

English version of . "A vida em si – filosofia da vida e conservadorismo", in H.E. Olinto og K.E. Schøllhammer (eds.) *Literatura e Critica*, Rio de Janeiro 2009: Letras, 49-64

Life Itself

Philosophy of Life and Conservatism

Frederik Stjernfelt

The fact that the close connection between philosophy of life and vitalism on the one hand and strands of more or less radical conservatisms on the other has not been much researched has several reasons. One is the ill defined status of "philosophy of life". Initially, this may mean only "world view" or "idea of living" – taken in this meaning "philosophy of life" is something any actor, CEO or other people appearing in lifestyle magazines may entertain. This is not the meaning of "philosophy of life" which interests me here. It is rather, more technically defined, that type of philosophy which claims that life holds absolute primacy over other philosophical subjects so that core philosophical issues like truth, ethics, aesthetics, politics, etc. may and should be reconsidered and criticized on the basis of the role they play in life.ⁱ Very often, philosophy of life taken in this sense is also called "vitalism".ⁱⁱ The currents involved in such ideas range from academic philosophy over literature and art to youth movements, politics and religion, and they are often articulated in mixed discourses involving several of these fields. This implies, in turn, that philosophy of life does not belong to any single well-defined academic field. It does not have its automatic domain and may be studied (and practiced!) by literary authors, philosophers, sociologists, biologists, politologists as scientists of religion. Thus, we can pinpoint core vitalist authors in each of these domains. Take for instance philosophers like Nietzsche, Bergson, Scheler, Heidegger, Sartre, take vitalist sociologists like Simmel, political scientists like Schmitt, theologians like Kierkegaard, biologists like the anti-Darwinists Uexküll and Driesch or Darwinists like Haeckel, scientists of religion like Eliade, comparative literature scholars like (the younger) Lukacs or Benjamin, and literary authors of many kinds, from Hamsun, Gide and Jünger to Hesse, Brecht, and Lawrence, to take handful among many. For that reason, vitalism and philosophy of life tends to fall between all these chairs – each of the academic disciplines mentioned tend to assume that the other disciplines take care of it if they do not entirely overlook it because it remains this amphibium difficult to pinpoint. Persons as these rarely *call* themselves philosophers of life or vitalists – the word has a pejorative ring and is not thought well of as a profession name – and Heideggerians, e.g., will frown at seeing their fundamental ontologist master placed in this hardly flattering company. This is connected to the fact that the doctrine of the primacy of life often despises the scholarly, discursive style and rather prefers to appear in a more fragmentary, imagery-loaded *Dichterphilosophie* which appears more lively, more living, more in line with "life itself" as it often, characteristically, is called. It is no necessary implication of philosophy of life in this definition that it must negatively take a stance against enlightenment, against science, against technology, against modernity, against democracy – but for some reasons it is very often the case. We shall look further into these reasons.

In the series of examples given above, a concentration about the first half of the 20. Century will be obvious, just like a penchant towards the political right. It could, a bit parodically, be said that the prototypical philosopher of life is a German right wing militant from the 1920's. But what merits the broader interest of the subject, also for more than a purely history-of-ideas study, is the fact that the support for philosophies of life is hardly less today than in the 20s, even if maybe more invisible because of its omnipresence. Add to this the fact that the tie to the political right with which it displays at first glance, must, by closer scrutiny, be complemented with an equally large prominence on parts of the political left wing. In the following I shall try to outline the genealogy and structure of the philosophy of life and approach the issue of its relation to conservatism.

A genealogy of vitalism

In a certain sense the issue of any absolute origin of the philosophy of life remains – as all genealogical issues – absurd. Vitalist themes have always been around, Diogenes, Augustine, Montaigne, Pascal, but the strong, modern tradition for vitalism begins as an aspect of Romanticism's attack on Enlightenment. In a German context, Jacobi is often mentioned as the first vitalist with his criticism of Kant, but Herder's emphasis on the specificity of the lifestyle of the single people – as opposed to universal reason – may count as an early philosophy of life. In the general picture, Kant's Copernican revolution in philosophy paved the way for philosophies of life. The subjectivist aspect of Kantianism teaches that all ontological issues may be translated into epistemological issues – all questions about being may be translated into questions about aspects of our status as cognizing beings. But this basic idea immediately opens up for a deluge of counterarguments – but arguments which are moulded in the very same shape. For we are not only cognizing beings. We are *living* beings, and this in a certain sense even before we think. Epistemology must thus be complemented or even replaced by more primitive characteristics of life itself. We are historical beings, we are aesthetic beings, we are temporal beings, we are carnal beings, we are phantasizing beings, we are gendered beings, we are linguistic beings, we are deadly beings, we are willing beings, we are choosing beings, we are norm-constructing beings, we are powerseeking beings, we are meditating beings, we are writing beings, we are fighting beings – all these properties, and more, are aspects of life itself, before we cognize, at least before we do it in the scientific use of the term.ⁱⁱⁱ This is why all these properties may negatively be used as arguments against science and enlightenment as dry and inauthentic discourses remote from life itself, discourses only serving to constrain and suppress life. The claim of the fundamentality of all these “living” properties before epistemology is the basic credo of any philosophy of life and at the same time it provides the multiplicity of its doctrines. For it is possible now to pick out your own version of philosophy of life by emphasizing the special, intensive process in life which you find decisive. Then, in the same movement, that process may be used in a critical stance against thought (and, just like Kant, also against ontology and reality which are presumed to have already been reduced to thought).

Philosophies of life just have a special and remarkable inner architecture. They are relativist as regards thought and reality, because our knowledge about the world does

not really pertain to what we think but rather aims at satisfying a deeper need in life itself. But at the same time, being itself receives a direct access with no skeptical filter into vitalism. For while it is assumed, with Kant, to be impossible for us to reach out to things themselves by means of knowledge, the different philosophies of life assume that it is not impossible for us to gain insight in the structures of life, because we ourselves are living. By observing ourselves living we receive a direct possibility for access to being itself. The first philosopher who cultivates this idea is probably Schopenhauer for whom the inner experience of the will provided a royal road to the *Ding an sich*. Let us take a closer look at Schopenhauer's argument – because its structure repeats over and over and in many different variants in versions of vitalism. The idea is – contra Kant – that we *do* in fact know the thing in itself very well, albeit not in science and knowledge, and also not from ethics – but from our own inner life, because we, as living beings, participate directly in being. Our body is, at one and the same time, both subject and object. As object it forms part of the phenomenal world – but at the same time, the body is subject, and this gives us a direct access to the inner being of the body. By means of introspection, Schopenhauer believed to be able to grasp the direct connection between will and action as basis for his idea that our inner life is dominated by *will* – from his notes we even know that Schopenhauer pointed to the crucial role played by will in erotic experiences: in orgasms we experience the will in its purest form streaming through our bodies. Schopenhauer becomes a strange sort of dualist – as is indicated by the title of his seminal *Die Welt als Wille und Vorstellung*: the will as opposed to representations. His concept of the will, however, is no individual, subjectivist notion, the will is located not only in the single individual – it is the thing in itself, the world as such, which consists in an ever streaming current of will, and single phenomena, subjects, and objects are but parts of the will which have branched out to partial wills on many different levels. This also implies, however, that the will has a multitude of forms and constantly enters into conflicts with itself. The will thus already flows through the physical world – in this doctrine, Schopenhauer provides a sort of negative version of the idea of universal romanticism about deep forces uniting subject and object. In him, the subjects and objects of representations are a result of the strivings of the will. Their desires and strivings to maintain themselves are individuated versions of the general striving of the will – they necessarily conflict with other such wills and are forced toward ever greater objectification as the result, in a sort of negative dialectics. Human passions in general can be seen as the result of the many-sided strife of the will against itself – a corollary naturally is that these conflicts may not be solved, no ethics or politics may ever settle their dispute. This constitutes Schopenhauer's famous pessimism: the subject fools itself into believing the driving force of high ideals, the leading role of reason and the like – but below them always remains blind will, egotist, groundless and unmotivated which may never be satisfied. This doctrine thus forms the basis for a disillusioned criticism of ideologies which finds blind will behind all sorts of seemingly beautiful and noble aims of the mind. The subject remains slave of the will; even death only frees will from its individuation in the individual, but does not kill it. Schopenhauer's philosophy of aesthetics drew the consequence of asceticism: Schopenhauer inherits Kant's idea about aesthetics as defined by non-interested pleasure – in the disinterested contemplation, the subject gains access to a sphere of pure knowing, leaving individualized will and with it subjectivity behind. The happiness in this aesthetic, objective contemplation of ideas

may soften the ties to the constraints of the will – but only momentarily. A more radical utopia lies in the idea that this experience might be eternalized – but this is only possible if will itself might die away. Here, Schopenhauer famously imports ideas from Buddhism – if you can tear away “the veil of Maya” and realize that one’s own will is only a momentaneous part of the large stream of will, then ethical action becomes possible. Now access is possible to go beyond the egotism of the will and engage in compassion with other wills, just like myself trapped in their incarnations without exit possibilities.

The structure of Schopenhauer’s thinking is recurrent in philosophies of life: some process in life allow us to gaze directly into the deep well of Being: it is will (Schopenhauer), it is history (Hegel), it is power (Nietzsche), it is sex (Freud), it is heterogeneity (Bataille) ... or which list of properties of life you may prefer (you can amuse yourself by putting authors on such different properties). As regards aesthetics particularly, Schopenhauer also forms the matrix for a series of different vitalist strategies: instead of letting the will die away Buddhistically, you may intensify it, refine it, liberate it – the decisive thing is that aesthetics is seen as deeply connected to which definition of the depths of life you prefer, so that it holds primacy over epistemology. Finally, Schopenhauer’s import of Eastern mysticism forms a tradition: to many vitalisms non-Western traditions become cherished import goods – for the basic reason that they are indeed non-Western and hence can be taken to go against Western enlightenment tradition and its privileging of epistemology.

