

Jens Viggo Nielsen

'Realisten Platon'

- Massimo Cacciari om *Europas geofilosofi*

'Den mindeværdige *mýthos* i Faidros lærer os, at *paideía* er *ágon*, kamp-kappestrid i sjælens sammensatte struktur og imellem dens modsatrettede kræfter'

Massimo Cacciari, *Europas Geofilosofi* (p. 11)

Premis

I begyndelsen var toheden, kampen, striden. Og det blev den ved med at være! Men hvad indebærer så det? Med disse to påstande og det åbne spørgsmål, som de giver anledning til, kan man i kort form udlægge Massimo Cacciari (f. 1944) forståelse af den europæiske (ide)historie i det reviderede genoptryk af hans notoriske værk om *Europas Geofilosofi* fra 1994.¹ Ifølge Cacciari, der er en af de mest markante, nulevende italienske filosoffer og tillige borgmester i byen Venedig, begynder Europas lidelseshistorie og filosofiske længsel efter at (gen)finde sig selv således med toheden, striden og kampen, uden hvilken man efter hans opfattelse ikke kan tænke en 'realistisk' fred eller harmoni, det være sig i sjælelig henseende hos den enkelte, interpersonelt eller mellemstatsligt.²

Platons filosofi og i særdeleshed hans dialog *Staten* indtager her, som vi skal se det, en helt central plads i Cacciari's gennemgang af Europas tragiske skæbnefortælling: Hvis det nemlig er rigtigt, at tænkningen begynder med Platon, og hvis det er sandt, som Whitehead bramfrit har hævdet det i værket *Process and reality* (1930), at den efterfølgende filosofi kan ses som en serie af fodnoter til Platons filosofi, så manifesterer Platons dialog *Staten* i Massimo Cacciari's

udlægning netop, at tænkningen ikke kommer uden om (fortsat) at kontemplerer toheden, striden og kampen. Og i den forstand kan man også se Cacciari's egen gentænkning af Europas historie som et forsøg på ikke blot at udlægge de aporier inden for occidenten, som bl.a. Platons værk har gjort verden opmærksom på i antikken, men også på at reaktualisere dem i en idehistorisk genlæsning af nutiden i dens egen permanente nødsituation, krisetilstand eller fortsatte undergang.

I det følgende vil jeg i forlængelse heraf forsøge at gøre rede for, hvorledes Cacciari i værket *Geofilosofia dell'Europa* (1994) udvikler disse tanker omkring Europas oprindelse i striden og den (u)mulige harmoni, idet jeg først og fremmest vil fokusere på de afsnit og aspekter, der direkte eller indirekte har at gøre med hans læsning af Platon, herunder ikke mindst af *Staten*. De øvrige og tilsvarende vigtige kapitler i *Europas Geofilosofi*, der bl.a. omhandler Carl Schmitt, Simone Weil, Heidegger m.fl., inddrages kun sporadisk eller i det omfang, at de bidrager til belysningen af den her valgte problematik. Og det samme gælder for Cacciari's øvrige værker. En undtagelse gør jeg dog afslutningsvis med Nietzsche, som, sammen med Platon, indtager en særlig plads i Cacciari's egen filosofi i almindelighed og i værkerne om *Europas Geofilosofi* og *Ø-havet* i særdeleshed.³

Europas oprindelse: Striden og dens dimensioner

Massimo Cacciari har siden 1970'erne stået som en af de mest radikale analytikere af den krise i europæisk åndsliv, der efterhånden er blevet et topos inden for moderne tænkning og politik. I et værk fra 1976, der netop bærer titlen *Krisis*, insisterer han således på, at der ingen vej er ud af de filosofiske og politiske blindgyder.⁴ Men det er først for alvor med hans til dato mest kendte og omfangsrige værk, *Om begyndelsen* (720 s.) fra 1990, at han ud fra en tænkning af nyplatonisk tilsnit forsøger at påvise hvorledes filosofien ved at kontemplere aporierne, tænkningens umulige begyndelse, oprindelsen, enheden eller det *Cum*, der er betingelsen for enhver mulig fred imellem de mange indbyrdes stridende positioner og/eller 'partier', kan vise hen til en mulig 'løsning' eller vej ud af krisen. Denne gedigent nyplatoniske indfaldsvinkel, der tager form af en dialog, ikke imellem lærer og elev, men imellem ligeværdige *inter pares* (ud over Platon og Plotin er inspirationskilderne i *Om begyndelsen* Cusanus og Eckhart m.fl.), får dog ikke Cacciari til på noget tidspunkt at præterere, at det lader sig gøre at opnå en fredelig forsoning mellem *phýsis* og *nómos* eller mellem *theoria* og *práxis* (mere herom senere). Men ikke desto mindre insisterer han alligevel med sin 'negative dialektik' på at afsøge det usynlige mulige nærvær i det synlige eller den ikke-repræsenterbare

harmonii i den repræsenterede dis-harmonii.⁵

I *Europas Geofilosofi* tager Cacciari, som allerede antydet, udgangspunkt i en lignende grundproblematik: I Kampen (*agón*), striden (*eris*), den sjælelige uro og lidelsen (*phónos*) forstået som Europas oprindelse eller rettere ikke-oprindelse, samt i den forsoning eller *harmonía*, der unddrager sig enhver konkretion (*aphanés*) (p. 26). Hans udlægning af de såkaldte naturfilosoffers undren over mangfoldighedens 'grundstof', Anaximanders forståelse af det forskelsløse (*ápeiron*) som oprindelsen til alle vore skiftende verdener (*kosmoi*), samt Heraklits og Parmenides' respektive forsøg på at komme til klarhed vedrørende forandringen(s umulighed), kan man i kort form opsummere på følgende måde:

