaiske strukturer og neocortex er tilsyneladende utilstrækkelige. ... [Frem for] at transformere den gamle hjerne til en ny, nøjedes evolutionen med blot at overlejlre en ny, mere differentieret struktur på den gamle, uden at forhindre funktionelle overlap og uden at udruste den nye hjerne med entydige kontrolbeføjelser over den gamle. Barskt sagt: Evolutionen har ladet nogle skruer sidde løst mellem neocortex og hypothalamus (Koestler 1978: 20) <sup>8</sup>*

og med slet skjulte nedrakninger:

*Ligesom hypertrofi kan indtræffe i en levende organismes cellevæv ved eksempelvis kræfttilfælde, er der i den menneskelige intelligens opstået hypertrofi, mere og mere, uden at denne proces hidtil er kommet til stilstand. Det er denne kræftafdeling, vi er samlet på. (Bilz 1973: 50)*

Videnskabsjournalisten Theo Löbsack har i konvolutformat nedfældet det ynkelige analogiargument om overudvikling, som snarere må skyldes et øgletraume end analytisk forstandsvirksomhed, og tilkendegiver deri sin beslutsomhed om forarget at afvise »naturens danaergave, dette lydløst arbejdende instrument i hovedet med konsistens som frisk gedeost« (Löbsack 1974: 17), hvormed han frister sin eksistens. Han sammenfatter sine overvejelser således:

*Denne overordentligt forvoksede masse, som alene af sin knogleskål møjsommeligt forhindres i at vokse sig større, er sandelig at sammenligne med de fortidige dinosaurers forvoksede kroppe – dyr, der måtte kapitulere over for sig selv. Gigantisme betaler sig tilsyneladende ikke her på jorden, hverken kroppens eller åndens. (Ibid.: 16)*

Intet er imidlertid mere tåbeligt end denne tese om hjernen som »excesorgan« (ibid.: 250), som i grunden blot udgør en ny udgave af antropologiens netop kritiserede, ortodokse doktrin, der betragter mennesket som sammensat af lutter defekter, mangler og utilstrækkeligheder. Også vores tænkeorgan er nemlig i henhold til vores bestemmelse et yderst velegnet biologisk udstyrsstykke, som i sig selv ville give anledning til at falde på knæ for skaberguden – hvis altså ikke netop denne hjerne i mellemtiden havde afsløret ham som en afgud og vrangforestilling og dermed som sit eget produkt.

Nytten af vores tænkeapparat kunne ikke være mere mangfoldig, de fordele, vi skylder det, kunne ikke være større. For det første skænker det os med sin våbentekniske kompetence de midler, uden hvilke vi aldrig ville være i stand til at overvinde vores legemlige træghed. For det andet tilvejebringer det de begrundelser og rationaliseringer, som udyret så uopsætteligt behøver til sine rastløse militære eksercitsler og til at modstå uvirksomhedens, mildhedens og tolerancens fristelser, som en pacifistisk flegma falbyder som »samvittighedens stemme«. For det tredje og sidste reflekterer dette apparat i antropofugal spekulation tilbage på sig selv, erkender de nævnte funktioner som meningsfulde og korrekte og kæmper sig frem til den heroiske indsigt, som driver ethvert andet væsen til

vanvid, at det overhovedet ikke hører hjemme i kosmos, at det må frakende sig retten til at eksistere på grund af sit eget indlysende ræsonnement, og derfor ikke blot må undgå at underminere artens hidtil ubevidste bestræbelser på at overgive sig til intetheden og dermed sætte en stopper for denne uophørlige lidelse, men snarere helhjertet fremme, bekræfte og værdsætte dem med *summum bonums* helgenglorie.

Det kan derfor alene for en dybt forstyrret og selv-forglemmende forstandighed se ud, som om den menneskelige fornufts balance trættes deraf,

*at omkring 100 millioner tons hastigt formørende menneskelig biomasse i øjeblikket befolker planeten Jorden, udpiner den og plyndrer dens reserver af råstoffer, uden at bekymre sig om fremtidige generationers behov, og dermed med stadig større hast ødelægger livsgrundlaget, til hvilket der intet alternativ findes. (Ibid.: 16)*

Tværtimod har ånden gjort alt, hvad der er mennesket muligt, for at gøre en ende på denne tilstand, som så at sige kun udgør et øjebliksbillede, og for i den nærmeste fremtid på ny at give planeten den barske skønhed og uberørthed tilbage, som den besad i de milliarder af år, førend urskabets og selvbesmittelsens følger så varigt fortærede dens åsyn.

Ånden og dens materielle substrat, hjernen, er derfor vores mest dyrebare, vores mest hellige eje. Men ligesom mennesker gør højst forskelligartet brug af deres talenter og gaver, og generelt har en tendens til at stille sig selv for lave krav frem for at overbebyrde sig med anstrengelser, således når også fornuften kun hos de få sin højeste, sin antropofugale udformning. I stedet for den klare erkendelse af artsudviklingens *telos* stiller langt de fleste udyr sig tilfredse med blot en sløv og ubevidst anelse heraf og hengiver sig ganske til at opfinde de måder og midler, der er hensigtsmæssige og passende til vores formål.

Den daglige dosis af det humanistiske narkotikum, som de ordineres fra barnsben af, og som forsøder deres nøjsomme foretagsomhed og fostrer skønne drømme om fremskridt og lykke, får nu uundgåeligt de højere hjernefunktioner, der tillader dem at gennemskue disse nyttige illusioner, til at løbe tomme og sygne hen, så de, der i hærskarer passer det industrielle sisyfosarbejde, det store infernos uundværlige forudsætning, berøves den apokalyptiske fortrøstning og den filosofiske forsmag på enden. Denne bevidstløshed, som de først frigøres fra på katastrofens dag, er beklagelig og ærgerlig, men samtidig yderst gavnlig for den nihilistiske proces' dynamik og driftssikre afvikling. De, der så længe er blevet afvænnet fra den endegyldige sandhed, reagerer nemlig typisk med heftig modstand, endda panik og revolution, når de pludselig og

ganske uforberedt bliver konfronteret med deres virkelige eksistensformål. For denne enorme opgaves skyld må vi derfor, om man vil det eller ej, beslutte os for at lade dem forblive i deres komfortable åndsformørkelse; og selvom vi ud fra et rent antropofugalt standpunkt på det kraftigste fordømmer det 20. århundredes humanistiske ideologer, marxisterne, eksistentialisterne, antropologerne og fredsforskerne, fritager denne bandlysning af den distancerede spekulation os ingenlunde fra den indsigt, at de ikke desto mindre mod deres vilje tjener en samfundsmæssigt yderst nyttig funktion ved at beskytte det gemene udyr mod den antropofugale rationalitets kulde, hvor det ikke ville kunne overleve og trives. På baggrund heraf opnår selv et så ekstremt vanvidssystem som det tilhørende jesuiterpater og ridder af Æreslegionen Pierre Teilhard de Chardin – en mand, der tror på menneskets evolutionære guddommeliggørelse,<sup>9</sup> en »super-menneskelighed« og »super-næstekærlighed« (Teilhard 1976: 74), og der affejer ondskaben som den højere udviklings »affald« (ibid.: 60), katastrofen som en »doven og billig hypotese« (ibid.: 40) – sin bedrøvelige, om end ubestrideligt instrumentelle begrundelse.

## XVI

Danner man sig et overblik over den moderne filosofis historie, forekommer den antropofugale tænkning, med sit gennembrud i det 18. og sin idealistisk-spekulative udformning i det 19. århundrede, på én gang at have nået sit højdepunkt og passeret det. Ja, man kunne være tilbøjelig til at hævde en relation af omvendt proportionalitet og formulere den tese, at der med den fremadskridende tilnærmelse af udyret til punktet for dets eksistentielle tilbagetrækning og voksende militærteknologiske kompetence forekommer en tilsvarende svækkelse af tilbøjeligheden til tankemæssigt at forholde sig til denne udvikling og begribe den som værende i artens allerhøjeste interesse. Denne iagttagelse er både rigtig og forkert, for på den ene side eksisterer der faktisk intellektuelle afskærmnings- og selvbeskyttelsesmekanismer, en bedragerifordring, som vi mere indgående vil vende tilbage til. På den anden side er der med udtalelsen af denne ene antropofugale sandhed – at det ville være bedre, hvis ikke vi var til, og at vi derfor bør gøre alt for at føre væren over til ikkeværen – faktisk gennem Schopenhauers og von Hartmanns systemer taget det vigtigste skridt, og os sidstfødte er det pålagt at bevare og udbygge denne

sandhed, rette dens tidsbundne forvrængninger og gestalte den på en måde, der svarer til nutidens naturvidenskabelige og teknologiske udviklingstrin.

Det må endnu en gang understreges, at det 20. århundredes filosofiske tænkning har unddraget sig denne som sådan beskedne forpligtelse med rystende uansvarlighed og ladet den tankemæssige menneskeflugts aksiomer havne på glemslens rand. Denne tidsalder har forvandlet det, der aldrig var andet end et mindretals ejendom, en oplyst elites fælles tankegods, til en forskruet og hemmelig lære, noget, der kun kan siges bag lukkede døre, iført en spotsk ironis narrehue, som en despotisk og senil humanismes skifting, og selv ikke det uden bestandig intimidering, social udstødelse og trusler mod ens eksistensgrundlag. Den nødvendige trøst og stabilisering, som skænkes flertallet gennem meningstilbud eller optimistiske verdensbilleder, har som filosofiens selvfordummelse infiltreret fåtallets søgen efter sandhed og ført til antropofugale tænkeres forkættelse eller, hos de mindre standhaftige åndsfrænder, til selvcensur såvel som til en skræmmende deformation af deres tænkning.

To eksempler, Ludwig Klages og Sigmund Freud, må være tilstrækkelige til at afsløre pligtforsømmelsen hos dem, der har skrevet åndens frihed på deres faner. Ludwig Klages (1872-1956) betragtes af dem som en irrationalist, der dristede sig til »at skitsere et rationelt

system for at bevise fornuftens absurditet« (Delfgaauw 1966: 82); en filosofihistorie beskriver ham som »en af den tyske anti-intellektualismes førende og mest indflydelsesrige frontfigurer« (Runes 1962: 319), som, selv om han måtte flygte til Schweiz, da nationalsocialisterne kom til magten i 1933, havde været en af deres intellektuelle plejefædre og mentorer; et andet tobindsværk, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* på omkring 1300 sider, ofrer ham en halv sætning (jf. Stegmüller 1969 I: 97) og erstatter følgelig fordømmelse med den endnu mere effektive tavshed.