Philosophy of life thus radicalizes the relativism which may be the result of Kant – at the very same time as it in a countermovement allows for a direct contact to something absolute, namely *life itself*. With this paradoxical structure, vitalism seems to get the best of both worlds: the plasticity of relativism, its annihilating skepticism and its licence to unconstrained negativity in the one end – and the almost theological safeness of pre-Kantian ontology and the direct contact to the absolute in the other end. It even allows vitalism, by this detour, to enter into contact with science, in any case *certain* sciences, namely the sciences of life. Biology, sociology, and theology are prime candidates to the extent that these disciplines describe central aspects of life itself – by this remarkable detour vitalism is able to unite a radically relativist scepticism against knowledge on the one hand with a blind belief in science on the other – that is, if the relevant sciences provide direct insights in life itself as an absolute entity.^{iv} But this notion of the absolute is indeed special: it is exactly *living* and thus changing, streaming, processual and absolutely immanent – and thus inaccessible for traditional ontological or theological categories privileging more static, transcendent entities. The decisive thing is here that this absolute does not refer to static categories but to something which is unlimited processual and endowed with a creativity of ever new forms and shapes. This cult around the living entails that vitalism holds a formidable power of continuing one of Kant’s doctrines in a populist version: the criticism of metaphysics. Established doctrines of all sorts may now be attacked for being old, static, weak, powerless, stiffened, lacking of will, ungendered, unmodern, formal, technical but, above all, *dead* – deprived of any of the qualities of life which you may prefer. By this move, you are relieved from deciding upon the *truth* (or the good, the beauty, the correctness, etc.) of these doctrines, because the qualities of life are assumed to possess primacy over these metaphysical entities. That something has no part in *life itself* is to vitalism the decisive issue – because if so, the doctrines in question are eo ipso untrue.

Vitalism is thus a philosophy which lives from *taking sides*: for life – and against anything constraining it. Vitalism thus also provides a practical schema for identifying friend and foe: Enemies are those which go against life itself (in many variants, these may even easily be killed, because they are, in a certain sense, already dead: they are against life). Depending on variants of vitalism, these enemies of life may change considerably: it may be conservatism, it may be science, it may be enlightenment, rationality, the older generation; totalitarianism, but also democracy; tradition, but also modernity. As is evident, vitalism does not in any way form a coherent doctrine – it is rather a structure of thinking which may accommodate widely differing determinations, as long as they may be interpreted after the distinction between deep, dynamic life and superficial, static anti-life. A tempting step is for vitalism to go against conservatism in the sense of tradition and conservation as that which inhibits the ever streaming sources of life. The distinction between deep, rolling power and superficially stiffened form remains the basic formula for vitalism. So why is it that it has, all the same, a special affinity to conservatism?

Biology and radical conservatism

This has several reasons. After the breakthrough of Darwinism in the 1860s, vitalism tends to get at biological coloring, and the emerging science of biology often is taken to form a sort of scientific basis for vitalism. But biological time is, of course, much longer and slower than cultural time, and biologically conceived vitalism often entails a reference to a biological dawn of time, which becomes a potent means of cultural criticism against actual phenomena of our time. Conservatism and biological vitalism share the intuition that vast spaces of past – and future – times contain deep truths which any culture focused upon the present now tends to forget or suppress. What is more: vitalism's claim to catch life itself as a process predating knowledge makes it critical against the claims to truth of knowledge – which poses as truths are but what momentarily, in the present now, are of utility to life, and this may change in any moment, just like biological life is subject to the tough law of utility in the *survival of the fittest*. Biology thus wins at both sides: the deep inheritance of the past on the one hand, and the utilitarian readiness to adaptation in the present now on the other – both of them opposed to the bloodless constructions of the intellect. This constant critique of knowledge to the benefit of spontaneous life fits well with another basic idea in conservatism: the reference to the unarticulated knowledge inherent in tradition – as against explicit plans for policies, be they socialist or liberalist. A basic belief in the spontaneously existing, unarticulated, before thought, thus unites vitalism and conservatism. But as is evident, this connection does not in any way imply any easy relation between vitalism and political conservatism in the sense of cautious striving for conservation. Vitalism's claim to have found a basis for criticism beyond knowledge and politics makes it a *critical* philosophy, and the version of conservatism which fits it best is consequently a critical, an activist conservatism which does more than conserve, and which claims an active program for reestablishing or even create conservative values. It is thus a “radical conservatism” – which is present and active to very different degrees in empirically existing conservative programs and policies – which is the natural political partner of vitalism. This concept is radicalized under influence from communism during

the first half of the 20th century and becomes “conservative revolution”. This concept is marked by Hugo von Hoffmannsthal and Thomas Mann^v – and during the 20s it becomes popularized and when Ernst Jünger’s secretary Armin Mohler after WWII collects his mixture of documentary and apology for the group of German radical conservatives of the 20s, he baptizes the whole current “conservative revolution”. The special set of thoughts which this concept refers to is not, however, a complete novum in the history of ideas which is evident from the dynasty of ancestors which the German radical conservatives erect: from Heraclitus and Plato to Augustine, Machiavelli, Hobbes, Burke, Joseph de Maistre, Donoso Cortés, Schopenhauer, Thomas Carlyle, Baudelaire, Nietzsche. The idea is that the true, basic state of things has been disrupted by development, by naive modern projects, especially liberalism – and that only radical action may bring things back in their true shape.

This seemingly *contradiction in adiecto* – radical conservatism – displays another important consequence: that vitalist conservatism is no privilege for the extreme political right, but that is – extremely evident in Weimar Germany – may function as a critical substrate also for the unorthodox left, that is, the parts of the left which did not support the Leninism of the 3rd International (even if the activist parts of Marxism, the famous “child disease” of communism, Trotsky’s “permanent revolution” can not at all be said to be without vitalism. The person who most conspicuously incarnates the spreading of vitalism over both political wings is probably the rather fantastic figure of Ernst Niekisch, “national bolshevik” in the 20s and 30s who thought that Germany should turn against Enlightenment Europe, realize it formed part of Asia and seek partnership with the Soviet Union – and who later was jailed by the Nazis and ended up as a leading DDR politician and finally, again, dissident in the East German Republic. But also the Nazi ideological conglomerate of critical ideas from both political wings – cf. the hybrid name National Socialism – displays this tendency. Vitalism thus demonstrates that communism and social democracy as primarily economical doctrines (and their many compromise forms) are not alone in furnishing the critical basis of the left, just as both Marxists and their critics have had a tendency to assume. The Danish Stalinist Hans Scherfig from the mid-20th century saw this and attacked this unorthodox left in his hilarious novel “Idealist”, a satire over ridiculous vitalist doctrines of the left, from barefoot walking and Reichianism over attempts to abolish money economy to vegetarianism, astrology, and alchemy. Such idealists may position themselves on both of the political extremities, lately even with a preference for the left. On the softer left wing, one has a broader taste than the Stalinist Scherfig – rather, the emphasis on wages and economics in doctrinary Marxism seems to be less sensitive to the suppression of the masses on many other levels which are easier addressed by the constant import of vitalist ideas. In the period between the Wars there is thus a deep connection between the two political extremes in their regionalism, anti-enlightenment, anti-technology, nature romanticism, occultism, anti-Americanism, anti-capitalism, anti-bourgeois and anti-democracy. Conservatism back then was a decidedly anti-liberal and anti-capitalist and thus easily contained different combinations of these vitalist criticisms aimed against bourgeois society. It could easily share such ideas with the left because both parties agreed about the enemy: bourgeois society far from life itself. Of course, the basis of criticism was differently conceived: the right wing’s race, nation, people as against the left wing’s class, economy, party – but the specific vitalist idiosyncrasy against the emerging bourgeois society was the same.

68 and radical conservatism

Here my hypothesis is that these widespread critical vitalist ideas were to a large extent driven out of the Western right wings in the wake of the defeat of fascisms in WWII. It is well known that e.g. eugenics thrived over a broad political spectrum before the war – and was resolutely rejected after the discovery of the terror of Nazi annihilation camps. But the same thing also happened with a series of less conspicuous, vitalist positions. The conservative parties, in order to survive, had to purge themselves of large contingents of vitalist ideas which they had shared with fascism and nazism – they must reposition themselves on the safe ground of political liberalism and democracy and they developed into parties with a somewhat traditionalist and socially conscious version of center-right liberalism, they became those colorless middle parties we know today. They now saw themselves as “bourgeois parties” – but the adjective “bourgeois” stems from the French Revolution and indicates something rather different from “conservative”.

In this development, large parts of the vitalist cultural criticism became homeless in the political spectrum after WWII where the left wing was dominated by social democrats and Soviet oriented communists, both of them oriented towards economical policies primarily. But this free-floating cultural criticism was to strong a set of instruments to remain unemployed for long. When parts of the European left began to express itself against communism around 1960, the critical claims of conservative vitalisms were ready for use again. Vitalism, with its automatic preference for the young over the old had already since the *Wandervögel* of Wilhelmine, prewar-Germany, afforded itself as ideology for youth movements of all sorts – but this connection exploded during the 60s in the many-sided 68-movement where vitalism became a widespread popular religion. After having been basis for critique on the extreme political wings, in the self-understanding of artists and bohemians, and the construction of philosopher, it became popular in wide layers of the baby-boom generation of Western youth. As is well known, 68 was not in any way an attack on capitalism – just like some of its protagonists thought – but it was indeed an attack on bourgeois society, “bourgeois” to be taken in a vitalist, not a Marxist, sense. 68 formed a vitalist rebellion against modern society. The routinely celebration of transgression, of lushness, of constant movement, of dynamics, of creativity, of youth, of the body, of movement for its own sake, of critique of bourgeois values and ways which is commonplace for every new subculture and which still new generations of journalists embrace – all this stem from the 68 rearticulation of conservative cultural criticism. The same goes for the constant attack on norms, rules, forms, habits, codes as something which inhibits and suppresses life itself. The Danish philosopher Løgstrup – no alien to vitalism himself – realized this constant attack against form constituted what he called “the tyranny of formlessness”. 68 icons like Hesse, Tolkien, Marcuse even impersonated the direct connection back to the vitalism of the interwar period. Thus, vitalism has prevailed from 68 and thereafter – not so much on the level of slogans, political parables or philosophical schools as that of *versunkenes Kulturgut* in successive youth generations.