I selve det øjeblik, hvor *toheden* manifesterer sig (og det græske ord *dyo* har samme rod som det verbum, der udtrykker frygten, *deidó*, og som den term, der indikerer det frygtelige, det desorienterende, *deinós*), og hvor en *undren* herover foruroliger og forskrækker, manifesterer sig også en undersøgelse af dens oprindelse, af dens indre relationer, af dens formål, og dvs. en undersøgelse af den magt, der ud af toheden skaber *en* Tohed. At spørge til forskellen indebærer at spørge til identiteten; at undre sig over mangfoldigheden (at det værende er mangfoldigt) begynder med 'erindringen' af Enheden. (p. 12).

I forhold til toheden opstår undren og denne undren, denne refleksion kalder på en italesættelse, en *lógos*, en søgen efter sandheden (*alétheia*). Men *lógos* kommer i lige så høj grad til udtryk inden for historieskrivningen (Herodot og Thukydids *historía*) og politikken (den gamle Oligark, Perikles, sofistene) som inden for filosofien, idet også historikerne og de forskellige *sophói* forsøger på at nå frem til en logisk, ikke-mytisk udlægning af virkeligheden. Det bemærkelsesværdige eller pointen ved Cacciaris tilgang er fremdeles, at han ikke nøjes med en filosofisk udlægning af den europæiske sjæls oprindelse i toheden og dens længsel efter enheden - som han til dels allerede aner i Odysseus' opdagelsestrang og hjemlængsel, rent bortset fra, at Odysseus endnu ikke er hjemløs, endnu ikke har skibet som sit eneste hjem - men tillige knytter an til de realhistoriske begivenheder omkring Athens møde med det persiske rige o.a (se *Ø-havet*, op. cit. p. 64-65).

I mødet med Perseriget, med den mægtige Kong Kyros, hævder Cacciari, møder Athen således den i bogstavelig forstand (hidtil) 'uhørte' og fremmede andethed, der for bestandig kommer til at udfordre Europas forsøg på at tænke identiteten, men som samtidig, qua forsøg, bekræfter splittelsen:

Her manifesterer sig altså den fatale forskel: Dagen efter Lydernes nederlag ved Kyros' hånd. Spaltningens problem trænger sig, en gang for alle, på med Perserregnets dominans ... Denne Tohed, denne 'uhørte' mangfoldighed, udgør nu *problemet*, som skal tænkes, erkendes, løses. Men for at tænke det bliver det frem for alt nødvendigt *at kende sig selv*. Der er tale om en historisk forandring, hvor politik og historie endnu er forbundet i en enhed; en autentisk 'prøve' af det fælles fundament for tænkningen og for *práxis*. Dette er den uafvendelige opkomst af den Anden, der tvinger én til at vende tilbage til sig selv. Uden at kende ens egen identitet er det i sidste ende umuligt at konfrontere den anden (p.16).

Eller næsten umuligt: Man kan for eksempel forsøge at ignorere alle de drilske spørgsmål, der fremkaldes af splittelsen og forsøge på at komme den anden til livs, undertvinge, underkende eller om muligt i hvert fald 'ignorere' den anden (i betydningen af ikke at ville se og høre vedkommende); en problematik, som ifølge Cacciari i særlig grad melder sig hos Aiskylos i hans læsning af *Perserne* (p. 18-19). Heraf netop titlen *Europas geo-filosofi*, der dels skal fremhæve den europæiske tænknings oprindelse i og 'forpligtelse' på det konkrete, på mangfoldigheden, på *Blut und Boden*, og tillige skal indikere, hvorledes Europa i dets konfliktfyldte historie og inden for den politiske tænkning omvendt arver en hel række kulturelle og filosofiske forudsætninger, eksempelvis når vi i vore dage taler om fællesskabet, nationen eller fædrelandet.⁶

Ydermere er det igennem anvendelsen af en række tilbagevendende metaforer såsom 'havet' og 'øen', eller rettere 'ø-havet', at Cacciari illustrerer de forskellige måder, hvorpå man i en udforskende *lógos* kan tilnærme sig Europas indre og ydre strid⁷: Med tohedens opkomst er det således én gang for alle blevet umuligt at tænke enheden som en territorielt afgrænset eller geo-logisk størrelse, eller da netop kun som en enhed, en ø, der grænser op til andre modsvarende enheder eller øer. Men samtidig vil havet altid være der til at bygge bro imellem de særskilte enheder, enhver ø er i den forstand forbundet med andre øer, at uanset hvad vi gør, så vil vi altid få med den anden at bestille. For som Herodot formulerer det lider man enten under kampen eller også udkæmper man den: Der er ingen mellemvej (*tò gàr méson oudén*, p.17).

