

**Gianni Vattimo**

# ITALIJANSKA FILOZOFIJA IN ŠIBKA MISEL

1. V pričujočem predavanju ne mislim podati zgodovinskega orisa italijanske filozofije. Moj namen je veliko bolj skromen: poskusil bom povezati današnje filozofsko delovanje v Italiji, kateremu pripadam tudi sam (zaradi česar ne bom mogel današnjega stanja prikazati »objektivno«, če je kaj takega sploh mogoče), s filozofsko tradicijo, ki sega k starim Rimljanom, nadalje k humanistom, k Vicu, pa še k sodobnim mislecem, De Sanctisu, Croceju in Gramsciju. Specifičnost te tradicije je pravzaprav »neoprijemljiva«, če upoštevamo, da je pri filozofiji, za razliko od literature, veliko težje potegniti strogo določene nacionalne meje. Še pred Crocejem in Gramscijem, ki sta poznala nemške avtorje, je Cicero ustvarjal svojo filozofijo na podlagi grške, Vico pa se je soočal s Hobbesom in Descartesom. Upam si trditi, da se v zadnjih desetletjih italijanska filozofija še tesneje prepleta s tujimi filozofskimi tradicijami in da je ravno ta odprtost do tujih izzivov pozitivno vplivala na njen razvoj (dovolj je, da pomislimo na številne takojšnje in kakovostne prevode klasikov nemške sodobne misli, od Heideggra do Adorna). Vendar kljub tej dovzetnosti za tuje vplive, ne moremo tajiti, da izstopajo določena vprašanja, kot so družbena angažiranost, interes za skupno življenje in za politiko, v italijanski filozofiji bolj kakor v drugih filozofskih tradicijah. Res je sicer, da so politiki posvečale pozornost razne filozofske šole: razsvetljenstvo in nato francoski pozitivizem, pa še škotska šola in nemški idealizem. Te šole, in mogoče zlasti pozitivizem,

so si celo domišljale, da utirajo pot idealni družbi. Pa vendar, če ocenjujemo italijansko tradicijo, izhajajoč iz nje same, se nam vsekakor zazdi, da je bilo zanimanje za etiko in politiko pri njej odločilnejše kot drugod. Po drugi strani je italijanska filozofija zaradi tega nekoliko zanemarila gnoseološko in epistemološko vprašanje, ki sta nasprotno močneje zaznamovali druge evropske filozofske struje. Vicov zgodovinski humanizem, ki je zrasel iz Ciceronove filozofije in iz filozofije humanistov 15. in 16. stoletja in je pozneje vplival na Croceja, Gramscija, pa tudi na sodobne mislece, je še danes, na svojstven način, razpoznavni znak italijanske filozofije. Iz perspektive drugih nacionalnih tradicij se tovrstna naravnost italijanske misli kaže kot pomanjkljivost in ovira, kot pretirana zavezanost filozofije humanističnim vedam (na primer literaturi, pravu, teologiji, zgodovini, umetnostni kritiki). Večkrat so celo pripisovali tej zamejenosti odgovornost za izrazito ideološko obarvanost italijanskih političnih debat. Treba pa je upoštevati, da je italijansko politiko po drugi svetovni vojni vse do sedemdesetih let prejšnjega stoletja obremenjevala ideološka hipoteka, ki je onemogočala tako volilcem kot politikom, da bi obravnavali in razreševali socialna vprašanja s tistim pragmatizmom, ki je v takih primerih nujno potreben. Da se je ustvarilo tako stanje, so svoje prispevali »humanistična« in zgodovinska tradicija italijanske filozofije ter dejstvo, da je bil v 19. stoletju boj za neodvisnost Italije tesno povezan z rušenjem papeške posvetne oblasti. Potem ko je leta 1870 italijanska država osvojila Rim in s tem uničila dotedanjo papeško posvetno oblast, je rimska Cerkev prepovedala italijanskim katoličanom politično delovanje (tako je zahteval sloviti papežev ukaz »non expedit«), zaradi česar je bilo to delovanje dolgo nerazrešljivo podvrženo religioznim izbiram. Zveza med politiko in religijo se je dejansko ponovno utrdila, ko je leta 1929 Mussolini sklenil z Rimsko katoliško cerkvijo posebno pogodbo – konkordat. Nadalje se je kazala še v štiridesetih in petdesetih letih prejšnjega stoletja, v spopadih med zahodnimi demokracijami in ateističnim komunizmom (papež Pij XII. je komuniste celo izrecno izobčil). Zgodovinsko dogajanje je torej po svoje pripravilo ugodna tla za to, da so italijanske politične debate potekale v znaku religioznih, torej tudi filozofskih razmišljanj. Pa še nekaj: italijanski misleci so se navezovali na razsvetljenstvo in idealizem v izrazito polemičnem in antiklerikalnem smislu, to pa zaradi tega, ker je bilo v Italiji mogoče doseči modernizacijo in svobodo – tako svobodo misli kot tudi politično svobodo – samo na račun cerkvene posvetne oblasti. Pri tem pa bi bilo mogoče vredno razmisliti, ali lahko danes še trdimo, da je ideologija, predvsem v drugem povojnem času, resnično omejevala politične debate v Italiji. Vprašanje si je vredno postaviti spričo pokvarjenosti, ki