Types of vitalism

In the optics of vitalism, many currents in the history of ideas acquire a new and different meaning. Heidegger is not only the phenomenologist developing further his master Husserl's insights – he is also the person who imports into phenomenology vitalist ideas as when he claims that certain experiences in life give a certain access to Being itself (Angst, boredom) - in contrast to the average bourgeois, “das Man”, caught in superficial blabber. Or when he – confronting the Enlightenment philosopher Cassirer in 1929 – refers to the few ecstatic “Spitzenaugenblicke” of life. This is a typical vitalist figure of thought: if the streaming depths of life are covered by the stiffened surface of bourgeois life, just like the growing animal is contained within its skin (this image is due to Ernst Jünger), then there remains only certain privileged experiences and moments which let us, living on the surface, entertain contact with the deep – just like the moments when the animal changes skin. This becomes the formula for a secular doctrine of revelation in the cult of vitalism – as in the tradition from Nietzsche to Deleuze celebrating “intensities” as the proper manifestation of life. Heidegger also makes evident the affinity of vitalism to home-grown paganism when he in his high age articulates his peculiar doctrine about fourness, “das Geviert”, with humans, gods, heaven and earth. The indefinite plural of “gods” goes back to Hölderlin in German tradition, but who these gods are, remain rather obscure – while, on the other hand, their forms of manifestation are pluralized.^{vi} The vitalism outbursts in the 20. century are thus religious manifestations of neo-paganism – which often is occluded with extracts from occult Western tradition as well as imports from Eastern and more “primitive” religions, often taken to be more original and unspoiled by Western enlightenment. A vast, ever-changing syncretism appears where you can mix your own cocktail from different religious sources – paradoxically made possible by the science of religion and its publication of critical translations of the main works of the world religions to Western languages. In the West, this is probably one of the most important recent religious developments – still to a large extent uncharted - and probably part of the reason behind secularization. This owes more to the conversion of massive parts of the population to different variants of homegrown vitalist paganism than it owes to doctrinary atheism. Vitalism is radically immanent and thus critical against religions to the extent that it, like Nietzsche, denies the existence of dreamed-up *Hinterwelten*. You must remain faithful to the Earth, as the central doctrine from *Also sprach Zarathustra* goes: when you turn towards immanent existence and keep the claim that this existence must be worth believing, you construct a doctrine of revelation *within* the immanent world – a doctrine which, like Nietzsche says, claims an aesthetic legitimation of existence.

It is possible to make a whole botanic collection of different intense processes in life which are assumed by different vitalists to give a certain, direct, aesthetic access to life itself: dreams (Freudians, Breton, Jünger), nausea (Sartre, Bataille), rituals (Eliade), mediation (Klages, Zen), violence (Sorel, Bataille), gender (left wing Freudians, Bataille), intoxication (Jünger, Timothy Leary, Bukowski), angst (Kierkegaard, Heidegger), pain (Jünger), hunger (Hamsun), choice (Schmitt, Sartre), will (Schopenhauer, Nietzsche), death (Heidegger), the “acte gratuit” (Gide), laughter (Nietzsche), art ... this figure is widespread and you may fill in whatever you prefer among ecstatic life processes. The decisive idea is that in certain intense phases of life, truth manifests itself – “hidden doors” to a deeper world manifest themselves (the image is Ernst Jünger's). You can almost point out vacant slots for vitalists *in spe* who wishes to

make a career: who wants to be the prophet for the hiccup as the decisive road to life itself, or dishwashing, or regretting ... The trivial literature of the hippie era holds examples on this generalization (Pirsig: *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance* – and the growing influence of Buddhism among Western, especially Californian youth should probably be taken to rely upon the fact that it unites the claim of vitalism for immanent transcendence with the claim of liberalism of the personal choice: what releases revelation is individual, and Buddhism seems capable to enter into syncretism with any old vitalism, occultism, or paganism. The price paid, though, seems to be some of the collectivist effect which is otherwise provided by the agreement around a particular form of manifestation of life itself. In any case, in our time philosophy of life has developed into something which very different projects may draw support from. The center-left Danish newspaper Politiken has the slogan “Den levende avis” – The Living Newspaper. But exactly the same implicit argumentation is heralded by the small Danish nazi party: “National Socialist – it is life itself”.

The unnoticed dominance of vitalism in our time lies, however, less in its many explicit versions. It rather lies in its less articulated variant, without paroles, doctrines or reflection, in the spontaneous claim that social form of any kind is a suppressive system which suppresses life itself and which thus calls for the ongoing transgression and demolition of all forms, shapes, and rules. The very celebration of constant change, movement, renewal, evolution – no matter what the process in question leads to – is essentially vitalist, just like its correlate: the constant critique of all kinds of norms, forms, shapes, rules, and habits. It should hardly offend anyone to claim that ideas like these have become ubiquitous since WWII. The maybe most surprising brand of inherent conservatism in these ideas is evident from the many 68ers who have grown rightwingers with age – the only rarely become adherents of political liberalism and the free market, but rather develops into different kinds of radical conservatives, populists, romantics, celebrators of ecstasy: Botho Strauss forms the prominent German example. At the same time, vitalism as form – with its manifold of versions, with its plasticity – fits ironically well into modern welfare and market society. Maybe it is, in its supermarket plurality, the adequate consciousness to the developing capitalist market, forcing new ecologist and critical goods into production? (even if it, on the explicit level, of course remains critical of the market)

To characterize vitalism as a movement of revelation, in spite of its many different, often even contradictory, versions, will see it as Low-Church and antimodern – to this extent, it forms a parallel to radical protestant movements like Pentecostals and the like – also obsessed with the rejection of form and the celebration of personal authenticity.^{vii} It celebrates “the tyranny of formlessness” and even if it may from time to time indulge in rituals, these must be of a kind which may be changed or discarded *overnight*, it despises all forms of more binding cult or systematic theology, any kind of unconditional doctrine or praxis. Routinely, it celebrates the “provocative”, the “transgressive”, that which “challenges known ideas”. Despite the lively ongoing development of modernity, vitalism is most often anti-modern. The contact with life itself is understood as correctives or even negations of modern society with all its rules and laws, its distinctions between different domains of validity, its compromise-like, debating, unfanatical character. Against this, vitalism wants drama, passion, final decision. There is, of course, examples of compromises between vitalism and modernity,

such as futurism or parts of neoliberalism, but in the larger perspective, the antimodern alliance is far more widespread.

Conclusion

Each and every day, very one of us must grapple with the big issue of what – if anything – makes life worth living. The democratic freedom of the individual to “pursuit of happiness” has this constant flip side: tradition, politics, community, religion have ceased to tell us what makes life worth living. As sociologists from Bauman to Giddens never cease to remind us, we construct a series of shifting narratives throughout our life which constitute our own individual declaration of faith on this important point. Vitalism enters through this hole – it might be that life *itself* could communicate to us, that strong experiences as a basis for philosophy might teach us this and connect us into communities around ways of approaching the ecstasies of life ... When vitalism in this way keeps to the private sphere, it is harmless – just like the other flora of different personal preferences. Vitalism, however, may become dangerous when its hatred against institutions and norms begin eroding seminal fundamentals of modernity: science, democracy, enlightenment, civil society, even the ability to act on a market. Then radical conservatism confronts the necessary, structural conservatism claiming that also modern societies contain traditions, values and institutions worthy of preservation. In a certain sense, what makes these two conservatisms clash is the heritage from the liberal revolutions – cf. their contradictory idea of what “bourgeois” means. None of these conservatisms, moreover, are identical with that of actual conservative parties. Those parties rather forms ongoing compromises between these ideological conservatisms.

In a certain sense, the conservatism of philosophy of life is inevitable. It has its base in an ineradicable aspect of personal life. What must be warned against is its tendency to collectively work against science, democracy, and enlightenment with negation as its means. As soon as vitalism believes to be able to attack epistemology as such, alarm bells should sound. This must be a decisive criterion for vitalisms of all sorts. If this precaution is taken, it may even be possible to learn things from parts of vitalism. A vast, comprehensive study ought to be undertaken of the development of philosophy of life and vitalism in Western thought of the last 200 years. This will form a formidable task for the history of ideas, because vitalism grows in and out of philosophy, literature, politics, youth movements, sociology, biology, religion, occultism, sports, journalism, mathematics, and much else^{viii} – thus demanding a plurality of competences in the scholars to map its evolution.

This essay is a translation of the chapter “Livet selv” from F. Stjernfelt and Søren Ulrik Thomsen “Kritik af den negative opbyggelighed” (“A Critique of Negativism”), Copenhagen 2005.