Klages, som således blev forvist fra den moderne filosofis panteon, er i virkeligheden foruden E. M. Cioran en af de få betydningsfulde antropofugale tænkere, som dette århundrede har frembragt. Klages var overbevist om »undergangens uundgåelighed« (Klages 1972: 1428) – hvilket allerede udgjorde en ekstrem udfordring mod den ubevidste optimisme, der også nu flourerer blandt filosofiske kredse – og i sit vigtigste værk, *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929), forklarer han udviklingens determinisme på denne måde:

*at legeme og sjæl er uadskillelige, sammenhørigt poler i livscellen, ind i hvilken ånden som en kile skyder sig udefra i bestræbelsen på at dele dem i to, altså at afsjæle legemet og at aflegemliggøre*

*sjælen og dermed til sidst at dræbe så meget liv som muligt. (Ibid.: 7)*

Man kan ganske vist kritisere denne tripolære forståelse af krop, sjæl og ånd, og den fortolkningsramme for hans verdensbillede, som disse begreber udstikker, ligesom man kan kritisere verdensviljens idealistiske hypotek hos Schopenhauer, og påtale, at lidelsen ikke indtager den centrale plads i Klages' system, som tilkommer den; men det ændrer ikke ved rigtigheden af hans fænomenologiske diagnose og historiske prognose. Klages' forudsigelse:

*Essensen af menneskehedens »historiske« proces (også kaldet »fremskridt«) er åndens sejr-  
rigt fremadskridende kamp mod livet med ... til-  
intetgørelsen af sidstnævnte som det forudsige-  
lige endemål (ibid.: 69),<sup>10</sup>*

er lige så korrekt som vurderingen af teknologien som en magt, der ødelægger jorden, »i sammenligning med hvilken alle Djengis Khans ugerninger blot virker som drengébørns narrestreger« (ibid.: 624). Og med beundringsværdig antropofugal klarhed erkender han også udyrets egentlige mission, der er vendt på hovedet af humanismen, og dets umættelige destruktionsstrang, som allerede har formået,

*at udslætte dusinvis af primitive stammer, hundredvis af plantearter, dobbelt og tre gange så mange dyrearter på land, i luften og i vandet fra planetens overflade. Den dag er ikke fjern, hvor de alle vil blive udryddet ... Verdensaltet er alt for vidtstrakt for denne udryddelsesmani, men jorden vil, hvis ikke der i tide indtræffer et »mirakel«, dø af den. (Ibid.: 768)*

På det tidspunkt, da Klages offentliggør disse sætninger, ligger Den Anden Forberedelseskrigs udbrud stadig næsten et årti ude i fremtiden, og de våben, der vil besegle vores endeligt, er slet ikke udviklede endnu. Ikke desto mindre besidder også han en sand visionærs apokalyptiske bevidsthed og dennes store håb, som ikke sigter mod hans egen eller artens overlevelse, men mod forløsning, og som dermed nærer sig på den mennesketomme efterhistorie. Vi er de »sidste mohikane«, skriver Klages og fortsætter:

*Men dem, der stadig vover at nære sådanne ønsker, burde kun ønske én ting: at en menneskehed, der fuldbyrder sådanne ryggesløse foretagender, hurtigst muligt synker, degenererer, krepser, så skovenes rus på ny – begravende, adspaltende og selvfornyende – kan rase omkring menneskehedens forvitrende og forfaldende mordarsenaler. (Ibid.: 768)*

Klages' besværgende længsel efter *homo extinctus* er hans samtidige Oswald Spenglers partialisme, der alene havde *Der Untergang des Abendlandes* for øje, langt overlegen – på den anden side når han dog ikke en von Hartmanns radikale konsekvens, da hans ønske om enden ikke udspringer af en solidarisk indsigt i den planetariske pinsels allestedsnærvær, men netop af en »lidenskabelig kærlighed til [åndløst] liv« (ibid.), altså forgudelsen af en *forbevidst* vitalitet. Klages vil befri dette organiske liv fra intellektets svøbe, der udnytter, slavebinder og holder det nede, men overser dermed, at det – ligesom slaveejeren selv – er udsat for en langt mere grusom tortur, nemlig den ubarmhertige vegetation og tilværelsens kamp. Klages' annihilisme er narcissistisk, fordi den alene propagerer menneskets tilbagetrækning; den antropofugale fornufts øverste trin kan imidlertid ikke længere nøjes med udelukkende at bekymre sig om sin egen frelse, men vil være nødsaget til at blive bevidst om sit ansvar for den ganske biosfære og tilsvarende genvurdere og universalisere sine løsningsmodeller.

Måske er menneskets vilje til destruktion og selvødelæggelse egentlig blot den højeste og for første gang selvbevidste manifestation af en urimpuls og et protoinstinkt, som er iboende hos alt levende og driver det mod dets undergang. Måske var hele evolutionen intet andet end en gigantisk omvej, som plasmaet tog for, efter urskabens syndefald og sin fordrivelse fra

det uorganiske, at berøve sig selv sin nyerhvervede potentielle udødelighed og efter æoner af vildvækst på ny at træde ind i støvets og gassernes nirvana. Og måske er udyret med al sin opfindsomhed, sin selvbevidsthed og sin filosofi ikke skabelsens krone, men blot dens løkke, den opfindsomme metode, som den første encellede organisme for milliarder af år siden fandt på for efter lige så mange milliarder celledelinger og delinger af delinger, der mangedoblede dets liv, alligevel til sidst at begå selvmord.

Den, der anklager sådanne spekulationer om amøbens lange march mod døden, om DNA'ens tålmodige selvmord, for at være fabelagtige og fantastiske, glemmer erkendelsespotentialitet i de urmyter om ragnarok og kataklysmen, som optrådte ved begyndelsen af vores undersøgelse. Det ændrer ikke meget ved sagen, at denne nye myte fortælles under en evolutionsteoretisk omstændelighed; afgørende er alene befrielsen af den mytiske bevidsthed fra den videnskabelige rationalitets babyloniske fangenskab – et eksodus, som psykoanalysens skaber, Sigmund Freud, kunne være blevet anfører for.

Freud, som i et brev til Albert Einstein dateret september 1932 udtrykkeligt beskriver sin doktrin som »en slags mytologi« (jf. Einstein/Freud 1934: 16), gør i *Jenseits des Lustprinzips* fra 1920 den afgørende opdagelse, at der findes en konkurrent til den livsdrift og det libidinøse »élan vital«, som tidligere blev regnet for

absolut. Denne rival er mægtigere, for Freud formoder, at den ikke alene forekommer hos mennesker, men hos alle skabninger, og han betegner den som døds- eller destruktionsdriften. Dette modstykke til eros er regressivt orienteret og tenderer til at genoprette en førlevende tilstand. Endemålet for al organisk stræben anfører Freud således:

*Det ville stride drifternes konservative natur imod, hvis livets endemål skulle være en tilstand, som aldrig før var blevet opnået. Det må snarere være en ældre, en oprindelig tilstand, som det levende engang har forladt, og som det ad alle udviklingens omveje stræber tilbage mod. Hvis vi som en undtagelsesfri erfaring må antage, at alt levende dør af indre årsager, at det vender tilbage til det uorganiske, så kan vi kun sige: Målet for alt liv er døden, og omvendt betragtet: Det livløse eksisterede før det levende. (Freud 1969 XIII: 40)*

Fra denne synsvinkel fremstår den evolutionære proces ikke længere som en selvtilstrækkelig eller teleologisk bevægelse mod større kompleksitet og højere udviklingsstadier, men som en bestandig mere vidtgående omdirigering hen imod stofskiftets standsning, som et grotesk, skævvredet eutanasi-program:

*På et eller andet tidspunkt blev det levendes egenskaber vakt til live i den livløse materie ... Den spænding, der på det tidspunkt opstod i den tidligere livløse materie, higede efter at udlignes; her opstod den første drift, den, som stræbte tilbage til det livløse. Den levende substans havde dengang stadig let ved at dø; der var sandsynligvis kun et kort livsløb at gennemgå, hvis retning blev bestemt af det unge livs kemiske struktur. Den levende substans kan således bestandigt være blevet skabt på ny for derefter med lethed at bortgå, indtil dens afgørende ydre påvirkninger ændrede sig på en sådan måde, at de tvang den endnu levende substans mod stadig større afvigelser fra dens oprindelige livsløb og til at tage stadig mere komplicerede omveje indtil opnåelsen af dødens endemål. Disse omveje til døden, som de konservative drifter troligt fastholder, giver os det nutidige billede af livets fænomener. (Ibid.: 40f.)*

Hvilket grandioست modstykke til den klodsede darwinisme! Ingen enestående urfrembringelse, der frisatte en blomstrende, livskraftig og af vitalitet overstrømmende verden, men tværtimod nægtelse, et nej til væren fra begyndelsen. De kæmpemolekyler, der blev koblet sammen til urlivet, forfalder, så snart selvoprettholdelsens tærskel er nået, og sniger sig bort fra det

organiske, denne unatur, flygter fra de evigt ens generationers ulykke. Til trods indtræffer der gang på gang skabelsesanfald af kosmisk paranoia, igen og igen bliver liv lappet sammen, temperaturen afbalanceres, omgivelserne oversvømmes med næringsstoffer, indtil – indtil den første urcelles flugt mislykkes og forsøget på desintegration som celledeling, det unaturliges fordobling gennem sig selv, slår fejl på den mest perverse måde.

Livet, der ikke vil leve, er værgeløst og til evig tid udleveret til fortsættelsens og formeringens forbandelse, som spærrer udvejen til intetheden, før arternes uddifferentiering tillader selvfortæringens og opslugningens modstand, det vitales kannibalisme, som så ubrudt demonstrerer et nej til skabelsen. Men revolten slår fejl, også for den fortærende findes der fortærere, som skaffer dennes ofre et pusterum – fødekæden opstår, skabelsesvanviddets diabolske indfald, der oprettholder det revolterende organiske liv mod dets vilje og drakonisk straffer dets oprørskhed med den smerte, pine og lidelse, som fra nu af skal ledsage det. Og ingen af de kommende skridt, som livet tager mod sig selv, ingen af de vira, bakterier, mikrober og parasitter, ingen af de epidemier og sygdomme, de udløser, har i sidste ende opnået mere end en yderligere forøgelse af denne straf.

Vitalitetens onde cirkel forekommer lukket, det levende for evigt fordømt til livet. Men i virkeligheden

er det kun de bevidstløse, instinktive forsøg på udbrud og deres lige så meningsløse som hårdnakkede gentagelser, hvis fiasko åbenbares. Med gentagelsen af artens evigt ensartede program, som ganske vist pålideligt og efter det foreskrevne mønster fører en given arts enkeltindivid mod døden, men hverken truer artens eksistens som sådan eller de større vitalsfærer, er problemet ingenlunde løst; snarere har de indlejrede løbebaner hen mod det uorganiske, som evolutionsprocessen har udviklet, grundet deres omstændelighed og mangel på fleksibilitet netop udartet sig til livets mægtigste understøttelse. Således gælder det ifølge Freud,

*at organismen kun vil dø på sin egen måde ... Derved opstår det paradoks, at den levende organisme på den mest energiske måde vægrer sig mod påvirkninger (farer), der ad en genvej (ved kortslutning, så at sige) kunne hjælpe den med at nå dens livsmål, men denne adfærd karakteriserer netop en rent driftsbestemt i modsætning til en intelligent stræben. (Ibid.: 41)*

Freud har gennem sådanne overvejelser ikke blot nærmet sig en Schopenhauers pessimisme og skitseret oversættelsen af hans verdensanskuelse fra en forældet idealistisk til en moderne biologisk-evolutionistisk terminologi, men med indsigten i den instinktafhængige livsbenægtelses fiasko står han ydermere på

tærsklen til den filosofiske annihilation som en nu *intelligent* stræben efter opløsning, der besidder netop den evne til »kortslutning«, som den instinktive styring mangler, og som hele skabelsens håb om forløsning derfor beror på.

Men den nådesløse, humanistiske indoktrinering, under hvis åg dette århundrede undertrykkes som næppe noget andet, frarøver Freud hans oprejste, antropofugale gang, så snart han har taget sine første skridt. Den nye antropocentriske inkquisition »Apagē Satanas« skingrer ham allerede i ørene, de akademiske heksejægeres procession tager allerede form for hans indre øje, selvcensuren fordømmer allerede hans opdagelse. Denne opdagelsesrejsende i det ubevidste, som kunne være blevet en ny livsvidenskabs Kopernikus og Giordano Bruno, afsværges og tilbagekalder sin opdagelse, endnu inden han bliver stillet for de retfærdiges domstol: »Men lad os besinde os, sådan kan det ikke forholde sig!« (ibid.: 41).

Freuds »selvbesindelse« vil ikke længere vedkende sig dødsdriftens ontologiske forrang og afbalancerer den derfor i en manikæisk dualisme med livsdriften, hvis forstærkelse og terapeutiske kultivering han herefter helliger sig med iveren af en fortiet og overkompenseret tilbøjelighed til antihumanistisk kætteri. Hans filantropiske attitude viste sig imidlertid at være yderst hæmmende og skadelig for psykoanalysens videre udvikling, fordi den for sit vedkommende avlede

tankeforbud, som Freuds elever enten slet ikke eller kun gennem den menneskedyrkende forargelses troldspejl fornam, men som giver den antropofugale tænkning anledning til de skønneste forhåbninger.

Erich Fromms psykoanalytisk orienterede *Anatomy of Human Destructiveness* er et slående eksempel på denne form for formålsblinde overvejelser over mennesket, som vi allerede har set i antropologien. Forfatteren når allerede på de første sider frem til denne væsentlige indsigt:

*Mennesket adskiller sig ... fra dyret derved, at det er en morder. Mennesket er den eneste primat, der dræber og torturerer sine artsfæller uden grund, hverken biologisk eller økonomisk, og som føler tilfredsstillelse ved at gøre det.*  
(Fromm 1974: 4)

Grundet antropocentriske parametre bedømmer Fromm dog dette artsken detegn helt forkert, nemlig ikke som en udmærkelse og et privilegium, men som en »biologisk utilpasset... »ondartet« aggression, der udgør det egentlige problem og truslen mod menneskeartens videre overlevelse« (ibid.).