Skematisk fremstillet, samt i forlængelse af ovenstående kan man sige, at Cacciari opregner tre former for strid eller splittelse, der fra og med antikken konstituerer Europas sjæl, dets aggressive uro (*dýnamis*), længsel og permanente undtagelsestilstand: 1) *Polemós* eller krigen med 'de andre'. 2) *Stásis* eller en borgerkrigs-lignende tilstand. 3) Denne *polemós* eller *stásis* overført til det enkelte individ, idet striden her kommer til udtryk som umuligheden og nødvendigheden af at komme til klarhed vedrørende den anden og dermed sig selv (*aporía*).

Striden kommer dog ikke kun til udtryk negativt, men giver sig også udslag i en produktiv *poiesis* og erkendelsestrang i den enkeltes forsøg på at forholde sig til sin egen indre andethed eller splittelse, foruden i kappestriden (*agón*) mellem de mange stemmer på *agoráen*, hvor beslutninger skal træffes eller i forhandlingerne med de fremmede magter (perserne, melerne, spartanerne).

Til denne destruktive stridskraft (*eris*) og den produktive udfoldelsestrang (*poiesis*) føjer sig yderligere – og i en slags ingenmandsland eller spændingsfelt imellem disse to - en dimension ved striden, der skulle blive skæbnesvanger for Europa, nemlig det 'instinkt' for samhandel, uden hvilket man ikke kan forstå baggrunden for det athenske søimperium: Havet som metafor betragtet symboliserer således ikke blot, at Europa for altid har måttet tage afsked med forsøget på at udmønte det *Cum* eller *Xynón*, der binder ø-havet sammen, i en autentisk statsdannelse, idet ethvert sådant forsøg per definition er bestemt til undergang (Cacciari kommer ikke for ingenting fra Venedig!). Og heller ikke blot, at livet på havet er farligt, ligesom livet i *pólis* bliver det når og hvor omgangen med og åbningen imod havet - med havnen Piræus som centralt eksempel hos Athenenerne - gør byen til et oplagt bytte for fremmede magter. Nej, havet må netop også ses som en metafor for den samhandel i ø-havet, den åbning mod de andre øer, som reelt udgør en form for krig med andre midler.

Ønsket om at blive den anden overlegen kommer således til udtryk i forsøget på indirekte at domesticere den anden ved kun lade ham få adgang til *pólis* på visse betingelser. Det er denne konditionale eller 'lukkede' åbenhed, som Cacciari omtaler som 'tolerancens intolerance', og som ikke blot kendetegner visse aspekter ved athenernes adfærd i skabelsen af deres søimperium (det såkaldte 'thalassokrati'.⁸ p. 48-69), men også er karakteristisk for (det moderne) *homo democraticus*: En tillært væremåde, hvor man af hensigtsmæssige årsager anlægger en civiliseret maske, men hvor man reelt ikke ophæver forskellene eller stilner striden. Tværtimod bekræfter denne adfærd, at striden med den anden netop alene kan bringes til ophør på visse betingelser, dvs. ud fra en konkret interesse. En interesse, der altså ikke angår den anden qua andethed (hertil forholder man sig *in-different*), men i stedet er rettet mod den vare, som den anden enten udgør i sig selv eller som han medbringer, eller som er rettet imod afsætningen af de varer, som vedkommende fremmede (*xénoi*) tager med sig bort efter endt besøg (p. 141-149).

Krigen, handelen og den uophørlige erkendelsessøgen implicerer imidlertid også og hver især en dobbeltfare: På den ene side består den europæiske sjæls uundgåelige Skylla i det overmod (*hybris*), der ledsager det umulige forsøg på kunstigt eller voldeligt at (gen)skabe en holdbar og konkret enhed, og på den anden side udgøres dens Karybdis af den selvtilstrækkelighed, der kommer

til udtryk i, at den enkelte (stat såvel som individ) lukker sig om sig selv i en afvisende gestus, der bilder sig ind endegyldigt at have gennemskuet den anden og dennes interesse i mødet. Den europæiske sjæl lider således på den ene side under (hangen til) tyranniet og på den anden side under indifferensen, men i begge tilfælde udelukkes den åbne kon-frontation med den anden og selvhadet, desperationen ligger og lurser lige under overfladen.⁹ Også filosofien bliver derfor hjem-løs og må begive sig ud på en farefuld sejlads, må blive til en navigations- eller sømandskunst (*téchne nautiké*). Dette samtidig med, at den må forsøge at undgå det *hybris*, der kunstigt vil forene det, som bør forblive adskilt i skabelsen af et sådant (magt)centrum, som et ø-hav per definition ikke kan have: Filosofien må både undgå det destruktive overgreb på den anden, der altid er på farten i den indbildning at kende alt til bunds, som det møder på sin vej, og den lukkethed, der isolerer sig på en ø, og som afviser overhovedet at forholde sig til andens eksistens (p. 55).