Livet selv Livsfilosofi og konservatisme

Negationens forbindelse til livsfilosofi og vitalisme har jeg antydnet – men

livsfilosofien har på sin side en særlig forbindelse til konservativ kulturkritik, sådan som den udfolder sig på begge politiske fløje. At den nære forbindelse mellem livsfilosofi og mere eller mindre radikal konservatisme er så udforsket, som tilfældet er, har nok med flere ting at gøre. For det første livsfilosofiens mærkelige, dårligt definerede status. På almindeligt dansk betyder "livsfilosofi" i første omgang bare "livsanskuelse" eller "verdensopfattelse" eller "livserfaringer" eller "ide om hvordan livet bør leves", og i den betydning er livsfilosofi noget enhver direktør, skuespiller eller andre folk, der udtaler sig til et dameblad, har. Det er ikke den betydning, af "livsfilosofi", der her interesserer os. Det er, lidt mere teknisk udtrykt, den form for filosofi, der hævder, at livet har et absolut primat over andre filosofiske emner, således at traditionelle filosofiske størrelser som sandhed, moral, æstetik, politik og så videre kan og bør nybedømmes og kritiseres ud fra en overvejelse over, hvilke rolle de spiller i livet^{ix}. Ofte kaldes livsfilosofi i denne forstand også "vitalisme"^x. De strømninger, der hævder sådanne ideer, strækker sig fra fagfilosofi over skønlitteratur og kunst til ungdomsbevægelser, politik og religion, og ofte artikuleres denne form for livsfilosofi i blandede diskurser, der inddrager flere af disse områder. Men det indebærer, at livsfilosofien, for det andet, ikke hører til noget særligt veldefineret akademisk område. Den har ikke sit automatiske gebet og kan lige så vel studeres (og praktiseres!) af filosoffer, litterater, sociologer, biologer, politologer som religionsvidenskabsmænd. Man kan således pege på livsfilosofiske skribenter, der hører til hvert af disse områder, tag fx. livsfilosofiske filosoffer som Nietzsche, Bergson, Scheler, Heidegger, Sartre, tag livsfilosofiske sociologer som Simmel, politologer som Schmitt, teologer som Kierkegaard, biologer som antidarwinisterne Uexküll og Driesch eller darwinister som Haeckel, religionsvidenskabsmænd som Eliade, litteraturforskere som Lukács (den unge) og Benjamin og skønlitterater af mange slags, fra Hamsun, Gide og Jünger til Hesse, Brecht og Lawrence, for nu at foretage et lidt tilfældigt udvalg - herhjemme fx. Thøger Larsen, Johs. V. Jensen, Harald Bergstedt. Af samme grund tenderer den mod at falde ned mellem alle disse stole, idet hver af de nævnte faggrupper ofte med sindsro regner med at de andre tager sig af den, hvis de da ikke ligefrem overser den fuldstændig, fordi den er dette svært anbringelige amfibium. Disse personer *kaldes* sig sjældent livsfilosoffer; ordet har en nedsættende klang og er ilde lidt som professionsbetegnelse, og heideggerianere vil fx. stejle over at se deres fundamentalontologiske mester anbragt i dette lidet smigrende kompagni. Det hænger sammen med, at læren om livets primat ofte foragter den lærde, diskursive

fremstilling som sådan, og snarere foretrækker at artikulere sig i en fragmenteret, billedrig *Dichterphilosophie*, der er mere levende, mere i pagt med "livet selv", som det ofte karakteristisk hedder. Det er ikke nogen nødvendig konsekvens af livsfilosofi i denne tekniske definition, at den må tage negativt parti imod oplysningen, imod videnskaben, imod teknikken, imod moderniteten, imod demokratiet - men af en eller anden grund, som jeg her vil se nærmere på, bliver det meget ofte tilfældet.

I den eksempel række, jeg nævnte ovenfor, vil man kunne se dels en koncentration om det 20. århundredes første halvdel, dels en hældning mod den politiske højrefløj. Man kan da også lidt parodisk sige, at den prototypiske livsfilosof er en tysk højrefløjsmilitant fra 1920'erne. Men hvad der for alvor gør emnet interessant, også for andet end et rent åndshistorisk studium, er det forhold, at livsfilosofiens udbredelse i dag næppe er mindre end i 1920'erne, men måske mere usynlig på grund af dens allestedsnærværelse. Samt det forhold, at den binding til højrefløjen, som den ved første øjekast udviser, ved nærmere eftersyn må kompletteres med en lige så stor udbredelse på (især uortodokse) dele af den politiske venstre fløj. Jeg vil i det følgende forsøge at tegne en skitse af livsfilosofiens genealogi og derudfra nærme mig spørgsmålet om dens konservative indebyrd.

Livsfilosofiens genealogi

I en vis forstand er spørgsmålet om nogen absolut begyndelse for livsfilosofien - som alle genealogiske spørgsmål - absurd. Livsfilosofiske temaer har altid været berørt, Diogenes, Augustin, Montaigne, Pascal, men den stærke moderne tradition for livsfilosofi begynder parallelt med negationen som et aspekt af romantikkens opgør med oplysningstraditionen. I tysk sammenhæng nævner man ofte Jacobi som den første livsfilosof med hans kritik af Kant, men Herders vægt på det konkrete folks livsførelse som en relativisering af den absolutte fornuft kan lige så godt gælde som en tidlig livsfilosofi. I grov opstilling kan man sige, at Kants kopernikanske revolution åbnede for livsfilosofien - den subjektivistiske side af Kant lærer jo, at alle ontologiske spørgsmål i en vis forstand kan oversættes til erkendelsesteoretiske spørgsmål - alle spørgsmål om væren kan oversættes til spørgsmål om aspekter af vor status som erkendende væsen. Men denne ide åbner øjeblikkelig for en syndflod af indvendinger - men indvendinger, der er støbt i selvsamme form. For vi er jo ikke kun erkendende væsener. Vi er *levende* væsener, og dette endda i en vis forstand måske før vi erkender. Erkendelsen må

derfor suppleres eller erstattes af mere primitive bestemmelser tilhørende livet selv. Vi er historiske væsener, vi er biologiske væsener, vi er fantaserende væsener, vi er kønnede væsener, vi er æstetiske væsener, vi er temporelle væsener, vi er kødelige væsener, vi er sprog bærende væsener, vi er dødelige væsener, vi er villende væsener, vi er vælgende væsener, vi er normdannende væsener, vi er magtskyge væsener, vi er mediterende væsener, vi er skrivende væsener, vi er kæmpende væsener - alle disse egenskaber, og flere til, er egenskaber ved livet selv, før vi erkender, i det mindste før vi gør det i den strengt videnskabelige brug af ordet.^{xi} Derfor kan alle disse egenskaber negativt påkaldes som argumenter imod videnskab og oplysning som livsfjerne tørvetrillerdiskurser, der kun tjener til at hæmme og forkvakle livet. Påpegningen af det fundamentale i alle disse "levende" egenskaber forud for erkendelsen er livsfilosofiens basale credo, og det udgør samtidig matricen for dens mangfoldighed af doktriner. For man kan nu profilere sin egen version af livsfilosofien ved at lægge vægt på den særlige og særligt intensive proces i livet, som man finder afgørende - og så bruge den som metafysikkritisk indsats mod erkendelsen (og, ad modum Kant, i samme bevægelse også mod ontologien og realiteten, som allerede forudsættes reduceret til erkendelse).

Livsfilosofien har således en egen og bemærkelsesværdig indre arkitektur: den er relativistisk med hensyn til erkendelsen og realiteten, fordi vor erkendelse af verden slet ikke drejer sig om det vi tror den drejer sig om, men drejer sig om at tilfredsstille et dybere behov i livet selv. Samtidig får væren selv ad bagvejen en ufiltreret adgang tilbage i livsfilosofien, for medens det med Kant antages umuligt for os ad erkendelsens vej at nå tingen selv, så antages det i de forskellige livsfilosofier ikke umuligt for os at nå indsigt i livets love, fordi vi selv er levende. Ved at kigge ind i os selv eller ud på os selv får vi en stjålen mulighed for at se væren i sig selv - den første tænker, der for alvor rendyrker denne ide er nok Schopenhauer, for hvem den indre oplevelse af viljen udgjorde en kongevej til tingen i sig selv.

Schopenhauers argument er værd at kigge nærmere på, fordi strukturen i det gentages i mange forskellige versioner af vitalisme og negativisme. Ideen er modsat Kant, at vi jo faktisk meget vel kender tingen i sig selv, ganske vist ikke ad nogen videnskabelig vej, og heller ikke primært fra etikken, men fra vort eget indre liv, så sandt som vi selv udgør en del af tingen i sig selv. Kroppen er på een gang både subjekt og objekt. Som objekt er den del af fænomenverdenen - men på samme tid er kroppen subjekt, og derfor har vi en direkte adgang til kroppens indre

væsen. Og ad introspektiv vej mente Schopenhauer at kunne konstatere den direkte sammenhæng mellem vilje og handling som basis for den ide, at vort indre liv er domineret af *viljen* – fra hans noter ved vi endog at Schopenhauer argumenterede med viljens fremtrædende status i erotiske oplevelser – i orgasmen fornemmes viljen i ren form, der strømmer gennem kroppen. Schopenhauer bliver derfor en art ejendommelig dualist, som titlen på hovedværket *Die Welt als Wille und Vorstellung* angiver: viljen over for forestillingen. Det er nu intet subjektivt viljesbegreb han forfægter – viljen foreligger ikke kun i det enkelte individ, det er *tingen i sig selv*, verden som sådan, der består af en strømmende vilje, og de enkelte fænomener, subjekter og objekter i den, er blot dele af viljen, der har udspaltet sig til del-viljer på forskellige niveauer. Men det indebærer også, at viljen er mangfoldig og derfor konstant geråder i modstrid med sig selv. Viljen gennemstrømmer allerede den fysiske verden – for så vidt udgør Schopenhauer en art negativ version af universalromantikens forestillinger om dybe kræfter, der forenede subjekt og objekt. Hos ham er forestillingslivets subjekter og objekter resultat af viljens stræben – og deres forskellige begær og selvopholdelsestrange er individuerede versioner af viljens stræben, der i sine inkarnationer søger at opretholde sig selv, hvorfor den naturligvis kommer i konflikt med andre sådanne viljer og dermed presser viljen frem mod stadig større objektivering i en art negativ dialektik. Hele det menneskelige passionsliv kan forstås som resultat af denne viljens mangfoldige modstrid med sig selv – hvoraf også følger, at disse stridigheder er udvejsløse, ingen moral eller politik kan definitivt løse dem. Heraf Schopenhauers berømte pessimisme: subjektet narrer ofte sig selv til at tro på høje idealers drivende kraft, fornuftens ledende rolle og lignende – men under dem ligger altid den blinde vilje, egoistisk, grundløs og umotiveret, der aldrig for alvor kan forløses. Der er således basis for en illusionsløs ideologikritik, der finder viljen bag alle mulige skønmalende og selv gode tendenser i ånden. Subjektet er på denne måde slave af viljen, og kan aldrig løsrives fra den, selv døden frigør kun viljen fra dens individuation i enkeltindividet, men dræber den ikke.