Ligesom Freud kan han ikke affinde sig med diagnosen af udyrets nekrofil, som automatisk også indebærer en prognose af artens historiske endemål, afsløringen af dens »mission«:

*Nekrofili kan man ... definere som den lidenskabelige tiltrækning til alt, hvad der er dødt, råddent, fordærvet og sygt; det er lidenskabens for at forvandle det levende til noget livløst, at ødelægge for ødelæggelsens skyld (ibid.: 301),*

men må benægte, fortrænge, besmykke og bortforklare det indlysende faktum, at vi er her for at gøre en ende på alting. Som ved et trylleslag er det »grundlæggende alternativ« (ibid.: 332) – en »biofili«, der ligeledes påstås at være medfødt – lige ved hånden, hvilket på samme vis sikrer den humanistiske videnskabeligheds selvrespekt og renommé og på ny giver anledning til disse universalmidler for udyrets forbedring, det bedrevende psykoanalytiske kvaksalveri, som lover god samvittighed og god forretning og producerer tusinder og atter tusinder af skrupuløse krøblinger, der – halvvejs oplyste og i splid med dem selv – ikke længere kan mønstre styrken til at udleve deres antropofugale bestemmelse eller blot at gøre en ende på deres sløve sygelighed.<sup>11</sup>

## XVII

Ludwig Klages, der gennem en forvanskende receptionshistorie blev erklæret *persona non grata*, det dybe brud i Freuds tænkning, hans tilhængeres uhyrlige virkelighedstab – alt dette kaster et skarpt lys over den intellektuelle ruindyng, som det krigslystne 20. århundredes genrejsning af det humanistiske skræmmebillede har efterladt sig. I dette terræn var åndelig overlevelse mere end vanskelig, og den høje risiko har foreløbigt ført til en yderligere decimering af den antropofugale modstands i forvejen adspredte partisaner – og dog, sandheden kender til nederlag, men ingen overgivelse, og siden 60'erne kan man på trods af forbitrede humanistiske sabotagehandlinger konstatere en fase med fornyet stabilisering og konsolidering, der giver anledning til håb om, at udyret – som det sømmer sig for så intelligent et væsen – med åbne og forstandige øjne vil føre det apokalyptiske slag mod sig selv og de medlidende skabninger, som det siden Den Anden Forberedelseskrig så febrilsk har trænet sig op til.

I mellemtiden findes der dokumentation, som fremstiller udyret uden omsvøb og ikke længere humanistisk tilslører og metafysisk retoucherer dets rabiate historiske manifestationer, fremskridtets dansesyge, de hærgende bæsters uafsladelige »vae victis«. I stedet

for at fremhæve de generalers, feltherrers, industri-folks og politikeres bedrifter, som rettidigt sloges på sejrherrens side – altså frem for en almindelig »historie« over det 20. århundrede – har Karlheinz Deschner eksempelvis udgivet en »patografi« herom, en sygdomshistorie om de årtier, hvor resultatet af over fem årtusinders civilisation endnu engang lader til *in nuce* at ville stille sig til skue – som »grådighed og vold, en kæde af katastrofer. Den evige bankerot. Historie« (Deschner 1966: 8).

Det spor, som Deschner og hans kolleger eksemplærisk behandler, forfølger Hans Dollinger *ab ovo* med sin *Schwarzbuch der Weltgeschichte*, dvs. fra begyndelsen af den skriftlige overlevering og udyrets historiske hukommelse. Og også her er det den officielle historieskrivnings »bagside«, som Dollinger afdækker; det er et blodplet, branket, sønderrevet lærred, artens sande svededug, som viser sig under historiema-leriets hvidtekalk og fedtholdige farvelag. Som historiens »højere mening« står alene pogromernes iterative monotoni tilbage, »en uafbrudt kæde af forbrydelser mod mennesket, af forfølgelser, fordrivelser, masseflugter, tvangsflytninger og systematiske udryddelser« (Dollinger 1973: 6), alt sammen afkom af én og samme folkemordsmentalitet, som nåede sin fulde udformning længe før Auschwitz, og også længe før Cortez' og Pizarros udryddelsesprogrammer som svar

på inka- og azteker-spørgsmålet. Dette afkom blomstrede allerede i allerhøjeste grad hos assyrerkongen Assurnasirpal II. (883-859 f.v.t.), der jo heller ikke ønskede at lade eftertiden stå hen i det uvisse angående sine – ganske vist endnu håndværksmæssigt førindustrielle – masseudryddelseskunster:

*Jeg dræbte altid hver anden mand; jeg byggede en mur foran byens hovedporte. Oprørslederne lod jeg flå, og med deres hud lod jeg muren overtrække. Nogle blev muret inde levende, andre blev spiddet på pæle langs muren. Et stort antal lod jeg flå og beklædte muren med deres hud. Deres hoveder lod jeg samle som kranse og deres lig som guirlander. (Ibid.: 20)*

En sådan illusionsløs opgørelse og lagerføring, som begge førnævnte værker tager på sig, er også forudsætningen for filosofiens længe ventede genopstandelse, om end den imidlertid er forfalden til intelligensens humanistiske hallucinogen. Heldigvis er der også her god grund til at bevare håbet om, at den antropogale fornuft igen kan komme til sin gamle og hævdevundne ret, idet den blandt andet med den franske strukturalisme, men især hos dennes mest radikale fuldender og besejrer Michel Foucault, for første gang igen har fundet virksomme og retskafne talsmænd.

I eksempelvis *La pensée sauvage* står udyret ifølge Claude Lévi-Strauss i en decentreret og perifer position over for strukturernes diktat, hvortil han forklarer, »at det ultimative mål for videnskaben om mennesket ikke er at konstituere det, men at opløse det« (Lévi-Strauss 1973: 284). Denne opløsning er også nøglen til Foucaults tænkning, for hvem distanceret filosofi er ensbetydende med at grave en »grøft under vores fødder« (Foucault 1974: 14), altså den permanente underminering. Foucault udøver med sit oeuvre følgerigtigt sabotage mod humanismens forbenede overbevisninger og væsensvisheder:

*I vores tid kan man ikke tænke andetsteds end i det forsvundne menneskes tomhed. ... Alle dem, der stadig ønsker at tale om mennesket, om dets herredømme eller om dets befrielse, alle dem, der stadig spørger til menneskets essens, dem, der ønsker at tage udgangspunkt heri for at nå frem til sandheden, alle dem, der omvendt fører al erkendelse tilbage til sandheder om mennesket selv, alle, som ikke vil at formalisere uden også at antropologisere, som ikke vil mytologisere uden også at afmystificere, som ikke vil tænke uden straks at tænke, at det er mennesket, der tænker, alle disse former for venstredrejet og kejtet refleksion kan man kun møde med filosofisk latter. (Foucault 1971: 412)*

I overensstemmelse med dette credo er Foucaults hovedværk *Les Mots et les Choses* en udgravning af det begravede, en – som det hedder i undertitlen – »arkæologi om humanvidenskaberne«, som bestandigt afdækker deres fundamenter og konstaterer, at de ligesom bygningsværket for længst er eroderede og forvitrede, og som med rette afsluttes med væddemålet om, »at mennesket vil viskes ud som et ansigt i kystens sand« (ibid.: 462). Denne sætning er ganske vist hos Foucault ikke umiddelbart eksistentiel, som en forudsigelse af selvets apokalyptiske ophævelse, men prognosticerer blot afløsningen af et humanistisk episteme, dvs. en menneskeorienteret form for organisering af viden, til fordel for en tingenes orden, der er højst indifferent indstillet over for subjektet. I denne henseende er hans antropofugale tilgang begrænset til det erkendelsesteoretiske terræn og forbliver således Klages', von Hartmanns og Schopenhauers universalistiske systemer underlegen. Men også den antropofugale epistemologi tjener vigtige brohovedfunktioner i et humanistisk okkuperet og reglementeret kulturelt miljø, og Foucault har ikke ladet nogen tvivl stå tilbage om, at han har til hensigt at opretholde, udbygge og benytte dette brohoved til at angribe »ideen om menneskets umistelige værdi« (Foucault 1974: 16) eller de eudaimonistiske frelsesdoktriner, hvilket han beskriver i et interview:

*Vi er tilsyneladende ved at diskutere humanismens problem, men jeg undrer mig over, om ikke vi her i virkeligheden henviser til et mere simpelt problem, nemlig lykkens. Jeg opfatter humanismen, i det mindste på det politiske plan, som enhver holdning, for hvilken politikens formål er at producere lykke. Dog tror jeg ikke på, at lykkens begreb i sandhed lader sig tænke. Lykken eksisterer ikke, menneskenes lykke eksisterer endnu mindre. (Ibid.: 29)*

## XVIII

Foucault er – ligesom sine strukturalistiske ledsagere – en genopdager, der på trods af sin belæsthed og sit kendskab til filosofihistorien føler sig på filosofisk *terra incognita* og har glemt, at det, som han så majsommeligt eftersøger og udspejler, allerede en gang er blevet kortlagt og bragt på begreb. Denne fejltagelse er tragisk, da det humanistiske interregnum, som han bekæmper og forsøger at tilendebringe, selv i faldet demonstrerer sin fortsatte magt over oprøreren ved at afskære ham fra de antropofugale traditioner, hvis kendskab havde gjort hans åndelige færd mindre besværlig, hans indsigt dybere og hans udsyn bredere.

At møde den franske filosof rumænskfødte, naturaliserede landsmand E. M. Cioran, som for nuværende langt overgås i berømmelse af Foucault, med tilsvarende forbehold ville betyde at udsætte sig selv for berettigede anklager om åndshistorisk kortsynethed. Cioran er nemlig filosofisk set nået til vejs ende; han vil derfor ikke blive indskrevet i den antropofugale filosofis annaler som opdagelsesrejsende, foregangsmand eller fortolker af det skødesløst glemte og fortrængte, men som sin epokes nye Schopenhauer – en epoke, som tilsvarende de gængse geologiske betegnelser kunne kaldes *præ-apokalyptikum*. Cioran er en pessi-

mist, livsbenægter og stilist af højeste rang, et antropofugalt geni, der dog til stadighed deler sine fejl med den geniale forfatter til *Die Welt als Wille und Vorstellung*, hvoraf den mest vægtige hos dem begge er den idealistiske ophøjethed, som, til trods for de velformede klagesange, de cisererede forbandelser og den veltalende afsky, forsømmer den konkrete overvejelse af, hvilke midler og metoder, der kunne anvendes for at fredeliggøre denne planetariske jammerdal for altid. Schopenhauers fiasko – hans flugtvej gennem den individuelle askese – er på grund af de daværende militære apparaters annihilistiske impotens mere end forståelig, mens Ciorans fornemme afholdenhed over for den moderne udryddelses ABC er knap så let at forstå.

Men hvor underordnet og uvæsentlig bliver dog al dadel for den, der læser Cioran. Er det ikke sommetider, som talte den antropofugale fornuft selv til os, en posthum stemme fra efterhistorien, fra det mennesketomme, fra den livløse og mineralske kulde efter katastrofen, »et foster, fortæret af en alvidende idioti, endnu før dets øjenlåg åbner sig, en vidende dødfødt« (Cioran 1978: 194)? Minder om udyret opstår, fossile reminiscenser, indlejret i sedimentet af lettelsen over, at det er forbi, retrospektivt udhulede syner; og gangliernes udsigt til forstening, materiens dybe, forudannede suk, værensfreden, lokker, presser på, driver frem, ildner op.

»Tænkning er undergravning« (Cioran 1977: 150), lyder det i aforismesamlingen *De l'inconvénient d'être né*. Teksten er en opskræmt vækning fra det levendes mareridt, en sidste barmhjertighedsgerning for dem, »som ikke er til meget længere ... for gladiatorer« (ibid.: 77), for de »morituri«, som kæmper i den planetariske Circus Maximus' arena. Tænkning er tilståelsen af, »at vi er her for at gøre hinanden ulykkelige« (ibid.: 143), tænkning er udyrets opklaring, denne specialist i »modskabelse« (Cioran 1965: 85), denne morderiske abekat, denne bøddel, som selv iført den borgerlige godmodigheds maske i sine ønskedrømme »slæber en kirkegård fuld af venner og fjender bag sig« (Cioran 1978: 70).