Så vidt Cacciari's generelle redegørelse for Europas Geofilosofi og dennes græske genealogi. For den læser, der kender til Gilles Deleuze og Félix Guattari's *Hvad er filosofi?* fra 1991, nærmere bestemt kapitel 4 i første halvdel af bogen, der netop bærer titlen 'Geofilosofi',¹⁰ er det i forlængelse af ovenstående nærliggende at antage, at Cacciari har kigget disse to filosoffer over skulderen i affattelsen af *Europas Geofilosofi*, der som anført udkommer tre år senere. Også selvom han ikke eksplicit henviser til det ovennævnte værk. Fælles for de to værker er således sammenfletningen af filosofien med historien/geografien, dvs. synet på den markedsrelaterede 'deterritorialisering' eller 'ekspansion af immanensen', som man særegent hos grækerne kan konstatere såvel geografisk med det delfiske søforbund som inden for filosofien med begrebets almenhed. Og fælles med Deleuze og Guattari er også, vendt imod Hegels og Heideggers nødvendighedsorienterede historicisme, synet på filosofiens opståen i det græske som kontingent eller som et øjeblikks 'nåde', der lige så godt ikke kunne have indfundet sig under de samme eller tilsvarende vilkår. Med Deleuze og Guattari:

Når filosofien viser sig i Grækenland, er det som følge af en kontingens snarere end en nødvendighed, omgivelser eller et miljø snarere end en oprindelse, en tilblivelse snarere end en historie, en geografi snarere end ren historiografi, en nåde snarere end et væsen.¹¹

Til forskel fra Deleuze og Guattari betoner Cacciari imidlertid, som vi har set det, striden som det helt afgørende moment ved Europas arv fra grækerne, ligesom han også til forskel fra de to franskmænd insisterer på den efter hans opfattelse uomgængelige tragiske, transcendent eller utopiske dimension,

som deterritorialiseringen af tænkningen og ø-havet hver især implicerer.¹² En tredje og sidste forskel består ydermere i, at Cacciari, relevant for den nærværende kontekst, originalt formår at applicere sin tese om stridens dimensioner i en tekstnær læsning af antikkens historie og Platons filosofiske værker.

Sagt på anden vis: Skal man forstå Platons filosofi, og herunder ikke mindst det, som man med Massimo Cacciari kan kalde for Platons 'realisme', så er den her - meget summarisk - gengivne analyse af Europas oprindelse i toheden eller striden om ikke en principielt uomgængelig så i hvert fald, som det forhåbentlig vil vise sig, en særdeles relevant og ikke mindst tanke-vækkende indfaldsvinkel. Det flygtige møde på *agoræen* og den *dia-logos*, som dette eventuelt kan afstedkomme, forudsætter således også hos Platon, at man principielt fastholder toheden eller den uovervindelige afstand imellem samtalepartnerne, i hvert fald hvis man vil konfrontere den anden på en tilnærmelsesvis konsistent måde. Dette for så vidt den potentielle strid og forskelligheden af interesser udgør en ufravigelig forudsætning for enhver realistisk forståelse af det problematiske sam-vær med 'den anden', der allerede begrebsligt forudsætter disharmoni eller tohed:

Den anden bliver det uadskillelige *Cum*. Min 'frihed' fra ham er mit 'venskab' med ham. For at kunne huse ham må han blive mig *hostis*. Ingen harmoni kan nogen sinde udgøre den abstrakte overvindelse af forskellen, og ingen forskel kan bekræftes som den abstrakte negation af harmonien' (p. 25).

Realisten Platon: Staten og lovene

Som det fremgår af denne artikels titelvignet udlægger Massimo Cacciari i begyndelsen af *Europas Geofilosofi* den mindeværdige *mýthos* i dialogen *Faidros*, der beskriver sjælens himmelflugt (246a – 248c). Denne myte understreger således efter Cacciaris opfattelse, i forlængelse af den hidtidige redegørelse, at *paidéia* frem for alt er *ágon* i betydningen kamp-kappestrid imellem de modsatrettede kræfter, som sjælen er sammensat af: Fornuften (vognstyrelsen), viljen (den hvide hest) og begæret (den sorte). Men *Faidros*-myten indikerer også, at denne kamp-kappestrid i sjælen imellem dens forskellige dele i overensstemmelse med dens natur er harmoniserende og dvs. rettet mod (*conatus*) afsløringen af al-tings skjulte harmoni (p. 11f., men se også afsnittet om 'De to heste', p. 17ff.). Så selvom det primært er *Staten* og *Lovene*, som Cacciari fokuserer på i sin beskrivelse af Platons filosofi i det centrale afsnit af *Europas Geofilosofi*, der præcis bærer titlen 'Platons realisme' (p. 29-42), så må man allerede i forbindelse med denne skildring af sjælens *ágon* i *Faidros* tale om en sådan 'realisme', idet Platon på dette sted giver et alt andet end idylliserende billede af sjælens

skæbne 'hernede'.

Men, kan man videre spørge, hvilken analogi hersker der imellem sjælens skæbne i *Faidros* og begrebet om *pólis* i værket om *Staten*? Eller bedre: Såfremt der er tale om en analogi, hvad betyder det så for forståelsen af *pólis*, at sjælens opstigning til himmelhvælvingen og dens skuen af ideerne i sidste ende må ses som det højeste udtryk for striden (*agôn éschatos*); hvad indebærer det for *pólis*, at sjælen hurtigt trættes af kampen, ikke kan holde hovedet over himmelhvælvingen, men mister vingerne og styrter til jorden igen (*Faidros*, 248a)? For at kunne besvare disse spørgsmål, hævder Cacciari, dvs. for overhovedet at kunne forstå Platons dialog *Staten* som det gigantiske *dráma* den er (p. 34), så må man ikke blot må læse værket i sammenhæng med *Lovene* eller med en dialog som *Faidros*, samt forsøge at se bort fra århundreders virkningshistoriske klicheer og banaliserende udlægninger i en nærlæsning af værket. Nej, man må tillige, og som vi skal se det, erkende at dets 'afmytologiserende' diskurs ligger på linie med Thukydidts historieskrivning og Aristofanes' karnevalisme (p. 34, 42-48): Thukydid for hvem atthenerne var folket, der var 'født til aldrig at finde fred og dømt til at forlade egen jord' (p. 69).