Schopenhauers æstetikfilosofiske konsekvenser var som bekendt en art askesens æstetik: Schopenhauer overtager Kants ide om æstetikken som defineret ved det interesseløse velbehag – i den desinteresserede skuen får subjektet momentant adgang til en ren erkendelsens sfære, hvor det i en vis forstand lader den individualiserede vilje og dermed subjektiviteten bag sig. Lykken ved denne æstetiske, objektive ide-anskuelse kan mildne bindingen til viljens vilkår – men kun

midlertidigt. En mere radikal utopi ligger i forestillingen om at eviggøre denne oplevelse – men det er kun muligt, hvis man kunne få selve viljen i sig til at dø bort. Det er her, Schopenhauer importerer buddhismens begreber – kan man bortrive ”mayas slør” og se at ens egen vilje kun er en momentan del af den store viljesstrøm, så åbnes der for etisk handling, der ophæver viljesegoismen, for man har nu adgang til den basale medlidenhed med de andre viljer, der ligesom jeg selv er fanget i deres udvejsløse inkarnationer.

Strukturen i Schopenhauers tankemåde er genkommende i livsfilosofien: en eller anden proces i livet tillader os at kigge direkte i Værens dybe brønd: den er vilje (Schopenhauer), den er historie (Hegel) den er magt (Nietzsche), den er erotik (Freud), den er heterogenitet (Bataille) ... eller hvilken af listen af egenskaber foroven man måtte foretrække (man kan selv more sig med at sætte forfattere på en sådan liste af egenskaber). Hvad æstetikken specielt angår, danner Schopenhauer ligeledes matrice for en række vidt forskellige vitalistiske strategier: i stedet for buddhistisk at lade viljen bortdø, kan man i stedet potensere den, pluralisere den, raffinere den, frigøre den – afgørende er det, at æstetikken tænkes som tæt bundet til den definition af livets dyb, man nu foretrækker, således at den kommer til at gå forud for erkendelsen. Og endelig danner hans import af østlig mystik skole: for mange livsfilosofier bliver forskellige ikke-vestlige traditioner skattet importgods – af den ene grund af de er ikke-vestlige og således antages at gå imod Vestens oplysningstradition og dens privilegering af erkendelsen.

Livsfilosofien radikaliserer således den relativisme, der kan blive resultatet af Kant - samtidig med, at den i en modsat bevægelse tillader en direkte kontakt med noget absolut, nemlig *livet selv*. Med denne paradoxale struktur får livsfilosofien (øjensynlig) det bedste af begge verdener: relativismens plasticitet, tilintetgørende skepsis og licens til uhæmmet negation i den ene ende - og den førkantianske ontologis næsten teologiske tryghed ved visheden om direkte kontakt med det absolutte i den anden ende. Det tillader endog livsfilosofien ad denne omvej at træde i direkte kontakt med videnskaben, eller i hvert fald *visse* videnskaber - nemlig de videnskaber, der beskæftiger sig med livet. Biologi, teologi og sociologi er særlig oplagte kandidater, for så vidt disse videnskaber beskriver centrale aspekter af livet selv - ved denne bemærkelsesværdige omvej kan livsfilosofien forene en radikal relativistisk erkendelsesskepsis i den ene ende med en blind videnskabstro i den anden - blot de valgte videnskaber giver direkte indsigt i livet selv som absolut

størrelse.^{xii} Men dette absolutte har så også ganske særlige karakteristika: det er netop *levende* og derfor changerende, strømmende, foranderligt og absolut dennesidigt og derfor hverken tilgængeligt for ontologiske eller teologiske kategorier af mere statisk eller transcendent karakter - det garanterer at livsfilosofiens paradoxale yderpunkter kan mødes. Det afgørende er bare, at dette absolutte ikke længere består af statiske kategorier - men af noget, der er ubegrænset processuelt og svanger med en kreativitet af stadig nye former. Det er tydeligt, at disse karakteristika flytter centrale egenskaber fra guden over på livet selv, dvs. fra en hinsidig sfære og ind i den dennesidige verden. Livsfilosofien får derfor med bemærkelsesværdig regelmæssighed karakter af religionserstatning, af en hjemmelavet hedenskab, der hylder dette bevægelige absolutte i dets konstant skiftende former. Denne kult omkring det levende bevirker, at livsfilosofien egner sig formidabelt til at videreføre en afgørende side af Kants program på folkeligt frihjul: metafysikkritikken. Etablerede doktriner af alle arter kan anklages for at være gamle, statiske, kraftsløse, stivnede, viljesløse, kønsløse, umoderne, formelle, tekniske men frem for alt *døde* - berøvet enhver af livets kvaliteter, som man måtte foretrække. Man slipper derved for at tage stilling til de kritiserede doktriners *sandhed* (godhed, skønhed, rigtighed, osv.), fordi livets kvaliteter antages at gå forud for disse metafysiske størrelser. At noget ikke har del i *livet selv* er for livsfilosofien i denne forstand derfor det springende punkt - for det er i så fald livsfilosofisk usandt.

Livsfilosofien er derfor en filosofi, der lever af at *tage parti* for livet, og imod det, der hæmmer det. Livsfilosofien bliver derfor også et praktisk skema at identificere venner og fjender med: Fjenderne er dem, der er imod livet selv (i mange varianter kan disse endog med sindsro dræbes, fordi de i en vis forstand allerede er dødninge: de er jo imod livet). Alt efter variant kan disse livets fjender skifte stærkt: det kan være konservatisme, det kan være videnskab, det kan være oplysning; kristendom; rationalitet; den ældre generation; totalitarisme, men også demokrati; traditionen, men også moderniteten. Livsfilosofien er således på ingen måde nogen kohærent lære - den er snarere en tankestruktur, der kan indoptage vidt modsatrettede bestemmelser, bare de kan fortolkes ind i skellet mellem det dybe, dynamiske liv og det overfladiske, statiske, der hæmmer livet, ja den kan endog, meget nærliggende, stille sig imod konservatismen i bevaringens og traditionens forstand som det der hæmmer livets stadig strømmende væld. Skellet mellem dyb, strømmende kraft og overfladisk stivnet form er en grundformel for

livsfilosofi. Hvorfor er det da, at livsfilosofien alligevel får en særlig affinitet til konservatismen?

Biologi og radikalkonservatisme

Det er der flere grunde til. Efter darwinismens gennembrud i 1860'erne får livsfilosofien gennemgående en biologisk farvning, og den fremvoksende biologi får ofte tildelt rollen som en art videnskabelig underbygning under livsfilosofien. Men den biologiske tid er selvsagt meget længere og langsommere end den kulturelle tid, og derfor rummer en biologisk konciperet livsfilosofi ofte en henvisning til en mytisk, biologisk urtid, der bliver et potent kulturkritisk middel at rette mod kritisable fænomener i nutiden. Konservatismen og den biologiske livsfilosofi deler en intuition om, at store, fortidige – og potentielt fremtidige – tidsspand rummer dybe sandheder, som enhver kultur stakåndet koncentreret om nuet fortrænger. Hvad mere er: livsfilosofiens fordring om spontant at gribe livet som en proces forud for erkendelsen gør den kritisk over for erkendelsens fordringer på sandhed – det der stiller sig frem som sandhed er bare hvad der momentant, i nuet, gavner livet, og det kan nåsommelst skifte, ganske som det biologiske liv må underkaste sig den hårde nyttens lov i *survival of the fittest*. Biologien vinder således på begge fløje: den dybe fortids arv på den ene side, og nuets utilitaristiske beredvillighed til tilpasning på den anden – begge i modsætning til intellektets konstruktioner. Denne konstante erkendelseskritik til fordel for en henvisning til det spontant levende liv rimer med en anden konstans i konservatismen: henvisningen til den uarticulerede viden, der ligger opsummeret i traditionen – som modsætning til fortænkte planer for samfundsindretningen, de være sig af socialistisk eller liberalistisk art. En tiltro til det spontant foreliggende, uarticulerede, forud for tanken, forener derfor livsfilosofi og konservatisme. Men som man vil kunne se, så udgør dette slægtskab på ingen måde nogen simpel sammenhæng mellem livsfilosofien og politisk konservatisme forstået som forsigtig bevaringsbestræbelse. Livsfilosofiens fordring på at have lokaliseret en kritikbasis hinsides erkendelse og politik gør den til en *kritisk* filosofi, og den konservatisme, der passer til den, er følgelig en kritisk, en aktivistisk konservatisme, der ikke blot bevarer, men fordrer et mere eller mindre aktivt program for at retablere eller endog nyetablere de konservative værdier. Det er derfor en “radikal konservatisme” – virksom i forskellige grader og doser i empirisk foreliggende konservatismer – der er livsfilosofiens naturlige politiske

partner. Begrebet skærpes under indtryk af kommunismen til “den konservative revolution” i første halvdel af det 20. århundrede. Dette begreb bringes i spil af Thomas Mann og Hugo von Hoffmannsthal,^{xiii} men i løbet af tyverne populariseres det, og da Ernst Jüngers sekretær Armin Mohler efter krigen forfatter sin blanding af dokumentarium og forsvarsskrift for gruppen af tyske radikalkonservative i tyverne, døber han hele gruppen “den konservative revolution”. Det særlige tankesæt, som begrebet henviser til, er imidlertid ikke noget idehistorisk novum, hvad man kan se af den kongerække af forgængere, som de tyske radikalkonservative opstiller: fra Heraklit og Platon frem til Augustin, Machiavelli, Hobbes, Burke, Joseph de Maistre, Donoso Cortes, Schopenhauer, Thomas Carlyle, Baudelaire, Nietzsche. Ideen er, at den rette, uhildede tingenes tilstand er forstødt af udviklingen, af naive moderne projekter, især liberalisme, og at kun radikal handling kan bringe udviklingen tilbage i led igen.