sta jo povzročila »zaton ideologij« in popolnoma brezobzirni pragmatizem osemdesetih let (pojav razširjene politično-gospodarske korupcije s sodnimi preiskavami in obravnavamami, ki ga v Italiji poznamo pod nazivom »tangentopoli« ali »čiste roke«). In to ne samo zato, ker si politiko, ki je izgubila svoje ideološke oziroma preprosto idealne referenčne točke, grabežljivo prilajčajo vsakovrstni parveniji; marveč tudi zato, ker je med volilci upadla moralna napetost, tako da povzroča politična korupcija manjšo udeležbo pri volitvah – kar pa ima sicer tudi druge, splošnejše razloge in vzroke (kot je že omenjena moralna medlost) – in krepi pri politikih nagnjenje, da svoje politično delovanje nekako prikrivajo in ga odtegujejo vsakemu nadzoru. Ne glede na to, kateri izmed navedenih dejavnikov je pomembnejše izoblikoval italijansko realnost – ali starejša ciceronijanska in humanistična tradicija, ali pa spor med nastajajočo Italijo in cerkveno politično oblastjo – nedvomno drži, da so se vse do današnjih dni politično-kulturne debate tesno prepletale z religiozno-filozofskimi temami. Ta splet bi označil z nazivom »moralni in državljanski primat« sodobne italijanske družbe. Drugače povedano: če si je mogoče tudi za bodočnost obetati, da se bo v Italiji nadalje ohranjala politična angažiranost in demokratično sodelovanje prebivalcev (ne smemo namreč pozabiti, da je v Italiji kljub zmanjšani udeležbi na volitvah odstotek volivcev med najvišjimi na svetu), gre to pripisati dejstvu, da prežemajo družbeno zavest še vedno ideološka prepričanja.

2. Ker sam nisem, kot sem spočetka povedal, nezavzet in neprizadet opazovalec dogajanja, ki ga opisujem, marveč sem vanj aktivno vpleten, bom navedel konkreten primer – s pretirano retorično skromnostjo bi lahko rekel »in corpore vili« – primer, za katerega se mi zdi, da dokazuje, kako oživlja italijanska tradicija tudi današnje filozofsko delovanje v Italiji. Tak primer je »šibka misel«. Sprva je bil to naziv za zbornik, v katerem sva s Pier Aldom Rovattijem leta 1983 zbrala vrsto esejev mladih in manj mladih italijanskih filozofov (med eseji je bil tudi prispevek Umberta Eca, ki je že tedaj veljal za najbolj znanega italijanskega avtorja zadnjih generacij). Čeprav so »šibko misel« posamezni avtorji različno razumeli in jo zato različno obravnavali, pa so jo vsi povezovali, najpogosteje implicite, s humanistično in zgodovinsko italijansko tradicijo. Tudi ta trditev se lahko zdi pretirana. Pa vendar, če obstaja neki skupni smisel izraza »šibek«, na katerega pristajajo vsi filozofi, ki so sodelovali pri zborniku, je ta smisel treba nedvomno iskati v njihovem prepričanju, da se filozofska refleksija ne ukvarja z večnimi bistvi in strukturami, marveč se sooča z eksistencialnimi problematikami, ki jih neizbrisno zaznamuje pripadnost določeni dobi, družbi in zato tudi določenemu političnemu in socialnemu naziranju.