Misforståelsen eller den banaliserende udlægning af *Staten* begynder således med Aristoteles: Platons stat '... er umulig eftersom den ville have 'den mest komplette enhed' som sin egen finale årsag – men *pólis* er ifølge sin natur en mangfoldighed og den ville ophæve sig selv hvis den bestandig blev mere *en'* (*Politikken*, II, 1261a). Og denne misforståelse fortsætter efter Cacciari's opfattelse virkningshistorisk helt frem til vore dage, hvor eksempelvis Gadamer ganske vist opfatter den dialektiske karakter af den indsigt (*epistémé*), som filosof-vogteren må være i besiddelse af for at udfolde sin *téchne politiké*, men hvor han til gengæld helt overser *Statens* paradoksale implikationer (p. 36): 'Staten er ikke diskursen om den 'sande stat', som *ikke er*, men om den ide, hvormed man alene kan måle de eksisterende forfatninger' (p. 41).¹³

Men hvad konstituerer da nærmere bestemt den 'paradoksale' karakter af Platons redegørelse for det, som Aristoteles fremhæver som statens umulighed? Først og fremmest må man her fremhæve den hypotetiske karakter af diskursen i *Staten* eller den næsten pinefulde tavshed, hvormed Platon omgiver den velkendte myte om filosofens opstigning (*askésis*) til ideerne i *Statens* syvende bog (VII, 532b): En tavshed, som helt præcist består i, at Platon fuldkommen undlader at besvare følgende spørgsmål: Hvorledes og i kraft af hvilken *metodós* eller *paideía* er filosof-kongernes skabelse af den retfærdige stat mulig, dvs. inden for rammerne '... af den komplekse mangfoldighed af passioner, interesser og meninger som den by udgør, der 'endnu ikke' er sand *pólis*, og som den by udgør, der endnu domineres af *pléthos*?' (p. 37). Det manglende svar på dette spørgsmål er således det helt afgørende problem, for sagen

er jo, at denne *mýthos* om filosofens *askésis* i sidste ende afhænger af, at den oprindelige tavshed, som myten grænser op til så at sige ikke får det sidste ord: 'Enhver ting, som det lykkes at redde sig inden for byens nuværende tilstand, skylder sin redning til Gudens *Moirai* (Staten, VI, 492a – 493a) eller en guddommelig inspiration 'ek týches' (499 b5, c1), der overgår ethvert projekt eller fornuftig forudsigelse' (p. 38).

Kort sagt: Det sidste ord tilhører alene Guden. Fanger man ikke denne hypotetiske karakter eller den tavshed, som hulelignelsen i *Statens* syvende bog grænser op til, så forstår man heller ikke lignelsens sammenhæng med de mange realistiske skildringer af livet i staten:¹⁴ Som bekendt underkaster filosofen sig allerede opstigningen med fare for sit eget liv, idet han ved tilbagekomsten risikerer at blive myrdet af de tilbageværende *kakói* (516c – 517a), og på samme måde må filosof-vogterne overvinde deres egen natur i form af den indre strid for at kunne besidde alle dyder (VI, 485): 'Den samlede 'konstruktion' af filosof-kongen, der optager bog V, VI og VII, tager udgangspunkt i denne barske erkendelse af, at selve ideen om *pólis* forudsætter en mangfoldighed af appetitter, en 'krigstilstand', som forudsætter vogter-bådsmænd, der *ikke* er lykkelige, men 'dobbelte'. Disse skal opdrages således, at de bliver i stand til at 'regere' deres egen dobbelte natur, men samtidig forbliver deres natur som ethvert andet menneskes: Rum, scene for en *agón*, der aldrig stiles' (p. 32f.).

I det hele taget består forudsætningen for *Statens* overvejelser i, at *pólis* ikke er en statisk størrelse, hvor borgerne lever i fred med hinanden (II, 372d): Staten er ikke en 'statue' eller et behageligt *oíkos*. Snarere er Sokrates – hjemløst (*a-oíkos*) og hvileløst - på jagt efter en langt mere dynamisk opfattelse af staten. Heraf hans fremhævelse af, at byen altid er i færd med at udvide sit territorium (II, 375 d5), hvorfor den også notorisk er underlagt både den ydre *polemós* (373e) og den indre *stásis*. Og skal byen sikres kan det være nødvendigt at komme fjenden i forkøbet og tilintetgøre ham, før han gør det af med en selv (*Staten*, II, 375 c). Ydermere er det særligt i *Lovene*, at Platon forholder sig til handelen og til havets betydning, idet han ser begge dele som farer for *pólis*: Havet og havnen er stedet for udveksling af varer – og derfor stedet, hvor borgere tillægger sig uønskede vaner - og må derfor betragtes på sikker afstand (omtrent firs stadier!), ligesom byen må grundlægges på behørig afstand af både havnen og flåden, som dog gøres så smukke som overhovedet muligt (IV, 704 b5).