Dette for vor tid øjensynlige *contradicto in adjecto* - en radikal konservatisme - viser noget andet: nemlig at den livsfilosofiske konservatisme ikke er noget privilegium for den politiske højrefløj, men at den - meget tydeligt i Weimartyskland - fungerede som kritisk substrat også for den uortodokse venstrefløj - dvs. den, der ikke sluttede op om 3. internationales leninisme. Selv om den aktivistiske del af marxismen, kommunismens berømte “børnesygdomme” - Trotskijs permanente revolution til eksempel - slet ikke kan sige sig fri for radikalkonservativ livsfilosofi; man kan her mindes Karl Mannheims skarpe diagnose af socialismen som barn af liberalismen og konservatismen, der udgør de to mest grundlæggende politiske orienteringer. Den, der tydeligst inkarnerer livsfilosofiens udbredelse over begge politiske fløje er nok den ret fantastiske skikkelse Ernst Niekiisch, “nationalbolsjevik” i 20’erne og 30’erne, der mente at Tyskland skulle vende sig imod oplysningens Europa, indse, at det var en del af Asien og søge partnerskab med Sovjet - og som senere blev spærret inde af nazisterne og endte som førende politiker i DDR og sluttelig igen dissident sammesteds. Men også nazipartiets konglomerat af kritisk gods fra begge de politiske fløje (jvf koblingen national-socialisme) viser denne tendens. Livsfilosofien demonstrerer således, at kommunisme og socialdemokratisme som primært økonomiske doktriner (og deres mange forskellige kompromisformer) ikke er ene om at tegne den politiske kritik på venstrefløjen, sådan som både marxister og deres kritikere har haft en tendens til at tro. Tag fx stalinisten Scherfigs muntre hån over for idealisterne i romanen af samme navn, der ikke har forstået den

økonomiske kamps primat, men hylder et spektrum af naragtige livsfilosofiske doktriner, fra barfodsgænger og reichianisme over kritik af pengeformen til vegetarianisme, astrologi og alkymi. Disse idealister vil imidlertid ofte placere sig selv på venstrefløjen, en tendens, der er fortsat til dagen idag. På den blødere venstrefløj er man ikke så kræsen som Scherfig - tværtimod synes den doktrinære marxismes vægt på lønkamp og økonomiske forhold ufølsom over for massernes undertrykkelse på mange andre niveauer, der bedre kan begribes med konstant import af livsfilosofisk gods. I mellemkrigstiden er der således en dyb beslægtethed mellem de politiske yderfløje i deres regionalisme, anti-oplysning, anti-teknologi, naturromantik, okkultisme, anti-amerikanisme, anti-kapitalisme, anti-borgerlighed og anti-parlamentarisme. Konservatismen var dengang decideret anti-liberal og husede derfor med selvfølge kombinationer af disse livsfilosofiske kulturkritiske positioner vendt stik imod det borgerlige samfund (der blev set som en liberal konstruktion) - og den kunne ubesværet dele mange af dem med venstrefløjen, fordi man var enige om fjenden: det borgerlige samfund på afstand af livet selv. Man forstod ganske vist kritikens basis forskelligt - højrefløjens race, nation, folk over for venstrefløjens klasse, lag, kadreparti - men det konkrete ubehag over det fremvoksende borgerlige samfund, som begge fløje byggede disse doktriner ovenpå, og som langthen hvervede deres medlemmer, var af samme livsfilosofiske tilsnit.

68 og radikalkonservatismen

Nu er det min tese, hvis detaillering ville fordre en større idehistorisk afhandling, at disse udbredte kritikpunkter i stort omfang blev "afluset" fra den europæiske højrefløj i kølvandet på fascismernes nederlag i 2. verdenskrig. Det er velkendt at eugenik fx trivedes over et bredt politisk spektrum i de fleste vestlige lande før krigen - og blev resolut afluset efter udryddelseslejrenes rædsler blev kendt. Men dette skete også med en lang række mindre spektakulære positioner. De konservative partier måtte for at overleve afsvære sig store kontinenter af deres livsfilosofiske arvegods, som de havde delt med fascisme og nazisme; de måtte stille sig på den politiske liberalismes sikre grund, opgav kritikken af kapitalisme, borgerlighed og demokrati, de blev partier med en lidt traditionalistisk og socialt bevidst variant af liberalismen; de blev de mere farveløse midterpartier, vi kender idag. De blev "ikke så konservative, at det gør noget" (Schlüter), eller de blev "Danmarks borgerlige parti" (Bendtsen). Men "borgerlig" hidrører fra den franske revolution og er

netop noget ganske andet end "konservativ".

Hermed blev store dele af det livsfilosofiske kulturkritiske gods hjemløst i det politiske spektrum efter krigen, hvor venstrefløjen nu domineredes af lønkampsorienterede socialdemokrater og sovjettro kommunistpartier. Men denne fritsvævende livsfilosofiske kulturkritik var for stærkt et instrumentarium til at ligge ubenyttet hen ret længe. Da dele af den europæiske venstrefløj fra omkring 1960 - herhjemme med dannelsen af SF i 1958 - artikulerede sig imod kommunismen, så lå den konservative, livsfilosofiske kulturkritik klar til anvendelse. SF blev naturligvis dannet af reformkommunister, der gik ud af DKP - men med et afgørende og ofte overset tilskud af kulturkritisk højskole-hereticanisme, personificeret fx i Poul Dam og bevægelsen "En Verden". Livsfilosofien med dens automatiske opvurdering af ungdommen havde allerede siden vandrefuglene i det wilhelmske Tyskland budt sig til som nærliggende forståelsesramme for ungdomsbevægelser af alle arter - dette partnerskab havde fortsat op gennem århundredet, tydeligt fx. i kunstneravantgarder af mange livsfilosofiske arter - men dette forhold exploderede få år efter i den mangesidige 68-bevægelse, hvor livsfilosofien fra at være kritikbasis på de politiske yderfløje, i bohèmers og kunstneres selvforståelse og i filosofers konstruktion, ret pludselig blev en moderne folkereligion. 68 markerede som bekendt på ingen som helst måde det opgør med kapitalismen, som nogle af dets protagonister troede - men det markerede faktisk et opgør med borgerligheden i livsfilosofisk (ikke marxistisk) forstand. 68 var et livsfilosofisk oprør mod det moderne samfund. Hele den rutinemæssige opvurdering af overskridelsen, af skødesløsheden, af den konstante bevægelse, af dynamikken, af foranderligheden, af ungdommen, af kroppen, af bevægelsen for dens egen skyld, af kritik mod borgerlige adfærdsformer - som stadig nye subkulturer overtager og som stadig nye generationer af journalister tager til sig - den stammer fra 68's nyartikulation af den konservative kulturkritik. Og tilsvarende den konstante kritik af normer, regler, former, vaner, koder, som noget, der hæmmer og undertrykker livet selv - som selv en gammel livsfilosof fik øjnene op for under formlen "formløshedens tyranni" (Løgstrup). 68-ikoner som Hesse, Tolkien, Marcuse impersonerede endda den direkte forbindelse tilbage til mellemkrigstidens livsfilosofi. I en vis forstand blev SF - efterhånden som partiets marxistiske grundlag visnede bort i marxismens konstante deroute fra 1980 og til nu - i stadig større grad et genuint konservativt parti - helt på tværs af de reelt eksisterende SF'eres selvforståelse. Jeg tænker her ikke bare på den ide, der ofte er blevet ført i marken de

senere år: SF som konservativt parti, fordi det på mange punkter går imod det moderne samfunds udvikling - men mere specifikt på de typer af argumenter, der anvendes, af etnisk, regional, køns-essentialistisk, antiborgerlig art. I de seneste år har partiet fået sin pendant på højrefløjen, Dansk Folkeparti, som det da også deler mærkesager med - såsom EU-modstanden. Ligesom SF har været et reservesocialdemokrati plus marxisme og konservativ livsfilosofi, så er DF et reservesocialdemokrati plus indvandrerskepsis og konservativ livsfilosofi. Men 68'ernes livsfilosofiske opgør med borgerligheden har i den grad sejret, at SF er ved at blive overflødig: i de følgende generationer har den bredt sig i hele samfundslegemet, langt ind i Venstres Ungdom.

Min tese er derfor, at livsfilosofien og med den troen på negationen som afgørende kritisk greb - har sejret - ganske vist ikke som doktrinær lære på slogans, parolers og filosofiske skolers niveau, heldigvis - men som spontant forståelsesmønster for ungdomsgenerationer siden 1968. Så udbredt er livsfilosofien blevet som *versunkenes Kulturgut*, at Anders Fogh Rasmussens berygtede nytårstale 2002 og dens railleren mod eksperter endog kunne udtrykke sig i livsfilosofisk lingo lånt direkte fra '68: "systemdanmark", "ekspertvælde", der undertrykker "almindelige mennesker". Dem, der lever livet selv.