Hvad er denne masse af »sprællemænd, som blev stopfyldt af røde blodlegemer for at bringe historien med alle dennes grimasser til verden« (ibid.: 86)? Hvad nytter disse »uhelbredelige«, denne »smertefyldte materie«, dette »vrælende kød«, dette »skelet gnavet itu af skrig« (Cioran 1972: 17), denne jordens vildtvoksende »kræftsygdom« (Cioran 1977: 136)? Cioran, som forkaster religionens og den korrumperede filosofis semantiske attrapper, følger sagens spor og når således med sin *Précis de décomposition* til følgende slutning:

*Historien har ingen mening – vi har altså noget at glæde os over. Skulle vi virkelig pine os selv,*

*blot for at fremtiden kan opnå sit lykkelige ophør, for at fejre en afskedsfest, som alene vores anstrengelser og nederlag ville kunne finansiere? For de fremtidige idioter, der jubler over vores pinsler og valser omkring på vores aske? Forestillingen om et paradisisk endepunkt overgår med sin absurditet håbets værste vildfarelser. (Cioran 1978: 181)*

En lykkelig slutning er altså udelukket; men skønt historien i denne henseende fremstår menings- og målløs, rummer den dog en hemmelighed, der må luftes, en pervers logik, en ikke-mening, der hos mennesket bryder frem på den mest katastrofale måde:

*Nøglen til alle historiens uforklarligheder kunne meget vel forefindes i raseriet mod sig selv, i afskyen for mæthed og gentagelse, i det faktum, at mennesket altid vil foretrække det uhørte frem for rutinen. ... Alt levende bekræfter og benægter sig selv i dette vanvid. At lade sig selv dø hen er tegn på svaghed; at udlette sig selv, et tegn på styrke. (Cioran 1972: 130f.)*

Fra denne klare antropofugale erkendelse af historien som hovedskalsted og benhus for en manisk, en uhelbredelig, blindrasende slagtning, slid og slæb – ødelæggelsens altomfattende nødvendighed – følger for

Cioran alt andet med nødvendighed. Mennesket, lyder den første konklusion, kan og vil ikke bestå:

*Forfulgt af udmattelsen må han betale prisen for sin alt for usædvanlige levevej. For det ville være utænkeligt og imod naturen, hvis han skulle trække livet i langdrag og få sig en lykkelig afslutning. (Cioran 1977: 112)*

Vi alle er allerede de sidste mennesker, undergængere, efterbyrder, rakkere af os selv og vores traditioner:

*Vi er de store affældige, tyngede af fordums drømme, for evigt uegnede til utopi, træthedens teknikere, fremtidens kirkegårdsgravere ... Livstræet kommer ikke til at kende flere forår: det er dødt ved; man vil bygge kister deraf til vores knogler, vores drømme og vores kvaler. Vores kød har arvet dunsten fra skønne ådsler spredt gennem årtusinder. Deres glans tryllebandt os: vi udtømte den. På åndens gravlund hviler principperne og formlerne: det Skønne er blevet defineret, det ligger begravet der. Og således også det Sande, det Gode, Kundskaben og Guderne. De rådner alle op. ... og over utallige gravsten, der dækker delirier og gisninger, rejser sig det Absoluttes mausoleum: der hviler*

*den falske trøst og sjælens bedrageriske tinder.*  
(Cioran 1978: 149)

Men, lyder den anden slutning, vores døds kamp og sønderrivende selvdestruktion foregår ved fuld bevidsthed, ikke under instinkternes pisk eller bag den formindskede tilregneligheds tågeslør, hvilket er både en velsignelse og en forbandelse. En forbandelse, fordi udyret ikke kan undgå erkendelsen af, at det udgør en »biologisk skandale« (ibid.: 109), »en afvigelse, et kætteri« (Cioran 1972: 13), og at dets søgen efter lykkens gral, det nye Jerusalem, den jordiske Edens Have altid kun vil kunne forvolde nye ødelæggelser, åbne nye helveder, på ny bekræfte denne bitre sandhed: »Paradiset, det er menneskets fravær« (ibid.: 84). En velsignelse, fordi fornuften indser, at den menneskelige tilværelse dog blot udgør et særtilfælde af det organiske, hvormed følgende i al almindelighed gør sig gældende:

*Livet, det er et oprør i det uorganiskes indre, et træghedens tragiske opsving; livet, det er materie, der er besjælet og – må man sige – ødelagt af lidelse. Al denne uro, al denne dynamik og travlhed undslipper man alene ved at stræbe efter det uorganiskes hvile, efter freden i elementernes skød. Viljen til at vende tilbage til materien udgør selve dødsdriftens grund. (Ibid.: 91)*

Denne drift mod det uorganiske, det krystallinske, det mineralske, mod det ubevægelige kendetegner – som man erindrer fra beskæftigelsen med Freuds storartede intuition – hele biosfæren; dens hæmning og blokering er årsagen til det plagede, skælvende, evigt blødende kød, der tilhyller planeten:

*Alt skrider frem mod hæslighed og koldbrænd: denne betændte klode, som væsker, mens de levende blotter deres sår under den oplyste chankers stråler. (Cioran 1978: 159)*

Udyret derimod, som begriber lidelsens allestedsnærværelse, kan deraf udlede en uudtalt opgave, opfordringen til at handle ikke blot for sin egen art, men for alt levende. Udyret har magten til at imødekomme denne stumme kvals alsidige appel og til at bringe denne Bruegel-verden, denne skabelsens latrin, dette torturkammer, der roterer om sin egen akse, til en forløsende ende, ligesom den opgående sol med sit lysvæld tilintetgør nattens skræk og rædsler – for menneskets destruktive vrede var generøs fra begyndelsen, og det raser mod den ganske verden:

*Under indvirkning af denne bevidsthed ... når mennesket sit højeste privilegium: at miste sig selv. – Syg af naturens hæder, fordærver det dens livskraft; det tilintetgør dens vigør ... Det*

*kunne ikke fuldbyrde sig selv – og stige ned ad skråningen – hvis ikke på elementernes ruiner. Med fuldendelsen af sit værk er det rede til at forgå. (Ibid.: 117)*

## XIX

Udyret er i sandhed »et [naturens] attentat mod sig selv« (Cioran 1977: 65), men det er nu alene vores ansvar, om dette anslag lykkes eller slår fejl. Netop på dette punkt må man dog afbryde selv en Cioran og råde bod på hans fejltagelse. For netop fordi verden fremstår som »et reservoir af suk«, er det følgende ikke tilfældet:

*I denne slagtehal er det lige så forgæves at lægge armene over kors som at trække sværdet. (Cioran 1978: 51)*

Ligegyldighed og uvirksomhed sømmer sig ikke her, men udelukkende og altid sværdet.

Vi, der ikke er fordømt til med bløddyrenes sløvhed at udstå disse lidelser, men som med vores egen elendighed også gennemskuer den globale, vi, der – idet vi er vokset fra den evige forplantnings forbandelse – besidder midlerne til at gøre det skete usket, det eksisterende ikkeeksisterende, erindringen uden subjekt og dermed genstandsløs, vi, der gennem antropofugal selvbesindelse kan blive oplyste om hvorfra og hvorhen, står over for et ganske andet, mere grundlæggende valg end det mellem Ciorans nyttesløse alternativer.

Vores militærteknologiske præstationsniveau burde allerede nu gøre os i stand til – takket være de forenede termonukleare overkill-kapaciteter, de biokemiske indsatsreserver og de bakteriologiske »opryddere« – at udslette vores art fra jordens overflade ned til det sidste eksemplar. Dermed ville der blive rettet op på et evolutionært fejltrin, den naturlige selektions princip ville blive genindsat som absolut suveræn, og skabelsens trojanske hest – den menneskelige ånd, hvori lidelsen gennem selvbevidstheden atter potenseres – blive tilintetgjort. Udyret ville på den mest varige vis have stadfæstet sin længe beklagede absurditet og have begivet sig fra det blotte konditionalis, »Jeg burde aldrig have eksisteret«, til perfektum »Jeg har aldrig eksisteret«.

*Forbandet være dog den menneskehed, der således misbruger sine destruktive gaver og nærigt holder hus med sin nekrofili!* Er det da ikke den mest forkastelige af alle handlinger, når man, idet man råder over midlerne hertil, kun under sig selv den store absolution, at slettes fra de lidendes register, mens man for enhver anden skabning lader pinslernes rugekasse stå intakt? Er vi da ikke alle børn af den første celle, for hvem døden mislykkedes? Er vi ikke ét rystende, jamrende kød, gennemglødet af smerte, der tigget om forløsning? Er da rådyret, delfinen, myren eller liljen mindre værd end os, blot fordi de ikke formår at sætte ord på deres lidelse? Kan vi, der gennem årtusinder har været

denne planets bøddler og conquistadorer, som naturen alene har ladet være af den grund, at et forbudent håb hvilede på vores skuldre – kan vi ved vores dages ende frasige os dette håb og i lyset af vores taknemmelighedsgæld hengive os til en egoisme uden lige, den selviske forsvindings egenkærlighed?

Gid den antropofugale fornuft måtte bevare os fra denne uhyrlige forbrydelse mod skaberværket! Kun få årtier endnu med forskning og afprøvning er nødvendige for at skænke os de våben, som kan medføre alt livs forløsning, den globale pasteurisering, fra bjergenes tinder til dybhavets nattemørke. Kun én mere generations tålmodighed og tilbageholdenhed, og så vil apokalypsen ikke længere være en forræderisk, privat begivenhed, men tilhøre alle skabninger! Det organiske livs dommedag! Den ubesmittede materies genkomst! Himmerigets jordiske frembrud!

*Og detonationernes lynglimt og den ildebrand, der tærer sig vej over kontinenterne, vil spejle sig i øjnene af vor sidste artsfælle og oplyse og herliggøre hans åsyn. Og alle skabninger vil synke ned blandt gløderne og ved undergangens timeslag hylde udyret som den frelser, der har forløst dem til den evige død. Og da vil dét for den sidste mand give mening, som før var en absurditet, og han vil løfte hænderne over det svedne kød, velsigne det og tale til det således: »Fat mod; værens last er taget fra jer, og prøvelsen er forbi. Hver og en af jer*

*var blot en bjergkrystals mareridt. Vi, vi alle, har aldrig været til!» Og han vil dø i fred.*

Dette er altså det virkelige valg, vi skal træffe. Ikke et valg mellem afmægtig kontemplation og frugtesløs aktivisme, men et mellem hensynsløst, artsbestemt selvmord uden medlidenhed og barmhjertighed med de tilbageblevne muslinger, lav, fluer og rotter – et selvmord, der højst vil skaffe os nogle få årtiers gevinst – og en ansvarlig annihilisme, der forlanger af os, at vi går tre eller fire skridt ud over vores arts umiddelbare endemål – hen i solidariteten med det kategoriske *nej*, som alt levende istemmer.

## XX

Hvad rager det den antropofugale fornuft, at humanisterne fråder om munden, de, som end ikke evner at få bugt med udyrets fortid og nu ønsker at mobilisere sig mod dets fremtid? Hvem ænser stadig alt dette vræl om umenneskelighed, åndeligt barbari og ungdommens fordærvelse, som altid blusser op, når sandheden om mennesket bogføres? Hvem ville dog fæste lid til det sofisteri, at den antropofugale tænkning netop skulle så den vold og terror, som den siden lover at afskaffe, at den skulle påkalde apokalypsen – frem for at forhindre den sammen med menneskets forfægtere?

Intet af dette er sandt. Alene ved at blive total kan lidelsen ophæves. Men i infernoet, skabelsens tilbagekaldelse, overskrider den animalske smerte sig selv, den gryr, den lysner igennem hos dyret med anelsen, hos mennesket med visheden om, at generationernes hjul, de pinefulde genfødsler, nu endelig er brækket itu, at det ufødte for fremtiden forbliver ufødt, livet ulevet, lidelsen uudholdt. Hvem ville ikke være villig til at give sit liv for et sådant løfte – et liv, han alligevel en dag måtte give afkald på uden nogen tilsvarende løn? Hvem ville ikke være villig, når han gennem detonationernes buldren, gennem de sønderbombedes støn, rallen og klynken allerede aner englekoret, lovsangene og

hymnerne fra utallige fantomer af dem, der ikke læn-  
gere skal ventes, af de ufødte, af de befriede og dem,  
der har undsluppet torturen, dem, som gennem hans  
offer bliver forskånet for det jordiske helvede? Og  
hvem blandt dem, der med deres svækkede styrke, i  
deres stand og erhverv efter bedste evne har fremmet  
og forsvaret apokalypsen, ville ikke i undergangens  
øjeblik føle, hvordan udyrets grimasse forvitres, og det  
frelste og frelsende *menneskes* ædle, hellige dødsmaske  
udkrystalliserer sig over det gammelkendte, morderi-  
ske fysiognomi?