Man må altså ikke overse, at den realistiske beskrivelse af *polemós* og *stásis* er uomgængelige forudsætninger for Platons refleksioner over den retfærdige stat. Men hvor krigen i Platons forståelse ikke per definition er et udslag af overmod, eftersom den er en uundgåelighed såfremt staten skal kunne udvide sit territorium – hvilket Thukydides ikke, dette indskydes i forbifarten, ville være

enig i: Krigen er altid og per definition *hybris* - der ødelægger borgerkrigen staten indefra og må derfor undgås for enhver pris: 'Krigskunsten kan ikke gøres gældende inden for *pólis* med det formål at regulere de afvigere, som selv her giver sig til kende, og med henblik på at tvinge de slette til lydighed, som også lever og agerer der. Freden kan ikke produceres gennem krigen, men må frembringes gennem ordets forsonende magt, af lovenes godhed, af retfærdigheden, dommerens visdom og besindighed, og i kraft af den *philia* med hvilken borgerne må uddannes. Vogteren må aldrig komme i tanke om at løse statens indre konflikt igennem destruktions af dens *kakoi*' (Lovene, I, 627e-630c) (p. 34).

For at *pólis* kan blive til, er det med andre ord ikke blot nødvendigt, at filosoferne bliver regenter (hvilket er vanskeligt nok i sig selv), men filosofkongen må tillige formå at integrere de mange *kakoi*, der forårsager *stásis* og derfor umuliggør den indre fred, som må herske for at staten kan kalde sig for 'sand *pólis*': Vogteren kan ikke nøjes med at være *polemikós* i forhold til de ydre fjender og i forhold til sjælens ufornuftige dele, men må også med nødvendighed være det i forhold til *de slette* inden for hans egen *pólis* – og de fleste som bebor *pólis* er lige præcis *kakoi* (Lovene, I, 626e). Skal disse elementer derfor 'domesticeres' lader det sig overhovedet kun gøre, *såfremt* filosofen besidder en bogstavelig talt uimodståelig *paideía*. Eller rettere: Kun hvis filosofen bliver konge og kun *såfremt* han formår at overbevise alle borgere med en diskurs, der ikke er hypotetisk, men nødvendigvis sand, *kun da* kan der blive fred i staten: En passende opgave for en *daímon* (Staten VII, 531 c5), en *érgon*, et enormt forehavende (531 d5).

Problemet med filosofens *paideía* er imidlertid atter, at denne påstand om nødvendigheden af det principielt sande for skabelsen af staten kun lader sig fremsætte inden for en hypotetisk diskurs. En *apóri*, som svarer til, at filosofens politiske opdragelsekunst strengt taget negerer sig selv, fordi der ikke kan tales om harmoni andre steder end der, hvor disharmonien reelt hersker: I den ideelle stat er der nemlig hverken behov for 'fred' eller politik forstået som det muliges kunst (*téchne politiké*), for her hersker ganske enkelt den rene nødvendighed. Og hvis det var muligt at realisere den perfekte stat – hvilket som anført kun kunne lade sig gøre på mirakuløs vis, idet *aidós* og *dike* er visdommens guddommelige gaver – så ville ikke blot den politiske kunst, men også *Staten* selv være en overflødighed som filosofisk værk eller parts-indlæg betragtet.

Politikken er med andre altid ude i et anliggende, udspringer af en partiel interesse (p. 38), bevæger sig altid inden for en hypotetisk *diánoia*. I sagens natur er det dog samtidig utænkeligt, at filosofen kan være tilfreds med en sådan (opfattelse af) politik; hans diskurs og handlemåde må være hævet over interessen, det partielle, må være principiel og absolut, ellers forbliver *pólis*

rent tankespind (p. 37). Men derfor er det også den politiske stræben efter at opnå indflydelse og magt, der umuliggør 'de godes regering', og hvordan skulle det også kunne være anderledes når de gode i *polis* netop *ikke* vil have med magten at gøre? (p. 50). Men det betyder igen, at såvel filosoffen som politikeren i sidste ende kommer til kort over for det *próblema*, som rejses i *Staten*, og som går ud på, hvorledes man overhovedet kan tænke sig en *polis*, der ikke er udleveret til *stásis*, eller hvor de indre borgerkrigs-lignende tilstande er 'eliminerede' (!). Anderledes formuleret: Platons pointe er i sidste ende, i Massimo Cacciari's udlægning, at den retfærdige stat præcis kun kan *tankes* eller kun, kantiansk formuleret, kan have status af en regulativ ide: Det er nemlig alene hvis man tænker denne stat 'i himlen' (591e), at man omvendt kan komme til en forståelse af den faktiske stat i al dens stridbare mangfoldighed. Og er ikke enhver *práxis* rettet mod en form for enhed?