Typer af livsfilosofi

Med livsfilosofien som optik får mange åndshistoriske indsatser en ny og ændret betydning. Heidegger er ikke bare fænomenologiens - hviderefører som Husserls elev - han er også den, der importerer livsfilosofisk gods ind i fænomenologien, som når han finder at bestemte stemninger i livet giver særlig kontakt med væren selv (angsten, kedsomheden) i modsætning til gennemsnitsborgeren "das Man" fanget i overfladisk snak, eller som når han i opgøret med oplysningstænkeren Cassirer i 1929 henviser til livets få ekstatiske "Spitzenaugenblicke". Her finder man en typisk livsfilosofisk figur: hvis det er således, at livets strømmende dyb bliver dækket til af borgerlighedens stivnede overflade, ligesom det voksende dyr bliver sluttet inde af sin ham (billedet er Ernst Jüngers), ja så er der ganske få privilegerede erfaringer og øjeblikke, der lader os på overfladen hensmægtende væsener få kontakt med dybet. Det bliver formlen for den sækulære åbenbaringslære i livsfilosofiens kult og som i en tradition fra Nietzsche til Deleuze og hinsides hylder "intensiteterne" som livets egentlige manifestation. Heidegger tydeliggør også livsfilosofiens affinitet til hjemmelavet nyhedenskab, når han i sin

høje alder formulerer sin ejendommelige doktrin om firheden, "das Geviert", med mennesker, guder, himmel og jord. De ubestemte guders flertalsform går i tysk tradition tilbage til Hölderlin, men hvad det nøjere er for guder, hensvæver i det absolut dunkle - medens til gengæld deres manifestationsformer pluraliseres.^{xiv} De livsfilosofiske vækkelser i det 20. århundrede er derfor religiøse udbrud af nyhedenskab - der da også i mange tilfælde kan podes med ekstrakter fra den okkulte vestlige tradition såvel som import fra østlige og "primitive" religioner, der ofte anses for mere oprindelige og uspolerede af vestlig oplysning. En omfattende skiftende synkretismedannelse ser dagens lys, hvor man kan mixe sin egen cocktail af vidt forskellige religiøse traditioner - paradoksalt nok muliggjort af religionsvidenskaben og dens publikation af oversatte, kritiske udgaver af verdensreligionens hovedværker. I de vestlige samfund er dette antagelig en af de allermest afgørende og endnu relativt ukortlagte religiøse udviklinger - og sikkert en del af baggrunden for den sideløbende omsiggribende afkristning og sækularisering, der i højere grad skyldes store befolkningslags omvendning til forskellige varianter af hjemmelavet livsfilosofisk hedenskab, end den skyldes doktrinær ateisme. Livsfilosofien er radikalt dennesidig og derfor religionskritisk i den forstand at den som Nietzsche afviser existensen af fordrømte *Hinterwelten*. Man skal forblive jorden tro, som det hos ham hedder i den centrale sentens fra *Also sprach Zarathustra*: når man vender sig mod den dennesidige existens og bibeholder fordringen om at denne existens skal vise sig værd at være tro, så opretter man en åbenbaringslære i det dennesidige, en lære, der som Nietzsche præcis siger det, fordrer en æstetisk legitimering af existensen.

Man kan oprette en hel botanisk samling af forskellige intensive processer i livet, der af forskellige livsfilosoffer antages at give særlig direkte æstetisk adgang til livet selv: drømmen (freudianere, Breton, Jünger), kvalmen (Sartre, Bataille), ritualet (Eliade), meditationen (Klages, Zen), volden (Sorel), kønnet (venstrefreudianere, Bataille), rusen (Jünger, Timothy Leary, Bukowski), angsten (Heidegger, Kierkegaard), smerten (Jünger), sulten (Hamsun), valget (Schmitt, Sartre), viljen (Schopenhauer, Nietzsche), døden (Heidegger), indskydelsen (Gide), latteren (Nietzsche), kunsten ... denne figur trives vidt og bredt i vore dage, man kan selv fylde ud med hvad man nu foretrækker som ekstatiske livsproceser, men det afgørende er troen på, at i særlige intense processer bryder sandheden frem^{xv} - der viser sig "løndøre" til en dybere verden, som det hedder hos Ernst Jünger. Man kan næsten udpege ledige nicher for livsfilosoffer *in spe*, der ønsker at gøre karriere: hvem vil være profeten for at hikket er

en afgørende vej til livet selv, eller opvasken, eller ærgrelsen ... Hippiæraens triviallitteratur rummer eksempler på denne generalisering (Pirsig: *Zen og kunsten at vedligeholde en motorcykel*) - og buddhismens voksende indflydelse blandt vestlig, især californisk ungdom skal sikkert forstås ud fra det forhold, at den forener livsfilosofiens fordring på dennesidig transcendens med velfærdssamfundets fordring på personlige valg: hvad det er, der udløser transcendenten er individuelt, og buddhismen kan i den forstand indgå en smidig synkretisme med hvilkensomhelst livsfilosofi, okkultisme eller hedenskab. Samtidig fortaber denne version dog noget af den kollektivitetstiftende virkning, som enigheden om en bestemt manifestationsform for livet selv udgør. Men i alle tilfælde er livsfilosofien i vor tid blevet noget, vidt forskellige projekter kan nære sig ved. Sloganet "Den levende avis" dømmer implicit de andre aviser til at være stivnede, borgerlige affærer, på afstand af livet selv. Men nøjagtig samme implicite argumentation finder vi hos danske nynazister: "Nationalsocialisme - det er selve livet".

Livsfilosofiens dominans i vor tid ligger imidlertid ikke kun i dens mange explicitte versioner. Den ligger snarere i dens uformulerede variant, der uden paroler, doktriner eller refleksion bare spontant antager, at samfundsmæssig form af enhver art er et undertrykkende system, der holder livet nede og som derfor kræver alle former sønderbrudt i en konstant forandring. Selve hyldesten til den konstante forandring, bevægelse, fornyelse, udvikling - helt uanset hvad forandringen fører til - er essentielt livsfilosofisk, ligesom dens korrelat: kritikken af enhver form for normer, former, strukturer, vaner. Det vil næppe kunne krænke nogen at konstatere, at disse holdninger er blevet allemandseje i perioden efter 2. Verdenskrig. Denne holdnings måske overraskende iboende konservatisme er synlig i de mange 68-ere, der med alderen bliver højreorienterede: de bliver sjældent besyngere af det fri marked men med en vis konsekvens forskellige varianter af radikalkonservative, populister, almuedyrkere, ekstasedyrkere: Botho Strauss er det prominente tyske eksempel, herhjemme har vi (på anden vis ret forskellige) skikkelser som Henning Eichberg, Klavs Birkholm, Jean Fischer, Mogens Camre, Steen Piper ... Samtidig passer livsfilosofien som form - med sine mangfoldige udgaver, med sin plasticitet - ironisk vel til det moderne velfærds/markedssamfund. Måske er den simpelthen i sin supermarkedspluralitet den adækvate kritiske bevidsthed til markedet (selv om den på indholdsplanet typisk vil vende sig direkte mod markedet)?

Skal man karakterisere livsfilosofien som vækkelsesbevægelse, så er

den, sine mange, ofte uforenelige varianter til trods, som tendens lavkirkelig og antimoderne – og den er derfor åndshistorisk parallel til forskellige former for radikalprotestantistiske vækkelser i samme periode, sådan som Søren Ulrik Thomsen kortlægger det senere i denne bog.^{xvi} Den hylder formløshedens tyranni (jvf. Løgstrup - der i øvrigt på andre punkter selv er temmelig livsfilosofisk i sin kritik af erkendelsesteorien), den kan måske nok samle sig i stramme ritualer, men så helst nogen, der kan skiftes ud *overnight*, den afskyr enhver form for mere bindende kult eller systematisk dogmatik, enhver form for uomgængelig tænkning eller praxis. Den hylder rutinemæssigt det “provokerende”, det “overskridende”, det, der “udfordrer gængse forestillinger”. På trods af modernitetens frådende udvikling er livsfilosofien oftest også antimoderne. Kontakten med livet selv stilles op som korrektiver eller endda dementier af det moderne samfund med alle dets regler og love, dets sondringer mellem forskellige sfærer, dets kompromisagtige, debatterende, ufanatiske karakter, hvoroverfor livsfilosofien vil sætte drama, passion, endelig afgørelse (der gives naturligvis eksempler på formælinger mellem livsfilosofi og modernitet, jvf. futurismen eller dele af neoliberalismen, men i det store perspektiv er antimoderniteten langt mere udbredt).