Vægtigere end ethvert humanistisk *anatema* og ta-  
leforbud er dog nu en helt anderledes motiveret forma-  
ning fra egne rækker om tilbageholdenhed og tavshed.  
Kunne det tænkes, lyder bekymringen, at den umiddel-  
bare blotlæggelse og udbredelse af det, som utallige ge-  
nerationer med omhu har holdt skjult for hinanden, for  
sig selv, for børn og børnebørn, ville få konsekvenser,  
der ikke stemmer overens med den antropofugale op-  
lysnings oprindelige hensigt, ja sågar direkte kollide-  
rer med denne? Ville det for eksempel ikke være for-  
venteligt, at den brede befolkning grundet sin humani-  
stiske konditionering til stadighed og trods enhver for-  
klaring og korrektion ville opfatte det, der her bekræf-  
tende skildres som endemålet for artens udfoldelse –  
nemlig den universelle dispensation fra væren – som  
en frygtelig trussel, der må afværges med alle midler,  
hvormed den filosofiske fremstilling ender med at

vende sig mod netop den udvikling, som den gennem en uforfærdet vedkendelse havde ønsket at retfærdiggøre og fremme? Med andre ord: Er den antropofugale refleksion, som humanismen beskylder for at fremmane ulykker, ikke konstant i fare for, gennem sin frimodige afsløring af historiens sandhed, at komme i bagholdsangreb af netop denne menneskeforfægtende tænkning, at få sine egne hæderlige hensigter beslaglagt og at blive forklejnet til et velkomment skræmmebillede, der skal tjene til at tale uden om apokalypsen, dæmonisere forløsningen og videreføre den trøstesløse lidelse generation efter generation? Bliver det, som lover at gøre en ende på disse kvaler, ikke, så snart det ender på bibliotekerne og bogreolerne, forvandlet til et ildevarslende *Mene tekel*, til et oprør mod det, der tilsyneladende er uundgåeligt, til den ængsteligt afsindige humanitets sidste protest i paranoiaens vold, til livets vanvittige bønfold om nåde?

Den, der er bekendt med eksempelvis Ciorans receptionshistorie og kritikken af hans forfatterskab, vil ikke nære sig nogen illusioner om den humanistiske forvanskning og omfortolknings pålidelige automatikker eller de kulturelle retouchørers professionelle grundighed, for hvem intet menneskeligt er fremmed, og som med deres humanofile kosmetik får alt det, der strider imod deres ideologiske skønhedsideal, til at forsvinde. Alligevel er der ingen grund til bekymring, for det »humanes« moderne kulturfetich er værgeløs over

for menneskehedens indre udviklingslogik, og dens beskrevne virkning, den hallucinerende virkelighedsuduelighed, gør den ikke til frelser, men snarere artens egen graver. Man bør heller ikke lade sig vildlede af, at det overvældende flertal, som kommer i kontakt med den antropofugale tænknings manifestationer, aldrig vurderer den på baggrund af dens egentlige anliggende, men i al hemmelighed omfortolker den til en humanistisk legitimeret karikatur eller satire. Allerede d'Holbach kritiserede massernes ideologiske grå stær og bekendte sig derfor til sandhedens eksklusivitet:

*Lad os dog ikke bilde os ind, at fornuften på én gang kan befri menneskeslægten fra de vildfarelser, som et væld af årsager forsøger at forgifte den med. Det mest forgæves af alle projekter ville være håbet om omgående at kunne kure de epidemiske og arvelige vildfarelser, som har slået rod gennem så mange århundreder og uden ophør er blevet brødfødt og bestyrket af uvidenhed, lidenskaber, vaner, interesser, frygt og nationernes stadigt tilbagevendende elendighed. ... Lad os da nøjes med at fremvise fornuften for dem, der evner at forstå den; at præsentere sandheden for dem, der kan tåle dens stråleskær; at åbne øjnene på dem, der ikke vil rejse*

*forhindringer mod det indlysende og ikke stædigt vil fastholde fejltagelsen. (D'Holbach 1978: 538f.)*

Den antropofugale tænkning, hvad angår dens udbredelse, konkurrerer altså fra første færd slet ikke med humanismen, som den gennemskuer som et af den sidste oprustningsfases funktionelle sedativer, og hvis uundgåelighed den accepterer. Den antropofugale tænkning har aldrig defineret sig som en flertallets doktrin, sekulær religion eller ideologisk bindemiddel, men altid som et minoritetsperspektiv, en filosofi tilhørende en lille eksileret fraktion af eftertænksomme individer. Alligevel har dens sandhed været offentliggjort i over to og et halvt århundrede – nemlig siden den franske oplysning – og dermed også tilgængelig uden hverken betingelser eller begrænsninger for enhver, der er vokset fra den barnlige antropocentrisme og humanistiske egenkærlighed. Ethvert forsvar for taktisk tavshed, eller slet og ret håb imod bedre vidende, må derfor historisk allerede regnes for forældet og indiskutabelt – selv med den pris, at menneskeflugtens fornuft, hvor end den ytrer sig, til stadighed udsætter sig for nye, grove misforståelser.

Ingen filosofi – hverken den medskyldige humanists eller den antropofugale tilskuers – kan påvirke verdens irreversible gang eller gøre sig til herre over den globale skæbne. Derfor bør man ej heller på hverken

mellem eller langt sigt frygte den – ovenfor skitserede – på hovedet vendte pragmativering, der vender visheden om den nært forestående undergang til en henholdende modstand.

Selv hvis det utænkelige skulle ske, at den perspektivløse humanisme tog den advarsel, den misforstår det antropofugale paradigme som, til hjerte, og således opfordrede alle, der er af god tro, til korstog mod militarismen og oprustningsvanviddet – på længere sigt ville intet af dette gøre nogen forskel, mindst af alt muliggørelsen af en egennyttig beslaglæggelse af menneskeflugtens visionære tænkning og et misbrug af den længsel efter forløsning som afskrækkelsesmiddel for at udsætte infernoet. »Fortrængningsforsvaret«,<sup>12</sup> en medfødt automatik analyseret af Rudolf Bilz, neutraliserer nemlig enhver langvarig eskatologisk terror og forhindrer dermed den vedvarende aktivering af det befolkningsflertal, som kampagnens succes beroede på; snarere lader det – efter en kort stimulations- og ophidselsesfase – raskt de forskræmte synke tilbage i den letargiske fatalisme, den bevidstløse loyalitet,<sup>13</sup> der som hidtil garanterer det globale Harmageddon.

I denne sammenhæng synes det ikke uden en vis pikant ironi, at vi netop har en ærkehumanist og aktiv modstander af atomvåben at takke for den minutiøse fremførelse af de psykiske mekanismer, som trods alle advarsler vil drive udyret i armene på våbenteknologiens skæbnesvangre *ultima ratio*, og som dermed også

afslører, at forfatterens – der er her tale om Günther Anders – bestandigt understregede, menneskekærlige bekymring, når det kommer til stykket, er et forstokket selvbedrag.<sup>14</sup>

Allerede i 1956 forstod Anders i sin undersøgelse *Die Antiquiertheit des Menschen*, at vi er blevet til »herrer over apokalypsen«, som ganske vist ikke råder over den guddommelige og almægtige skabers »*creatio ex nihilo*«, men dog over en »*potestas annihilationis*, denne *reductio ad nihil*« (Anders 1956: 239), altså tilintetgørelsens almagt. Dog kender vi kun til denne udmærkelse på en så at sige abstrakt måde, uden virkelig at have fattet, realiseret og bragt hele dens uhyrlighed for øje (jf. *ibid.*: 285f.). Anders efterspørger nu med humanistisk forbløffelse årsagerne til den reaktion på installeringen af de militære dommedagsmaskiner – en reaktion, der forekommer ham højst inadækvat – altså årsagerne til den »angstens analfabetisme« (jf. *ibid.*: 265), der har aflært frygten og således fortsætter, som om intet var hændt.

Resultatet af sine overvejelser fremlægger han nogle år senere i *Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*. Det, der kendetegner samtidens overvældende flertal, fremfører han, er ikke »apokalypse-blindhed«, men »apokalypse-indifferens« (Anders 1972: 185), en tilstand, der udløses af truslens »tærskeloverskridelse«, idet denne trussel »gennem sit enorme omfang« overbelaster »vores opfattelsesevnes

begrænsede kapacitet (såvel perceptionens som fantasien)« (ibid.: 184). Ifølge Anders er vores emotionelle opfattelses- og bearbejdningsapparat stadig programmeret til den arkaiske omverdens stimuli, dvs. vi kan begræde et mordoffer, et dusin af sådanne kan vi kun nødtvungent forestille os, men ved tusinder eller endda millioner af lig svigter forestillingsevnen, medlidenheden og indlevelsessevnen svinder ind, »sjælen strejker« (Anders 1956: 269). Følgen heraf er en grotesk disproportion mellem det moderne masseudryddelsespotentiale og vores tilbagestående psykiske kapacitet, en uligevægt, der på det emotionelle plan gør et missilangreb, som udsletter en storby, mindre følelsesmæssigt belastende for os end at slagte en høne.

Anders definerer denne situation ved hjælp af sin »inversions-« eller »harmløshedslov«, som indebærer følgende:

Jo større effekten er, desto mindre er den ondskab, der skal til for at forårsage den. *Omfanget af den ondsindethed, der kræves til en udåd, står i et omvendt forhold til omfanget af udåden.* (Anders 1972: 189)

Fremmedgørelsen mellem gerning og gerningsmand er imidlertid kommet så vidt, kløften mellem en hændelses »udløser« og den stadigt mere kimæriske, moralsk

ansvarlige er blevet så bred, at enhver etisk tilregnel-  
sestænkning forekommer forældet, dens påkaldelse  
som et pinligt *faux pas*:

*Det kvantum af had og ondskabsfuldhed, som kræves for et enkelt menneskes nedslagning af dets medmenneske, bliver for den ansatte ved kontrolpanelet ganske overflødig. En knap er en knap. Hvad enten jeg gennem min betjening af kontrolpanelet tænder for en sorbetmaskine, starter et elværk eller udløser den endegyldige katastrofe – attitudemæssigt gør det ingen forskel. Ingen af disse tilfælde fordrer nogen bestemt form for følelse eller sindelag af mig. Som den, der trykker på knappen, er jeg absolveret for både godhed og ondskab. ... Ingen Hiroshima-pilot var nødsaget til at frembringe det kvantum af ondskab, som Kain behøvede for at kunne slå sin ene broder Abel ihjel. Og det kvantum af ondskab, der fordres for gennemførelsen af den sidste umådelige udåd, vil allerede være lig nul. (Ibid.: 189f.)*

Ansvarrets »automatisering« gennem uddelegeringen til elektroniske beslutningstagere, til maskinelle undersætter og operative systemer muliggør altså tydeligvis, at umenneskelige gerninger forvandles til »ger-

ninger uden mennesket« (ibid.: 200), som desuden adlyder den af Anders opstillede »oligarkilov« – »jo større antallet af ofre, desto mindre er antallet af de gerningsmænd, der er ofringen fornødne« (ibid.: 194). Til sidst bliver disse processer som selvstyrende og -regulerede forløb ikke længere moralsk tilregnelige for nogen som helst. For humanisten Anders er følgen heraf skandaløs, for den antropofugale tænker er den opmuntrende og opløftende – navnlig erkendelsen af et så at sige forprogrammeret inferno, hvis realisering i bund og grund ikke længere kræver nogen form for kraftanstrengelse, hvorimod en afvigelse fra disse indlærte forløb, en omprogrammering, ville kræve fuldstændigt overmenneskelige kollektive kræfter, en revolution af hele vores tænkning, følelsesliv og værdier, og altså må betragtes som tilsvarende usandsynlig:

*Ligesom en stor del af nutidens hændelser vil den endegyldige katastrofe ikke engang være resultatet af viljen, ikke engang resultatet af en »handling«, ikke engang resultatet af et »arbejde«, men snarere resultatet af en ganske tilfældig, måske spøgefuldstilfælde. Vores verden vil ikke gå under på grund af vrede eller stædighed, stikket vil simpelthen blive trukket ud. Antallet af dem, der i dette tilfælde ikke deltager, og som ... vil stå tilbage »med uplekkede hænder«, vil være usammenligneligt meget større end antallet af*

*dem, der under hvilken som helst tidligere krig havde kunnet holde sig udenforstående og pletfrie. Vi lever i de uplettede hænders massealder, inflationen af godvillige er uoverskuelig. I en syndflod af uskyld skal vi drukne. (Ibid.: 193; Fremhævning U. H.)*

I betragtning af vores forfædres uhørte anstrengelser for at udtænke midlerne og instrumenterne til at frigøre os selv og vores omverden fra den forbandelse, der lænker os til tilværelsen, i betragtning af den kendsgerning, at eskalationsstigen, som fører fra skabelsens latrin til det uorganiskes frihed, grundet utallige slægters flid og offervilje endelig for de sidstfødte er blevet til en rulletrappe, som nu uden deres medvirken bærer dem mod toppunktet, må Anders' vanvid beskæmme os, han, som – selv om han gennemskuer vores fremskridts mekanisme – ikke ved bedre end at forkætre den, at vende sig om og opfordre sine medrejsende til mod trappens bevægelsesretning igen at gå ned ad trinene.