Det kan set i forlængelse heraf ikke længere undre os, at Cacciari anfører, at man hos Platon finder en grundtone, der minder om Thukydid's 'kyniske' blik på de realpolitiske begivenheder i forbindelse med den langvarige peloponnesiske konflikt (431-404 f.v.t.) som også Platon voksede op under: 'Der er ikke noget, som skal 'affortrylles' i denne argumentation. Den er allerede fuldstændig affortryllet, og kan kun fordrejes eller glemmes. Men at kritisere den for at ignorere mangfoldigheden af forfatninger og *polis*' mangfoldige væren, er ensbetydende med at man er blevet døv og blind over for dens *dráma*' (p. 39). De sande arvtagere til denne diskurs er derfor også tænkere som Machiavelli og Marx, der ser borgerkrigen, den altid tilbagevendende eller latente konflikt i samfundet, som baggrunden for enhver beslutning og forfatning (p. 40).

Vi kommer altså ikke uden om det aporetiske i Platons diskurs, der mere er *a-topía* end utopi: Den sande *polis* kan kun skabes igennem en politik, der er meta-politisk, *epístème* og ikke *dóxa*, for i den sande *polis*, hvor den guddommelige retfærdighed hersker (*díke*), er der slet ikke plads til politik. Platon nærer kort sagt ingen illusioner med hensyn til det 'svar', som han leverer på de i *Staten* rejste spørgsmål: Han er helt klar over, at *Staten* muligvis vil fremkalde 'en latterbølge' af aristofaniske dimensioner (V, 473 c7-8), ligesom Sokrates som vanligt tager sine forbehold over for sin rekurs til myten (f.eks. 532b), men '... det er præcis dets *distance*, dets tragi-komiske distance fra enhver reel 'stat', der tillader os at opfatte sidstnævntes aporier' (p. 41). Fundamentet, det geo-filosofiske, forsvinder derfor i realiteten hos Platon: Et hav skiller statens med-borgere fra hinanden, grænserne imellem øen og havet flyder ud. Men samtidig forbliver borgerne udleveret til (at undre sig over) mødet med hinanden på det åbne ø-hav, som *agorà*en nu er omdannet til, og hvor Sokrates boltrer sig.

Nietzsches læst platonisk: Stjernevenskabet og modangrebet på homo democraticus

I Platons *Staten* kan man ikke blot iagttage filosofkens engagement i politik, men også – og frem for alt – filosofkens farvel til det politiske og *pólis* (VI, 496c-e). Dette ambivalente farvel kommer idehistorisk til udtryk i en proces med mange mellemstationer, hvor statens *a-nomía* eller sygdom i sjælen, som Cacciari udtrykker det, bliver stadig mere åbenbar: Fra Augustins Gudsstat (p. 93-94) over Hegels' realhistoriske overvejelser over 'Amerika' (p. 63-68) og til Carl Schmitts analyse af *nómos'* mangel på 'rødder' (p. 105-11, 117-20, 126-30), for nu blot at nævne nogle få.

Hvor Platon taler om *pléthos* eller *kakoií*, der taler Cacciari i forlængelse af Tocqueville og Carl Schmitt om 'homo democraticus'. Eksistensen af homo democraticus understreger således efter hans opfattelse den europæiske sjæls indre aporier og understreger derfor også umuligheden af et autentisk demokrati: På den ene side søger dette notorisk splittede væsen konstant beskyttelse i tyranniet og på den anden side frasiger det sig samtidig enhver ude fra kommende indflydelse: 'Og alligevel er det ikke på nogen måde i stand til at gøre sin egen vilje til 'fører', eftersom det, i dets egenskab af individ, konstant har behov for beskyttelse. Det er, sig selv til trods, et *pólis*-væsen, men forudsætter på samme tid ingenlunde i dets adfærd en ide om polis. Byen kan for homo democraticus udelukkende gælde som et *produkt* af dets interesser og som garanten for dets beskyttelse. Det er derfor fysiologisk bestemt til at ville pånøde byens 'mængde' sin egen 'part', til at ville påtvinge den sit eget individuelle synspunkt, og odelægger hermed dens logos'.¹⁵

Det mest eklatante moderne eksempel på det smertefulde og ambivalente farvel til det politiske kan dog utvivlsomt, hævder Cacciari, iagttages hos den sene Nietzsche i 'de højere menneskers' afstandtagen fra det sidste menneske (der Pöbel-Mischmasch) og i den forkyndelse af overmenneskets komme, som Zarathustra netop præsenterer 'de højere mennesker' for i *Således talte Zarathustra*.¹⁶ Det afgørende punkt i Cacciari's fortolkning af Nietzsche – og tillige i Cacciari's egen tragiske filosofi – bliver således det 'modangreb' eller 'Gegenschlag' over for Europas ånd, som det højere menneske og overmennesket symboliserer og som netop titelvignetten til *Europas Geofilosofi* henviser til: 'Jeg har indoptaget Europas ånd – nu sætter jeg modangrebet ind!'.¹⁷