---

Šibkost, na katero so se avtorji sklicevali in si jo prillašali – tudi v ironično-izzivalnem smislu – je že odkrila filozofija 20. stoletja. Klasično jo je prepoznal eksistencializem in za to nas ne preseneča, da se v esejih najpogosteje pojavlja Heidegger. Jasno so se že v zborniku ob navedenem skupnem imenovalcu kazale različno razvijajoče se smeri. Zdi se mi, da sta se potem utrdili zlasti dve: »fenomenološka« usmerjenost, ki jo zastopa Rovatti, in bolj poudarjeno zgodovinsko-nihilistična smer, ki sem jo skušal sam razviti. Ne vem, do katere mere gre za resnično divergentni usmerjenosti – z Rovattijem se o tem večkrat pogovarjava. Njega pa bi označil za fenomenologa samo zato, ker skuša v sozvočju z misleci, kot so Merleau Ponty in nato Deleuze, Derrida, pa tudi Lacan, zajeti na »obrobju« – v lokalnem, v tem, kar bi Heidegger imenoval »Gering«, neznatno – nekaj »bistvenega«. Od tod izhaja tudi Rovattijev interes za psihoanalizo, pa še nadalje za pojave, kot je igra, ali za moralne držbe, kot je sramežljivost. Tem temam je Rovatti posvetil nekaj svojih spisov. Če o sebi govorim, oprostite mi pozornost, ki si jo posvečam, še nadalje pod zaslonbo »corpus vile«, sem šibko misel razvil v smislu teorije, ki bi jo danes imenoval »močna teorija ošibitve kot telosa zgodovine biti«. Vse bolj mi postaja jasno, in to sem že večkrat izpričal, da gre za filozofijo, ki se navdihuje pri krščanstvu, saj nastaja skozi »šibko« razlago naziranja sv. Pavla o kenozu.

8

Šibkost teorije, ki sem jo pravkar nakazal, izvira zlasti iz dejstva, da samo sebe razume in prepoznava – in to je mogoče njena najpomembnejša značilnost – za izraz stanja duha nekega obdobja. Esej, s katerim se začena zbornik o šibki misli, povzema predavanje, ki sem ga imel proti koncu sedemdesetih let v Salernu. Naslov eseja se glasi »Dialektika, diferenca, šibka misel«. Naslov omenjam zato, ker veljajo ti trije izrazi hkrati za oznake treh etap – pa ne samo mojih, marveč generacijskih – skozi katere se je ta misel izoblikovala. V sedemdesetih letih je v Italiji kot tudi drugod pojenjal študentovski protest, ki je izbruhnil leta 1968. Protest pa so v Italiji tedaj nadaljevale majhne skupine, vendar v drugačni obliki: začele so izvajati oboroženi boj in segle po terorističnih akcijah. Če bi hotel grobo povzeti politične predpostavke teh treh izrazov, bi lahko dejal, da se dialektika nanaša na idejo revolucije, ki se je izoblikovala po leninističnih nazorih. Mladi, ki sem jih tudi sam spoznal, so se odločali za taktiko bomb in svoje nasprotnike skušali onesposobiti tako, da so nanje streljali, in sicer v noge. To so počenjali v upanju in prepričanju, da bodo na tak način sprožili množično vstajo proti državi oziroma, kot so jo imenovali, proti »imperialistični državi multinacionalk«. »Diferenca« pa je bila takrat geslo, ki se je navezovalo bolj na Deleuza kot na Derridaja. Izraz označuje