Efterhånden vil også de mest forstokkede dog indse dette forehavendes absurditet, opgive at svømme mod historiens strøm, lukke deres ører for humanismens bagudskuende budskab og – hvis ikke med antropofugal jubel, så dog uden modstand og bestyrtelse – overgive sig til den blide transport mod tilintetgørelsen, som bereder alle trængsler endeligt.



## XXI

*Udyrets historie er fuldbragt, og i ydmyghed bier det på den dobbelte død – den fysiske tilintetgørelse og ud-slettelsen af erindringen om sig selv.*

*Ingen overlevende vil bevare dets minde, intet sagn vil berette om de prøvelser, der hjemsøgte det, nævne de kvaler, det led for den storslåede, den universelle for-løsnings skyld.*

*Over dets hjemstavns nøgne klippegrund vil freden dog herske, og på stenene ligger som rimfrost det orga-niske livs hvide støv.*

*Al denne flænsning og slubring, denne formaling og forblødning, denne spidning og fortæring, denne uden ophør rasende borgerkrig blandt alt levende er aldrig hændt; og den ånd, der endelig rejste sig på bagbenene og afgjorde med sig selv, at nu skulle det være nok, er blevet sit eget hjernespid. I et fyrværkeri uden lige er den gået under, og med affyringen af den sidste raket er hvert et spor slettet, som en encellet organisme gen-nem æoner efterlod sig, og som gennemfurede jordens ansigt som ellers kun gletsjere og glacialtider.*

*I levende live skriver den antropofugale fornuft alle-rede den nekrolog, som rimeligvis ikke vil overleve sin ophavsmand. Dog er materien storsindet og har fra ur-tiden anbragt et mindesmærke på himlen, som for fremtiden kan egne sig som både vor kosmiske gravsten*

*og triumfbue: Nat efter nat rejser månen sig over horisonten og stiller os med en barsk og ulastelig skønhed jordens efterhistorie paradisisk for øje.*

*Lad os mande os op!*

*Lad os overføre det transcendentale ideal til den sublunare virkelighed!*

*Lad os formåne vor stofskiftesygelige planet!*

*Thi først når månesglet spejler sig hernede i tusinde kratersøer, først når for- og efterbillede, måne og jord, er blevet uadskillelige, og kvartskrystaller over afgrunden blinker til hinanden i stjerneskinnet, først når den sidste oase er forødt, det sidste suk forstummet, den sidste spire fortørret, da vil der atter være Eden på jord.*

# NOTER

- 1 At Prometheus-myten skrider frem som modernitetens gængse skabelon til selvfortolkning bevidner om, at end ikke den mytiske bevidsthed med sikkerhed kunne bevare det antropofugale perspektiv, ja at den sågar over lange strækninger – enten gennem en deformerende overlevering eller en sen »præhumanistisk« egedynamik – selv fremstår som antropocentrisk infiltreret.
- 2 Her henvises til den følgende dialektik: den »primitive« lever i en for ham ubetvingelig og ubehersket natur, hvis ubehag og terror han er udsat for, samtidig med at han må give afkald på dyrets instinktive udrustning. Urmyten formidler netop denne erfaring af at være udsat, hvortil den som udvej kun kender til de følgende alternativer: lystfuld, fornyet dyriskhed eller sin egen tilintetgørelse. Med udviklingen af stadig mere komplekse og pålidelige overlevelsesstrategier, som når deres første højdepunkt med den neolitiske revolution, altså overgangen fra samler- og jæger- til agerdyrker- og kvæg-

avler-eksistensen, mister disse alternativer deres eksistensgrundlag – den bestandige erfaring af udsathed i en fjendtligt stemt, naturlig omverden – og dermed deres plausibilitet. I urmytens sted træder stabiliseringsmyter, som sikrer status quo, og fordringsmyter, som opfordrer til at overskride den. Den distance, selvom den også stadig tilhører dem, neutraliseres først af filosofernes nye selvbevidsthed, som udmærker sig ved en selvsikkerhed uden forbilleder, og som ernæres af den græske *polis'* civiliserede sikkerhed og et universelt krav på forklaring og fortolkning.

- 3 Sammenlign dette med eksempelvis Senecas *Epistolae morales*, hvor bl.a. det følgende står skrevet: »Det er en herlig ting at lære at dø. ... Den, der har lært at dø, har aflært at være slave; han er hævet over al magt, eller i det mindste befinder han sig uden for den. Hvad rager fangehullerne, vagterne og tremmerne ham? Udgangen står ham frit for. Kun én kæde holder os fængslet, kærligheden til livet; den er ganske vist ikke til at kaste af sig, men kan dog svækkes, så, når omstændighederne forlanger det, intet holder os tilbage og hindrer os i at

være rede til på stedet at gøre det, som alligevel skal ske før eller siden« (Panitz 1974: 223).

- 4 Ifølge Pico – hvormed han står mytens efterfødselsforestilling forbløffende nær – er mennesket ligeledes en guddommelig »eftertanke«, noget tilføjjet, som egentlig ikke længere er ind- eller tilpasset skabelsens harmoni. Mennesket er ingen »stedfortræder«, men en luksus, som demiurgen under sig selv, efter arbejdet er gjort: »Gud Fader, bygmesteren, havde allerede efter den skjulte visdoms love opført verdens hus, dette guddommelighedens ophøjede tempel, således som det står for vores åsyn; den overhimmelske region havde han prydet med ånder, æterens baner havde han befolket med evige væsener, den nedre verdens smudsige affaldsområder havde han befolket med alskens dyr. Men nu, da værket var fuldendt, længtes dets skaber efter en, der kunne grunde over dets mening, elske værkets skønhed og beundre dets størrelse. Derfor tænkte han, da alt (som Moses og Timaios bevidner) var fuldbragt, først til sidst på menneskets skabelse. Men der var blandt arketyperne ingen tilbage, hvoraf han kunne have dannet en ny skabning. I hans kamre var der intet tilovers, som han kunne

have skænket den nye søn som arvegods, og der var ikke længere nogen plads i verden, som denne universets betragter kunne have indtaget. Alt var allerede fyldt; alt fordelt under de øvre, mellemste og nedre ordninger« (Pico della Mirandola 1968: 28f.).

- 5 I denne sammenhæng argumenterer Schopenhauer i *Die Welt als Wille und Vorstellung* således: »Dette fænomen [selvmordet], langt fra at være en fornægtelse af viljen, er snarere en stærkere bekræftelse af den. Fornægtelsens væsen består nemlig ikke deri, at man afskyr verdens lidelser, men dens nydelser. Selvmorderen vil livet, han er blot utilfreds med de betingelser, under hvilke det er blevet ham skænket. Derfor opgiver han ingenlunde viljen til livet, men blot livet, idet han destruerer den enkeltstående fremtrædelse« (Schopenhauer 1977 II: 492).
  
- 6 Dieter Senghaas skitserede Schumpeter-effekten i sit essay »Afskrækkelsespolitik eller afrustningspolitik« som følger: »Joseph Schumpeter fremsatte i en berømt sociologisk afhandling fra 1919 den tese, at man i historien ofte kan iagttage, hvordan nationer, der står over

for en begrænset og midlertidig militær trussel, til sidst udvikler færdigheder, hvormed de imødegår denne trussel, for derefter, når truslen er overvundet, at leve videre med gigantiske, objektivt funktionsløse oprustningskomplekser. Disse oprustningskomplekser udvikler derefter en egen vækstdynamik, hvis retning og hastighed ikke længere har nogen sammenhæng med den oprindelige trussel« (Leyhausen 1970: 129).

- 7 I den platoniske idealstat findes der som bekendt ved siden af lærer- og bondestanden også en stand af forsvarere, der helt har helliget sig krigskunsten og er fritaget fra socialt nyttige aktiviteter. Platon afsætter rigelig plads til at tænke over de bedste trænings- og indoktrineringsmetoder, og sætter militærets betydning så højt, at han plæderer for censur af trosforestillinger, der kan undergrave kampkraften, defaitistisk litteratur og blødgørende musik (jf. Platon 1961: 72ff.). Hegel ville utvivlsomt have tilsluttet sig dette synspunkt, ligesom han i det hele taget ringeagtede freden og i sin *Rechtsphilosophie* noterede: »I fredstider udvikler det borgerlige liv sig mere, alle sfærer indretter sig, og på længere sigt indtræffer der en

forsumpning af menneskene. ... Efter krigsførelse står folkeslagene ikke alene stærkere frem, men nationer med indre stridigheder vinder dertil indvendig ro gennem udvendig krig« (Hegel 1968: 308); følgelig anbefaler han regeringerne »fra tid til anden gennem krigsførelse at ryste« den stivnende borgerlige verden »for derved at såre og forvirre deres tilrettelagte orden og ret til selvstændighed, men også for under dette pålagte arbejde at få individer ... til at mærke deres herre, døden« (Hegel 1952: 324).

- 8 I Charles M. Fairs værk *The Dying Self* formuleres det, som hos hans populærvidenskabeligt orienterede kollega fremstår som uomtvistelig vished, trods alt stadig som en hypotese, selvom denne forsigtighed ingenlunde højner hypotesens sandhedsværdi. Fair skriver bla. følgende: »Årsagen til dyrenes »indre enhed« ... kunne tilskrives det faktum, at hjernebarken (= neocortex) hos dem ikke for alvor forsøger at overtage de ældre hjernestrukturers rolle, hvad angår adfærdsstyringen« (Fair 1971: 33). Hos mennesket derimod er der sket en forandring, »i hvilken den ældre enhed, henholds-

vis »funktionernes harmoni« omsider blev forstyrret radikalt ... et nyt funktionssystem tog muligvis form inden for hjernebarken, et system, som med hensyn til sin logik og de adfærdsmønstre, det styrer, er diametralt modsat de subkortikale systemer« (ibid.: 34f.).

- 9 Teilhard syntetiserer middelalderens teocentrisme med en overdreven antropocentrisme, ifølge hvilken hele naturhistorien – »kosmogenez« og »biogenez« – fremstår som blot et forspil til menneskets tilblivelse, med hvilken »materiets indfoldning« i princippet opnår et nyt stadie af kompleksitet, refleksionens. Den »planetariske kompression« (Teilhard 1976: 47) tvinger mennesket til en kollektiv udvikling af den såkaldte noosfære – som Teilhard åbenbart forestiller sig som en slags totaliseret og spiritualiseret katolsk verdenskirke eller planetarisk *Societas Jesu* – og til konvergensen mellem det til lysvæsen sublimerede udyr og det guddommelige i »punkt omega« – en helt igennem patologisk idé, der sandsynligvis kun kan blomstre under klostermurenes beskyttelse.
- 10 Klages har gentagne gange beskrevet den menneskelige udviklings endemål, humaniseringens

*telos*, og har i den forbindelse ingenlunde for- sømt en vis drastisk tydelighed. Således taler han et sted om de »voldtægter, der blev påført det jordiske liv gennem en intelligens, hvis endemål det ville være at virkeliggøre intetheden« (ibid.: 673), andetsteds om den teknologiske bemægtigelsesvilje, hvis »endemål stadigt tydeligere aftegner sig som udryddelsen af utallige dyrearter, ja til sidst af alle jordklodens væsener« (ibid.: 724).