Skidt og godt i livsfilosofien

Hver af os må daglig tumle med problemet om, hvad - om noget - der overhovedet gør livet værd at leve. Den enkeltes demokratiske frihed til “pursuit of happiness” har denne konstante bagside: at traditionen, politikken, fællesskabet eller religionen på deres side er ophørt med at fortælle os, hvad der gør livet værd at leve. Som sociologer fra Bauman til Giddens ikke ophører med at minde os om, opretter vi i en vis forstand livshistorisk en række skiftende fortællinger om vort eget liv, der udgør vor egen individuelle trosbekendelse på dette vigtige punkt. Livsfilosofien kiler sig ind i dette hul: det kunne dog være, at livet *selv* kunne meddele sig, at stærke oplevelser som basis for en filosofi kunne lære os dette og garantere dette og samle os i fællesskaber om måder at nærme sig livet selv på ... Når livsfilosofien i denne forstand holder sig i privatsfæren er den uskyldig, nøjagtig ligesom den øvrige enorme flora af potentielle personlige præferencer. Når livsfilosofien bliver farlig, er det når dens had til institutioner og normer giver sig til at erodere vigtige støttepiller for det moderne samfund: videnskab, demokrati, oplysning, civilsamfund, dannelse, institutioner, ja, selv evnen til at gebærde sig på et marked. Så

møder den radikale konservatisme den nødvendige, strukturelle konservatisme, der er institutioner iboende - ikke mindst i det moderne samfund - i åben kamp. For den radikale konservatisme står naturligvis i modsætning til den strukturelle konservatisme, der hævder, at også de moderne samfund er traditioner, der har udviklet bevaringsværdige skikke, institutioner, værdier, politikker, indsigter. I en vis forstand er det moderniteten, arven fra den franske revolution, disse to konservatismer er uenige om - jvf. deres stik modsatte opfattelse af begrebet "borgerlig". Ingen af disse to konservatismer er uden videre lig med den, som partier som det hjemlige konservative folkeparti måske står for. Det er snarere et fortsat kompromis mellem begge - måske det, der udgør grundlaget for dette partis fortsatte tragikomedie som skueplads for uendelige opgør.

I en vis forstand er livsfilosofiens konservatisme uundgåelig. Den har sin basis i et uudryddeligt aspekt af det personlige liv. Det man må advare mod, er dens tendens til kollektivt at artikulere sig imod videnskab, demokrati og oplysning med negationen som middel. Så såre livsfilosofien bliver til en doktrin, der tror at kunne kritisere erkendelsesteorien *tout court*, fordi den anser sig selv for mere grundlæggende, bør alarmklokkerne ringe. Det bør være et afgørende kriterium for livsfilosoffer af alle arter. Ligesom kriteriet om at livsfilosofiens spontane skelnen mellem mere og mindre "levende" personer ikke kommer til at danne basis for differentiering i politiske rettigheder. Sørger man for, at dette ikke sker, kan man måske endda lære noget af dele af livsfilosofien. Nogen bør derfor foretage et kritisk, komparativt studium af livsfilosofiens udviklinger og dens varianter - en tårnhøj idehistorisk opgave, der er vanskelig, fordi den fletter sig ud og ind af filosofi, litteratur, politik, ungdomsbevægelser, sociologi, religion, okkultisme, sport, journalistik og meget, meget andet^{xvii} - og den derfor fordrer så vidt forskellige kompetencer til sin kortlægning.

ⁱ The concept of “philosophy of life” stems from the second half of the 18. Century and played a large role in Romanticism, most often as a synonym for “practical philosophy”, that is, philosophy aimed at use like ethics, aesthetics, political philosophy, etc. The concept had a renaissance in the latter part of the 19. Century and here receives the technical definition mentioned, characterized by the antirationalist urge to dismount the subject-object distinction by means of non-rational, bodily and intuitive means of knowledge (*Historische Wörterbuch der Philosophie*, article “Lebensphilosophie”)

ⁱⁱ Here lie some terminological complications: “Vitalism” is also used in the history of biology to refer to the idea that biological organisms presuppose a certain “life force”, entelechy, or elan vital which transgresses what may be studied mechanically – an idea which had its last flowering in the biology of the first part of the 20. Century but has since then been given up. This movement in biology was closely connected, however, to ideas indicated by the broader use of the word, and vitalism in this sense refers to philosophies of life which plays a special emphasis on life as a biological process in some sense.

ⁱⁱⁱ It may be argued that life as such, even in its primitive forms, presupposes cognition and signs, thus as is argued in biosemiotics (Jesper Hoffmeyer: *Signs of Meaning in the Universe*, Indiana 1994, Frederik Stjernfelt: *Diagrammatology*, Dordrecht 2007) – an insight which is fit to counterargue the antirationalism which often is the result of vitalism and its criticism of thought for being derivative and suppressive.

^{iv} This double structure gives vitalism the license to pick the sciences and scientific propositions it sees fit - if some scientific claim seems to support the vitalism in question, everything is fine and science is called in to throw its glory on the doctrine, and other, less fitting scientific claims can just be discarded.

^v According to Mohler *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-32* (Darmstadt 1989, 9-10), the concept has been used sporadically since 1848 in Germany and Russia, e.g. in Dostoevsky; Mann uses it in his “Russische Anthologie” but it only comes in widespread use after Hofmannsthal’s speech “Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation” from 1927.

^{vi} In 1995, I had, together with Nils Gunder Hansen, the strange opportunity of interviewing Ernst Jünger on the occasion of his 100 years birthday. Here he darkly claimed that he, unlike Nietzsche, had no interest in the 21st Century, but rather focused upon the 22nd Century – because then the gods would return. (KRITIK, 114, Copenhagen 1995)

^{vii} The fact that such structures may gravitate back and forth between radical protestant sects and vitalisms in the 19. and 20. Century has its background, of course, in the fact that vitalism just like its Christian parallels is a monetheism focused upon the deity Life. Therefore, the two share basic ontological problems – and more specifically, both share the rejection of institutional answers to those problems: you do not look to academic philosophy or the church which are rather seen as stiffened hindrances against the contact with the sacred.

^{viii} Take, e.g., the influential philosophy of mathematics in the Dutch L.E.J. Brouwer from the first part of the 20. Century where vitalism raises its characteristic head.

^{ix} Begrebet livsfilosofi stammer fra 2. halvdel af 1700-tallet og spillede en stor rolle i romantikken, her oftest som synonym for “praktisk filosofi”, altså anvendelsesorienteret filosofi omfattende etik, æstetik, politisk filosofi etc. Begrebet fik en renaissance i sidste halvdel af 1800-tallet og får her den nævnte tekniske betydning, hvor der antirationalistisk søges bagom subjekt-objekt-skellet ved påkaldelse af ikke-rationelle, gerne kropslige og intuitive erkendelsesformer. (*Historische Wörterbuch der Philosophie*, opslag “Lebensphilosophie”).

^x Her en lille terminologisk forbistring: “Vitalisme” bruges også i biologihistorien og biologiens erkendelsesteori om den ide, at levende væsener forudsætter en særlig “livskraft”, enteleki eller élan vital, som går ud over hvad der kan studeres mekanisk – en ide, der nød fremme i biologien i første halvdel af det 20. århundrede, men i dag er opgivet. Denne bevægelse hang imidlertid idehistorisk ofte tæt sammen med de forestillinger, der omfattes af den bredere brug af ordet, og man kan sige, at vitalisme i denne forstand omfatter livsfilosofi, der lægger særlig vægt på livet som biologisk foregang i en eller anden forstand.

^{xi} Man kan argumentere for at livet som sådan, selv i dets primitive former, forudsætter kognition og tegndannelse, sådan som det sker i biosemiotikken (Jesper Hoffmeyer: *En snegl på vejen*, Kbh. 1993; Frederik Stjernfelt: “Tractatus Hoffmeyerensis”, i Dinesen og Thellefsen: *Semiotiske undersøgelser*, Kbh. 2003.) – en indsigt der er egnet til at modvirke den antirationalisme, der bliver resultatet af megen livsfilosofi og dens kritik af tanken som afledt og undertrykkende.

^{xii} Naturligvis giver denne dobbeltstruktur også vitalismen licens til at vælge de videnskaber og videnskabelige udsagn, der passer den og vælge andre fra: hvis et videnskabeligt udsagn synes at underbygge den pågældende livsfilosofi, er alt fint og videnskaben kan inddrages til at kaste sin glans over doktrinen, og andre, mindre bekvemme videnskabelige udsagn kan så blot vælges fra.

^{xiii} Ifølge Mohler *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-32* Darmstadt 1989 (p. 9-10) bruges begrebet siden 1848 sporadisk i Tyskland og Rusland, fx. hos Dostojevskij; 1922 bruger Mann det i sin “Russische Anthologie”, men det udbredes først for alvor efter Hofmannsthal's tale “Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation” fra 1927.

^{xiv} Da jeg således sammen med Nils Gunder Hansen havde lejlighed til at tale med Ernst Jünger før hans 100-årsdag i 1995 henviste han anelsesfuldt til, at han ikke, ulig Nietzsche, interesserede sig for det enogtyvende, men derimod snarere for det *toogtyvende* århundrede - thi da ville guderne vende tilbage. (KRITIK 114, 1995).

^{xv} Lars von Triers tv-program "24 timer", hvor man isolerede et offer i et sommerhus i 24 timer med en journalist, var opbygget efter denne devise: det korte sammendrag af døgnnet, som TV sendte, ventede bare på, at personen skulle "bryde sammen", dvs. blive ophidset over den irriterende journalist - ud fra den ide, at når en person bliver rasende, så viser den dybe sandhed om personen sig. Det foresvævede ikke nogen, at enhver person naturligvis har en grænse, hinsides hvilken man bliver rasende, på nogenlunde samme måde, iøvrigt - hvilket synes at dementere, at sammenbruddet eller raserianfaldet skulle fortælle noget særlig om netop denne individuelle person.

^{xvi} At disse strukturer kan vandre frem og tilbage mellem radikalprotestantismen og vitalismen i det 19. og 20. århundrede skyldes naturligvis basalt, at livsfilosofien nøjagtig som sine kristne pendanter er en monoteisme, koncentreret om guddommen Livet, og derfor deler basale ontologiske problemer med den - og mere specifikt, at de begge afviser institutionelle svar på disse problemer: man kigger ikke til fagfilosofi eller kirke, der opfattes som stivnede hindringer i kontakten med sakraliteten.

^{xvii} Tag fx. yderpunkter som L.E.J. Brouwers indflydelsesrie intuitionistiske matematikfilosofi i første halvdel af det 20. århundrede, hvor livsfilosofien pludselig stikker sit uforvekslelige hoved frem.