načrt, ki so ga izoblikovali pripadniki t. i. »avtonomije«. Da bi svoj način življenja jasno ločili od meščanskega življenja in meščanskega reda, se niso odločali za teroristične akcije, marveč so stopali v »komune«, opravljali t. i. proletarski shopping (v veleblagovnicah so si prilaščali blago, ne da bi kaj plačali), uprizarjali razne oblike družbenega oporečništva in neposlušnosti in jasno pokazali, da ne zaupajo sredstvom formalne demokracije, pa tudi ne strankam in državnim ustanovam. Čeprav nisem bil naklonjen oboroženemu boju – mogoče preprosto po srečnem naključju, ali pa zaradi pristne, globoke vere v nenasilje, ali celo samo iz strahopetnosti – sem tudi sam, vsaj idealno, kot mnogi moji sovrstniki, prehodil vse tri faze. Treba je pristaviti, da smo tedaj nasilje do določene mere tolerirali; ideja revolucije ga je nekako predpostavljala in ga zato ni bilo mogoče kratko malo izključiti (po Maovem geslu, da »se revolucije ne lotiš, kot bi sprejel vabilo na večerjo«). Toleranco do nasilja je treba povezati še z dvema dejstvoma: prvič, da je prišlo v tistih letih do vojaškega udara v Čilu; drugič, da je politika, ki so jo vodile ZDA, v nas vzbujala sum, da hoče ta država nadzorovati zahodne demokracije s svojimi tajnimi službami. Mnogi smo sanjali, da bi s posrečeno šahovsko potezo obšli logiko tedanje politike, ki so jo kvarili gospodarski interesi, in da bi se uresničilo nekakšno anarhično meništvo, dovezetno za potrebe vseh manjšin, začenši s tistimi, ki smo jim sami naravno pripadali (zame sta to nižji srednji družbeni razred intelektualca, ki ga država slabo plačuje, in manjšina homoseksualcev). In končno šibka misel: le-ta je hotela prevzeti in povzeti (vendar ne v smislu nekega dialektičnega preseganja-sinteze) politično in filozofsko dediščino prejšnjih otroških, mladostniških faz, to je dialektike in difference. Opirajoč se na Heideggrov kritični razmislek, pa je šibka misel odločno zavračala objektivistične, se pravi globoko »metafizične« perspektive te dediščine. Leninstična revolucija je na primer opravičevala in utemeljevala svoje nasilje tako, da se je sklicevala na racionalnost zgodovine, kot da bi šlo za objektivni red, ki se mu je treba podrediti. Avtonomija si je s svoje strani umišljala, da uresničuje na obrobju, na robu družbenega dogajanja, avtentično eksistencialno držo (to obrobje sem tedaj označil z izrazom kulturno odlagališče). V vseh teh pojavih se je kazala vitalistična metafizika (ni ji bil tuj niti bergsonovec Deleuze). Domišljala si je, da si mora človek, za to, da se osamosvoji, ponovno pridobiti dano bistvo, sicer izgubljeno, ki pa je njegov naravni temelj. Šibka misel je nastajala torej iz odpora do terorizma. Ta odpor se je tem bolj stopnjeval, kolikor bolj je postajalo jasno, da se ne bo teroristično nasilje nikoli spremenilo v revolucionarno gibanje. Stopnjeval pa se je tudi zato, ker je za mnoge postalo vprašljivo, ali si resnično želijo revolucijo oziroma ali si jo resnično pred-

stavljajo kot pravo rešitev, in to zlasti spričo dejstva, da je demokracija – ki so jo leninisti in pripadniki avtonomije zavračali in zaničevali – kljub vsem svojim omejenostim in omejitvam le zagotavljala določeno svobodo in politično možnost spremembe. Šibko misel je navdihovala poglobljena in izostrena Heideggrova polemika z metafiziko prisotnosti/navzočnosti in objektivnosti, pa še nadalje polemika z metafiziko dokončnega in zadnjega temelja, ki je pravzaprav izvor vsake oblike nasilja. Kajti ravno tak temelj je nasilen, saj ne dopušča nadaljnjih vprašanj in se hoče uveljaviti s silo neke danosti in dejstva.