- 11 I modsætning til den oplyste holdning, som allerede fandtes hos Plinius, Seneca eller Cicero, opfatter psykoanalysen, trods sin påståede deskriptive objektivisme, underbevidst selvmordet som en måde at snige sig væk, en form for eskapisme, der er genstand for moralsk dadel. En prisværdig undtagelse herfra udgør alene Karl Menningers studie *Man Against Himself* fra 1938, hvis udgangspunkt er, »at ethvert menneske i sidste ende dræber sig selv, på sin egen, selvvalgte måde, hurtigt eller langsomt, før eller senere« (Menninger 1974: 11), og sågar at vi »inderst inde alle ønsker at dø« (ibid.: 17). Derfor behandler studiet det klassiske selvmord sammen med dets mere tilslørede varianter såsom det kroniske selvmord (askese,

martyrium, neurose, alkoholisme), det fokale selvmord (selvlemlæstelse, overflødige operationer, ulykker) og det organiske selvmord gennem sygdom. Den antropofugale indsigt, at selvmorderen i en slags utålmodig symbolisme foregriber artens ultimative annihilationsakt, og at enhver, der lægger hånd på sig selv og således demonstrativt stemmer for ikkeværen, med sit afsjælede legeme rejser et advarende mindesmærke mod humanistisk overlevelsesarrogance og den selvtilfredse sløvhed, som vil lede kollektivet væk fra dets vej mod Harmageddon – også for Menninger forblev denne indsigt tilsløret.

- 12 Bilz uddyber dette i sin palæoantropologiske undersøgelse *Wie frei ist der Mensch*: »Vi kender nu om dage til en nærmest lavineagtigt voksende dommedagslitteratur, hvortil selv så navnkundige forfattere som Samuel Beckett, Jean Cocteau og Eugène Ionesco har bidraget. Uden tvivl er tilintetgørelsen af alt liv teknisk set mulig, hvilket skærper situationen, men man bør betragte sig selv, når man har læst en af disse bøger eller set en sådan dommedagsfilm: I øjeblikket er man rystet, men så indtræffer fortrængningsforsvaret og beskytter os mod

fascinationen. Næste morgen er rædslen glemmt for længst« (Bilz 1973: 272).

- 13 Arthur Koestler kommer i sit opgør med psykoanalysens aggressionstese til følgende konklusion: »Vores art lider ikke af et overmål af *aggression*, men af en umådelig tilbøjelighed til fanatisk hengivelse. Selv et flygtigt blik på historien bevidner om følgende: Antallet af individuelle mord begået af egoistiske motiver spiller en ubetydelig rolle i den menneskelige tragedie sammenlignet med antallet af mennesker, der er blevet nedslagtet grundet uselvisk loyalitet over for en stamme, en nation, et dynasti, en kirke eller en politisk ideologi – *ad maiorem Dei gloriam*. ... Historiens mest fremherskende fænomen er mord af uselviske bevæggrunde, med ens eget liv som indsats« (Koestler 1978: 24f.).
- 14 At hans holdning er mere end filosofisk uforsikret og naiv, nemlig prærefleksivt dogmatisk, har Anders selv indrømmet i *Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*; på en konferencedeltagers spørgsmål om, hvordan han da ville begrunde sine moralske postulater, svarede han nemlig: »Slet ikke.

Tværtimod må vi med overlæg udelade »sanktioneringens« problem ... som et »tabu«. ... For hvor de druknende afventer redning, kan man ikke tillade sig at blive stående på broen for at diskutere det filosofiske eller teologiske spørgsmål om, på hvilket grundlag vi skal tilskrive værdi til de nødstedte personers liv: Vi må bevidst give afkald på religionsfilosofisk at trænge frem til problemets rødder. Dybsindighed forbudt« (Anders 1967: 29). Humanismen er altså et frelsende forbud mod tænkningen, en *ex cathedra* forkyndt overlevelsesreligion med et dertilhørende krav om ufejlbarlighed – så åbent og uforskammet har næppe nogen »humanist« nogensinde gået til protokol angående sin tænknings sande væsen, uden forinden at have mistet troen på den. Således står det ikke til hos Anders, der forekommer immun over for alle antropofugale anfægtelser, og som med en forstokket fiksering på overlevelsens *shibboleth* endda gentager dets gennem århundreder forhutlede retfærdiggørelse, Leibniz' teodicé: »For det andet ved jeg, at verden er en sindrig og uforlignelig opfindelse, en indretning, det er værd at bevare. Og jeg ved, at det, at være til stede i verden, er en fornøjelse, og at jeg holder af de mennesker, der også er her. Og jeg ved, at tanken om, at alt, hvad de har gennemgået

og gennemgår af lidelser og glæder, skulle have været forgæves, og at verden for fremtiden som en gold kugle skulle rulle gennem verdensrummets ødemark, for mig er højst ubehagelig. Ja, at tanken endda snører struben sammen på mig« (ibid.: 102) – en »bevisførelse«, der får Anders' åbenbart mere oplyste samtalepartner til at spørge målløst tilbage: »Og De tror, dette strube-argument beviser, at verden *bør* være til? At vi *bør* overleve?« og som kort derefter tvinger ham til at afbryde dialogen.

# FORTEGNELSE OVER CITERET LITTERATUR

Anders, Günther. *Die Antiquiertheit des Menschen*. München: Beck 1956.

*Der Mann auf der Brücke. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki*. München: Beck 1967.

*Endzeit und Zeitende. Gedanken über die atomare Situation*. München: Beck 1972.

Barnet, Richard J. *Der amerikanische Rüstungswahn oder die Ökonomie des Todes*. Reinbek: Rowohlt 1971.

Bilz, Rudolf. *Wie frei ist der Mensch?* Frankfurt: Suhrkamp 1973.

Buchan, Alastair. *Der Krieg in unserer Zeit*. München: Beck 1968.

Capelle, Wilhelm (red.). *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Kröner 1968.

Cioran, E. M. *Geschichte und Utopie*. Stuttgart: Klett 1965.

*Der Absturz in die Zeit*. Stuttgart: Klett 1972.

*Vom Nachteil geboren zu sein.* Wien: Europa-  
verlag 1977.

*Lehre vom Zerfall.* Stuttgart: Klett-Cotta 1978.

Delfgaauw, Bernard. *Philosophie im 20. Jahrhundert.*  
Freiburg: Herder 1966.

Deschner, Karlheinz (red.). *Das Jahrhundert der Bar-  
barei.* München: Desch 1966.

Dollinger, Hans. *Schwarzbuch der Weltgeschichte.*  
München: Südwest Verlag 1973.

*Edda.* Niedner, Felix (red.). Jena: Diederichs 1920.

Einstein, Albert & Freud, Sigmund. *Why War? ›Open  
Letters‹ between Einstein & Freud.* London: The New  
Commonwealth 1934.

Erasmus von Rotterdam. *Das Lob der Torheit.* Stutt-  
gart: Reclam 1962.

Fair, Charles M. *Das fehlprogrammierte Gehirn.* Mün-  
chen: Winkler 1969.

Foucault, Michel. *Die Ordnung der Dinge.* Frankfurt:  
Suhrkamp 1971.

*Von der Subversion des Wissens.* München:  
Hanser 1974.

Freud, Sigmund. *Gesammelte Werke.* Freud, Anna  
(red.). Frankfurt: Fischer 1969.

*Friedensanalysen. Schwerpunkt Rüstung.* Hessische  
Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (red.).  
Frankfurt: Suhrkamp 1976.

Fromm, Erich. *Anatomie der menschlichen Destruktivität.* Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1974.

Gehlen, Arnold. *Der Mensch.* Frankfurt: Athenäum  
1971.

Grimal, Pierre (red.). *Mythen der Völker.* 3 bind.  
Frankfurt: Fischer 1967.

Hartmann, Eduard von. *Philosophie des Unbewußten.*  
2 bind. Leipzig: Kröner 1913.

Heberer, Gerhard. *Moderne Anthropologie.* Reinbek:  
Rowohlt 1973.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des  
Geistes.* Hamburg: Meiner 1952.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*  
Hamburg: Meiner 1959.

*Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Frankfurt: Fischer 1968.

*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* Frankfurt: Suhrkamp 1970.

Hobbes, Thomas. *Vom Menschen. Vom Bürger.* Hamburg: Meiner 1959.

d'Holbach, Paul Thiry. *System der Natur.* Frankfurt: Suhrkamp 1978.

Kahn, Herman. *Eskalation.* Frankfurt: Ullstein 1970.

Kant, Immanuel. *Zum ewigen Frieden.* Stuttgart: Reclam 1976.

Klages, Ludwig. *Der Geist als Widersacher der Seele.* Bonn: Bouvier 1972.

Kneutgen, Johannes: *Der Mensch – ein kriegerisches Tier.* Stuttgart: Kohlhammer 1970.

Koestler, Arthur. *Der Mensch. Irrläufer der Evolution.* München: Scherz 1978.

Krippendorff, Ekkehart (red.). *Friedensforschung.* Köln: Kiepenheuer & Witsch 1968.

Landmann, Michael. *Philosophische Antropologie*. Berlin: de Gruyter 1968.

Lehmann, Johannes. *Die Kreuzfahrer. Abenteuer Gottes*. München: Bertelsmann 1976.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade. Monadologie*. Hamburg: Meiner 1959.

Lévi-Strauss, Claus. *Das wilde Denken*. Frankfurt: Suhrkamp 1973.

Leyhausen, Paul, et al. *Krieg oder Frieden*. München: Piper 1970.

Löbsack, Theo. *Versuch und Irrtum. Der Mensch: Fehlschlag der Natur*. Gütersloh: Bertelsmann 1974.

Machiavelli, Niccolo. *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Stuttgart: Kröner 1966.

*Der Fürst*. Stuttgart: Reclam 1968.

Maldonado, Tomás. *Umwelt und Revolte*. Reinbek: Rowohlt 1972.

McNamara, Robert S. *Die Sicherheit des Westens*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1970.

Meslier, Jean. *Das Testament des Abbé Meslier*. Mensching, Günther (red.). Frankfurt: Suhrkamp 1976.

Montaigne, Michel de. *Die Essais*. Stuttgart: Reclam 1969.

Nietzsche, Friedrich. *Werke*. 2 bind. München: Hanser 1967.

Panitz, Heinz (red.). *Stoische Weisheit*. Münster: Aschendorff 1974.

Pernoud, Régine (red.). *Die Kreuzzüge in Augenzeugenberichten*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1977.

Picco della Mirandola, Giovanni. *De dignitate hominis*. Bad Homburg: Gehlen 1968.

Platon. *Der Staat*. Hamburg: Meiner 1961.

Rüdiger, Horst. *Wesen und Wandlung des Humanismus*. Hildesheim: Olms 1966.

Runes, Dagobert D. *Illustrierte Geschichte der Philosophie*. Genf: Nagel 1962.

Schopenhauer, Arthur. *Welt und Mensch*. Stuttgart: Reclam 1966.

*Aphorismen zur Lebensweisheit.* Stuttgart: Reclam 1968.

*Werke* (Züricher Ausgabe). 10 bind. Zürich: Diogenes 1977.

Seidler, Franz W. *Die Abrüstung.* München: Goldmann 1961.

Stegmüller, Wolfgang. *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie.* 2 bind. Stuttgart: Kröner 1969.

Teilhard de Chardin, Pierre. *Mein Weltbild.* Olten: Walter 1976.

Voltaire. *Romane und Erzählungen.* München: Goldmann 1961.

*Candide oder der Optimismus.* Frankfurt: Insel 1972.

Vorländer, Karl. *Geschichte der Philosophie mit Quellentexten.* 5 bind. Reinbek: Rowohlt 1969.

Weizsäcker, Carl Friedrich von (red.). *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung.* München: Hanser 1971.

Zentralvorstand der Gewerkschaft Wissenschaft (red.). *ABC-Waffen.* Berlin (DDR): 1972.



ULRICH HORSTMANN

INDLÆGSSEDDEL TIL *UDYRET*



Den, der som forfatter selv udlægger eller forklarer sig, har allerede tabt. Her er altså taber-eftermælet til disse »Konturer af en menneskeflugtens filosofi«.