10 Razlaga, ki jo tu podajam o izvorni naravnosti Heideggrove misli in ki je pri meni nastajala v temnih »svinčenih letih«, je na strogo filološki ravni nedvomno opravičena in utemeljena. Ko jemlje Heidegger v pretres pojmovanje biti, ki jo je metafizika izenačila z bivajočim oziroma z objektivnostjo, se tega ne loti zato, da bi dosegel neko »objektivno« resničnejše in skladnejše naziranje biti. Loti se ga, ker se zaveda – kot vsa intelektualna in umetniška avantgarda na začetku 20. stoletja – da je v osnovi tehnološke racionalizacije evropske družbe, v njeni objektivnosti, nasilje nujno soprisotno (taylorizem, prva svetovna vojna, itd.). Mislim, da lahko pripisujem taki razlagi Heideggrove filozofije določen pomen: upa si namreč usmerjati interpretacijo Heideggrovih tekstov k izpostavitvi filozofovih intimnih protislovij in notranje omejenosti, ki se na primer kažejo pri njegovem popuščanju nacizmu. Ta interpretativni pristop se mi zdi pomemben še iz naslednjih razlogov: omogoča nam, da Heideggrova povežemo s kulturnim vzdušjem njegovega časa (v nekem avtobiografskem tekstu pravi, da je v prvem desetletju 20. stoletja tako kot drugi prebiral Dostojevskega, Kierkegaarda, Nietzscheja in Diltheyja); razpira pa nam nadalje še razumevanje dveh konstitutivnih razsežnosti njegove misli: hermenevtike in krščanske tradicije. Glede Heideggrove zasidranosti v krščanski tradiciji lahko povemo naslednje: Posthumna objava tečajev iz let 1919–1920, *Uvod v fenomenologijo religije in sv. Avguština*, dokazuje, kako globoko so bila temeljna Heideggrova naziranja zavezana svetopisemskim tekstom. V tečaju o *Fenomenologiji religije* so izpostavljene, izhajajoč iz razmišljanja o sv. Pavlu (navezuje se na obe pismi Tesaloničanom), bistvene tematike, ki jih bo pozneje razvil bodisi v *Biti in času* bodisi v še kasnejši »razgraditvi metafizike«. Pa še hermenevtična razsežnost. V spisih iz tega obdobja (v mislih imam zlasti recenzijo, ki jo je Heidegger napisal o Jaspersovi knjigi o *Svetovnih nazorih*) izpostavlja argumentiranje, ki je naravnano proti preveč »objektivističnemu« naziranju Husserlove fenomenologije. Jasno se kaže, da črpa njegova refleksija navdih pri hermenevtiki. Skratka: v tečaju o religiji skuša dojeti

in razumeti religijo tako, da izhaja iz neke religiozne izkušnje, in sicer iz izkušnje prvih kristjanov in iz svoje lastne izkušnje (pri tem sta zanimivi dve točki: prvič, religiozne izkušnje ne razčlenjuje kot zgodovinskega primera, ki bi ga namerno ali nenamerno izbral, marveč poudarja, da gre za njegovo »lastno« izkušnjo; drugič, sploh ne podaja »znanstvene« utemeljitve, ki bi opravičevala izbiro tekstov). Nadalje: napora, da bi dojel pojav od znotraj – v recenziji o Jaspersovi knjigi – ne argumentira teoretično (v smislu dojetja avtentičnega bistva pojava), marveč z razlogi, ki bi jih lahko pripisali eksistencialni angažiranosti. Zgodovinski pojav, zgodovinsko »stvar«, za katero nam gre, dojamemo samo tako, da se postavimo v neposredni odnos do nje, kar pa izključuje sleherno objektivnost. Na ta način namreč podajamo določeno interpretacijo, ki je vedno zainteresirana, zavzeta, pristranska, načrtna.

Naj se sedaj povrnem k šibki misli. Na gornjo razlago Heideggrove misli – ki ni niti delna niti samovoljna – se šibka misel nedvomno navezuje. Izmed Heideggrovih tekstov, ki sem jih omenil, in sicer tečaja o religiji in recenzije o Jaspersovi knjigi, je po mojem zanj odločilnejši prvi. Tečaj namreč že podaja to, kar recenzija nakazuje kot metodo, kot pot, ki jo je treba ubrati. V tečaju o religiji izhaja Heidegger iz krščanske izkušnje, se pravi iz svojega eksistencialnega in zgodovinskega položaja zato, da bi spoštoval hermenevitični program, ki ga je začrtal v recenziji Jaspersove knjige. Tako se šibka misel jasno zaveda svoje umeščenosti v pozno modernost – in ne samo to, svoj položaj skuša tudi interpretirati. Tedaj ugotavlja, da je prišlo do ošibitve močnih ontoloških struktur na vseh področjih eksistence. Čeprav mogoče ni takoj razvidno, se to gledanje tesno navezuje na Heideggro. V obeh primerih gre namreč za krščansko tradicijo. Lahko bi rekli, da predstavljata Heideggrova filozofija in šibka misel dva različna interpretativna pristopa, vendar sta ta dva pristopa nedvomno medsebojno povezana.

Povedano drugače. Če se postavim na sled Heideggrove filozofije, se moram ovedeti, da bit ni objektivnost, ki bi bila enkrat za vselej postavljena in dana ter povsem razvidna umu (kar je veljalo od platonizma do pozitivističnega scien- tizma). Nasprotno, jasno mi je, da se »na koncu« (z Nietzschejem) ta objektivnost razprši v množstvo svetovnih nazorov, med katerimi ni možna sprava. Sem torej v tem položaju in poklican sem, da podajam odgovor za svoj položaj – torej da to stanje interpretiram kot nekdo, ki mora najpoprej razumeti vprašanje. Interpretiram – se pravi, ne gledam objektivno – svoje stanje kot položaj

---

v postmoderni, v kateri ni »od biti ostalo ničesar«, v kateri nimamo temeljev, marveč samo razlage; le-te pa morajo nujno stremeti po soglasju, poravnavi, dogovoru, skladnosti. To stanje imenujem ošibitev biti. Naj navedem nekaj primerov: psihoanaliza razjeda dokončnost zavesti; demokracija razgrajuje naziranje o popolni avtoriteti države; multikulturalizem kaže, da se je iztekla vera v enotni in napredni tok evrocentrične zgodovine; celo fizika deluje v to smer, s svojo redukcijo stvarnosti na neoprijemljive in abstraktne elemente. Medijski svet pa kaže na to, da se vsa zgodovina sprevača v fabulo – pripoved. To so samo aspekti, videzi ošibitve. Sedaj se lahko vprašamo: kako pa je ošibitev biti povezana s krščanstvom, torej s tisto razsežnostjo, ki je najprej navdihovala Heidegggra in nato, posledično, še šibko misel? Povezavo med ošibitvijo biti in krščanstvom doumemo, če krščanstvo razumemo v izvornem sporočilu kenoze. Zahod je kraj zahajanja (biti) in učlovečenja Boga, je kraj, kjer propade sleherno enačenje med bitjo in polnostjo navzočnosti pa tudi nasilja. Kajti vsaka identifikacija med bitjo in navzočnostjo je vedno ustvarjala in prinašala nasilje.

**12**

Če se sedaj povrnem k začetku svojega predavanja in k trditvi, da obstaja neka »italijanska« specifičnost, mi bo v pomoč še italijanski filozof Benedetto Croce. Čeravno se na prvi pogled ne zdi, se tudi Croce nagiba k hermenevtiki. Sem ga usmerja njegovo navezovanje na zgodovino. Za naše izvajanje pa je zanimiva njegova slovita izjava, po kateri »ne moremo tajiti, da smo kristjani«. Naj obrazložim: filozofija, ki ne sprejema metafizičnega izenačenja med bitjo in objektom – objekt je tu pojmovan kot temelj, ki lahko vse obrazloži in opravičuje – se lahko (paradoksalno) razvija samo kot filozofija zgodovine. In sicer: razlogi, ki jih taka filozofija lahko podaja v racionalni debati, so vedno opredeljeni. Te razloge namreč opredeljuje in določa poreklo oziroma preteklost, iz katere izhajamo. To pa je naša zgodovina, zgodovina umrljivih bitij. Nikakor ni naša zgodovina zakladnica kakih večnih resnic ali dokončnih temeljev. Ko se s Crocejem prepoznavamo za kristjane, prepoznavamo torej naše poreklo in izvore, brez katerih bi ne imelo naše življenje, življenje mislečih bitij – tu, sedaj, v moderni in poznomoderni Evropi – nikakršnega smisla. Brez tega porekla ne bi mogli smisla svojega življenja sploh niti razviti. Sedaj pa bi se lahko vprašali: Je tako razmišljanje o krščanstvu preveč šibko? Pa vendar, mar ne izpolnjujemo božje zapovedi, ki nam nalaga ljubezen in usmiljenje do bližnjega, ravno tako, da sprejemamo našo končnost in se odpovemo sleherni zahtevi po dokočnih resnicah?

*Prevedla Veronika Breclj*