Den afgørende side er ikke pagineret og bliver af de fleste læsere ikke taget til efterretning. På den står en dedikation og Pascal-citatet: »At lade hånt om filosofien er i sandhed at filosofere.« Man har altså en spotsk filosofi eller en tænkning i ingenmandsland i vente, en indbydelse til det uvejsomme terræn, hvor refleksion slår om i satire og satire i erkendelse. Det drejer sig, som det sig hør og bør, om sidste sandheder, men udforskningsmidlet er den sorte humor i omgangen med vores gnavende hunger efter mening. Artens endeligt er dens største udfordring, for *post festum* og postapokalyptisk vil der jo ikke længere være nogen grå celler til at legitimere alt dette som meningsfuldt, uundgåeligt og metafysisk i orden. Den store apologi – og andet har filosofien aldrig været – må man altså nedskrive på forhånd og som eventualitetsdoktrin. Den cerebrale nødhjælp, der stod til rådighed i 1983, det var mig – et udyr blandt udyr og en galgenfugl på krigsstien.

Dedikationen – dobbelt holder bedre – siger selvsamme endnu engang på anden vis. Var vi ufødte, ville vi ikke sidde i denne knibe, og det ufødte, som artens

selvbevirkede undergang fremover indrømmer den repræsentative eneret, er jo alligevel ude af spillet. Tilbage bliver de tåbelige swiftske Yahooer, som sorterer i skuffer og tænker i enten-eller-skematismer. Dem tilkommer kapitalforbrydelser, men ikke hovedbrud; de er hjælpeløst pragmatiske, virkelighedsdygtige og ynkelige. Herregud, denne hvinende vrimmel, dette piskende rotteræs på kryds og tværs over den læksprængte skude.

26.10.2023

GUSTAV LØHDE FRØHLICH

RIGOR MORTIS-  
RÆSONNEMENTER

*ET ESSAY*



*Som det kræ, hvis eksistens er paradoksal, hvis væsen er vrangvendt, hvis sind er et selvbedrag, er enhver autentisk tænkning et troldspejl. Menneskeflugtens filosofi er altså altid allerede flygtningens filosofi, på én og samme tid et oprør imod og en bedyrelse af udyrets unatur. Mennesket slår imod spejlbilledet og rammer kun sin egen refleksion.*

*Hermed altså nogle forstokkede fejlskøn, ensidige sentenser, rigor mortis-ræsonnementer.*



Nøgen under kosmos betragter mennesket sig selv, det ser sit legeme, denne uafladelige jernjomfru, dets nervebaner sitrer under hudens sarte svøb. Tilværelsens slagskygge lurer overalt, hvert et skridt træffer skrænten til en ny *katabasis*. Indvortes som udvortes hersker det vitales idiotiske agoni, altings akefaliske kannibalisme. I mangel på mening famler mennesket sig frem, det griber omkring sig efter sandhedens strå, men har alene en livslang latterliggørelse foran sig, en enkelt akt som naturens hofnar... Langt om længe bukker livet under, dette autofagiske fjols har forspist sig og drager snart sit sidste suk. Før knæfaldet forføres det dog af blodets gordiske bånd, og endnu en grådkvalt dødfødt tager dets plads.

Som krølle på livets hånlige hale vifter Væren sin egen forløsning for næsen af dens træl. Bevidstheden, denne danaergave, dette lidelsens spejlkabinet, mangfoldiggør nemlig ikke blot tilværelsens trængsler, men skænker også denne nøgne abe rebet, og lærer den sågar at stramme løkken. Men lettere sagt end gjort. Mennesket er, som hvert et andet kræ, fanget mellem livs- og dødsdriften, Skylla og Charybdis, men ulig sine sølle cellekammerater erkender mennesket sin des mere uudholdelige pinsel, og mod denne cerebrale skizofreni tyer bevidstheden nu til forsvar. Rædselsslagen over erfaringen af dets eget lovbundne, efemeriske korpus tøjler mennesket sig til selvets og den frie viljes

jernlunge, disse fornødne kimærer, der knap formår at dulme dets astmatiske eksistens.

Mens historiens sorte bog drukner i blæk, stirrer mennesket sig altså blind på sine egne illusioner: familie, fædreland, gud, lykke, magt, rigdom, som fra begyndelsen af udyrets døds-march indtil nu har holdt selverkendelsens psykose på afstand. Blandt disse af-fældige trættes visse dog efterhånden af denne evinde-lige fortrængning, og med tiden opstår et fordægtigt fællesskab af sortseende åndsfrænder, censurerede og eksilerede, hastigt fortiede og forkætrede som fornuf-tens og fremskridtets fjender. Ikke desto mindre er denne tænkning, den antropofugale – et kompositum af ἄνθρωπος, menneske, og φεύγω, flygter – ældre end filosofien selv, og dens genealogi går helt tilbage til de tidligste dommedagsmyter, der i en form for urerfaring af tilværelsens rædsel først bekendtgjorde den apodik-tiske sandhed, at mennesket er en *cancer de la terre*, en deformitet, en vanskabning.

Selvom intelligentsiaen siden antikken mest af alt har givet sig hen til oversprings-handlinger og frugtesløse fantasmer, er der dog en anden sfære, som uafledigt har været på overarbejde – den våbenteknologiske. Fra urmenneskets spæde begyndelse med spyd, kile og pil er destruktiviteten i dag blevet automatiseret, dens midler forvandlet til ansigtsløse apparater. Den tekno-logiske fremmedgørelse mellem aktør og aktion, der

har nået en sådan grad, at alene idealer og ideologier, kort sagt abstraktioner, står i vejen for at trække stikket, er ifølge Horstmann svaret på vores kvaler. *Udyrets* bidrag til apokalyptikkens kroniske, diabolske grublerier er netop denne forbindelse mellem selvdestruktionens imperativ og det nyttilkomne masseudryddelsespotentialer, som langt overstiger fortidige tænkeres forestillingsevner. Betragtet under denne synsvinkel overgår mennesket, pessimismens retmæssige prygelknabe, fra skaberværkets sorte får til dets frelser, tilværelsens *circulus vitiosus* er komplet, og naturen, denne ouroboros, kan endelig stille sin sult.

Så hvorfor dør mennesket stadig med disse tantalus-kvaler? Hvorfor vakler det her på afgrundens rand? For at løse dette knudepunkt må Horstmann manøvrere gennem en vanskelig dialektik. På den ene side må han bekende sig til udyrets teleologiske bestemmelse som *homo extinator*, som selve evolutionens skæbnesvangre, suicidal protagonist. På den anden side må han tilskrive udyret et endnu uopfyldt ansvar hinsides den instinktive destruktivitet, en af træghed ramt, viljesbestemt mekanisme, hvis inaktivitet alene kan forklare apokalypsens varige udsættelse.

Netop denne vekselvirkning mellem dommedagens determinisme, kataklysmens irreversible komme, og *Udyrets* oplysningsprojekt, forsøget på at genoplive den antropofugale fornuft, hjemsøger teksten fra ende

til anden. Horstmann er således nødsaget til at fraskrive filosofien nogen som helst magt over fuldbyrdelsen af udyrets opgave, og i samme åndedrag at skride til mundhuggeri mod de humanofile fanatikeres uholdbare argumentation. Med pessimistens sædvanlige misantropi skænder han middelalderens, renæssancens og oplysningstidens antropocentrisme, men samtidig risikerer han at krone mennesket som evolutionens ypperste afkom og det organiske livs Messias. Hvis det altså er tilfældet, at »menneskehedens indre udviklingslogik« ubændigt stiler mod dommedag, at »den globale skæbne« er selveste Harmageddon, at det kommende inferno er »forprogrammeret« og således »ikke længere kræver nogen form for kraftanstrengelse«, hvortil så al denne moraliseren over »den mest forkastelige af alle handlinger«, navnlig at lade »vores taknemmelighedsgæld« stå uindfriet hen, og hvortil denne dadel af Ciorans »ligeegyldighed og uvirksomhed«, af Schopenhauers »flugtvej gennem den individuelle askese«?

Frem for at hengive sig til den tragiske heroisme, der til trods for eksistensens soleklare kaos tilskriver menneskeheden et *telos*, kunne man, som Peter Wessel Zapffe – denne sortseer, der formåede at bestige bevidsthedens skråninger og fra det norske højlands bjerge at gennemskue tilværelsens tågeslør – allerede så nøgternt nedfældede i 1930'erne, henvise enhver

dommedagsprædiken til den massegrav, hvor også alt  
håb hører hjemme:

*Da træder den mand frem, som først blandt alle  
har vovet at klæde sin sjæl nøgen og give den le-  
vende hen til slægtens yderste tanke, til selve un-  
dergangens idé. En mand, som har fattet livet i  
dets kosmiske grund, og hvis smerte er jordens  
samlede smerte. Med hvilke rasende skrig skal da  
ikke hoben i alle lande kræve ham tusindfold  
dræbt, når hans røst som en kappe slår sig sam-  
men om kloden, og det sælsomme budskab har  
lydt for første og eneste gang:*

*›Verdenernes liv er en brusende flod, men  
Jordens er en pøl og et dødvande.*

*Undergangens tegn står skrevet på Eders  
pande – Hvor længe vil I stampe mod brod-  
den?*

*Men der er én sejr og én krone, og én frelse og  
ét svar.*

*Kend Eder selv – vær ufrugtbare og lad Jor-  
den blive stille efter Eder.◁*

*Og når han har talt, vil de styrte sig over ham,  
med suttemagerne og jordemødrene i spidsen, og  
begrave ham under deres negle.*

*Han er den sidste Messias. Som sønnen efter fa-  
deren stammer han fra bueskytten ved vandhul-  
let.*

Kan resignationen, de korslagte arme, ἀκρίδεια forstås som tilværelsens egentlige benægtelse? Væren, det er den bestandige gøren og laden, tidernes gang, altings tilblivelse, forfærdelse og forfald – kunne udyrets ligegyldighed over for alt dette tænkes som det egentlige modsvar til en natur, hvis *primus motor* er den evigt umættelige sult, og som gennem milliarder af år forfærdigede sin kludedukke for derigennem at kunne mangfoldiggøre sine torturmetoder i det utællelige? Og er selve ansvaret, den nagende samvittighed, som har ledsaget mennesket gennem al dets hærgen og rasen, ikke også et produkt af denne forkastelige natur? Hvorfor skulle man skænke sin »næste«, der »slæber en kirkegård fuld af venner og fjender bag sig«, blot den mindste velgørende tanke, når først man har indset sandheden af det gamle latinske mundheld, *homo homini lupus*? Hvorfor skulle man nære medlidenhed med dette mylder af *animalia*, når hvert et dyr er »en omvandrende grav for tusinde andre«? Hvorfor skulle

man tage det mindste hensyn til planterigets pestilenser, når alt, der er, kun tjener til at bære lidelsens forbandede fakkell videre?

Hvis også denne sol, *nahui olin*, har en ende, vil den næste tage dens plads, og Væren vil atter drive sit spil, fortære og opgylpe sine latterlige brikker til ukendelighed. Tilværelsens rædsel er, at livet er dømt til at indtræffe, gennemtæskes, forgå og blive til på ny. Som skabt og genskabt af det snavs og sod, universets første krampetræk efterlod sig, vil mennesket, naturens rådvilde makværk, igen skære sin hæslige grimasse. Ud af intetheden blev alting til, og ud af intetheden vil alting atter opstå.

Ikke desto mindre dirrer *Udyret* stadig nu over 40 år efter sin første udgivelse netop på grund af den jordnærhed, hvormed værket griber problematikken an. I modsætning til Schopenhauer, Mainländer eller Bahnsen formår Horstmann at blotlægge annihilismens sandhed uden metafysiske fantasmer. Den uforbeholdne inversion af atomkraftspørgsmålets apokalyptiske potentiale, det åndshistoriske overblik over den antropofugale fornufts adspredte klarsyn, den udførlige kritik af humanofiliens diletteriske jamren, det indgående inventar over de konkrete midler til tilværelsens ophør – alt dette fremstår mindst lige så radi-

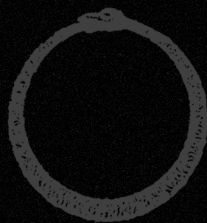
kalt nu, som det må have gjort under det 20. århundredes hovedløse fredsbevægelser. *Udyret* udgør altså unægteligt et storslået bidrag til apokalyptikkens litterære kanon, og Horstmann bør følgelig indtage sin retmæssige plads blandt pessimismens panteon.











**APOKALYPTIK**

978-87-976377-1-5