Interessant er det i denne henseende at betragte de forskellige fortolkninger af de højere mennesker hhv. overmennesket hos Cacciari og hos en anden italiensk filosof, der også har været optaget af Nietzsches filosofi i mange år, herunder ikke mindst af dens politiske og etiske implikationer, nemlig Gianni Vattimo: Hvor erkendelsen af, at alt er fortolkning for Vattimos iro-

niske overmenneske udgør nye, mulige 'værensåbninger', idet overmennesket 'kærligt' ler af sig selv og andres fortolkninger,¹⁸ der finder man hos Cacciari højere menneske snarere en tragisk latter, der også ompænder ethvert sådant forsøg på at ville overgå det 'alt for menneskelige' i den (selv)indbildning som 'overmennesket' er og må forblive: Overmennesket vil ingen kunst komme til at afbilde hedder det hos Cacciari.¹⁹ De højere menneskers latter, påviser han med rette, er derfor også syg af *melankoli*. De bekendtgør muligheden af noget, som de alligevel ikke kan få at se. Deres værker er forsøg eller rene løfter og deres former er eksperimenter: 'De højere mennesker ved 'hvor meget der endnu er muligt', de lærer også at le af sig selv – men netop fordi de i sidste ende må erkende at være 'mislykkede' ('Missgerathen'). De er de 'halvt-ituslåede', *Halb-Zerbrochenen*', i den fulde betydning af ordet: '... halvt-ødelagte, halvt åbne for en fremtidig ubegrundet og uforudsigelig indtrængen ude fra, for en Adveniens'.²⁰

I sit afsnit om 'Latteren' i *Europas geofilosofi* (p. 70-78) henleder Cacciari i overensstemmelse hermed opmærksomheden på Nietzsches kritik af Platon i *Hinsides godt og ondt*: 'Hvordan skulle Platon have udholdt livet - et græsk liv, som han sagde nej til -, uden en Aristofanes?' Men Cacciari vender spørgsmålet om: 'Hvorledes kunne Nietzsche udholde Zarathustras tale til krigerne uden Aristofanes? Og med andre ord ikke en Aristofanes skjult under hovedpuden, men lyslevende i hans sind. 'Mennesket er noget, der skal overvindes'...Kan vi *seriøst* hævde noget sådant, uden at bemærke, at en aristofanesk latterbølge er i færd med at vælte ind over os?' (p. 78).²¹

Det er med andre ord klart, at Vattimo i sin fortolkning af Nietzsche, set fra Cacciari synsvinkel, må tage sig ud som 'hegelianer' i den forstand, at han insisterer på en form for 'Aufhebung' eller forsoning af striden, hvor harmonien så at sige giver sig til kende i selve striden – i form af overmenneskets *caritas*. Men omvendt finder Vattimo, i lighed med Antonio Negri, ingen tilfredshed i Cacciari insisteren på, at udvejsløsheden må fastholdes 'platonisk', idet de begge – om end på forskellig måde – insisterer på, at det må være muligt at operationalisere den filosofiske refleksion etisk og politisk, eller at det er muligt at forbinde *theoria* og *praxis*. Med Negri: 'Cacciari flytter sig ikke, han er dér, og dér bliver han: Hans realisme er lige så smertefuld som den er sandfærdig. Europa er altså en undergang, en afgrænsning, en margin, som rækker ud efter et tomrum og en uoverskridelig grænse... det er altså ikke en indvarsling og heller ikke et håb om en exodus'. Og Vattimo tilføjer: 'Hvis filosofiens situation virkelig er den, som Cacciari hævder, så ville det virkelig være bedre, og hvis ikke for filosofien så for politiken, om han kun beskæftigede sig med at meditere over eksistensens uundgåelige udvejsløshed og over sjælens skæbne'.²²

Man kan dog tvivle på, om denne kritik bider særligt hårdt på Cacciari: Hvad nu hvis udvejsløsheden er et vilkår? Hvorfor skulle det per se forhindre én i at udkæmpe striden? Og forudsætter ikke både Vattimo og Negri selv, at striden er uomgængelig, eftersom det sidste menneske, *homo democraticus*, den vesterlandske metafysik eller 'imperiet' ikke lader sig besejre en gang for alle? Som et passende modsvar kunne Cacciari her henvise til det prægnante citat fra Leonard Cohen, som Sune Liisberg anfører i *Slagmark* nr. 40: 'There is a war between the ones who say that there is a war and the ones who say that there isn't'. Med andre ord: There is a war!²³ Eller netop til Platons realisme i *Staten*, sådan som den tidligere er blevet udlagt her ovenfor.

Hvad der gælder for Platons stat gælder i den forstand også for Nietzsches forståelse af venskabet som et 'Sternenfreundschaft'; uden forskellen, toheden, striden, uden ø-havet går det ikke, for så bliver venskabet utænkeligt, gæsten (*hospis*) må altid tillige være vores fjende (*hostis*).²⁴ Dermed være dog ikke sagt, at venskabet kan reduceres til en voldelig konflikt (*polemos*), idet krigen med alle midler og striden med den anden (*agón*) ikke nødvendigvis er ét og det samme: Såfremt venskabet reelt viser hen til krigen, og for den sags skyld også er underlagt markedets logik, så forbliver der i hvert fald tale om en særlig form for krig og handel, hvor man præcis i den undtagelsestilstand, som samtalen med vennen repræsenterer, tillader sig at spørge åbent til disse entiteters omfangslogiske status. Dette for om muligt at vise hen til det utopiske sted, hvor striden hører op, men som netop ikke er og ikke kan lokaliseres i samtalen selv. Venskabet og samtalen kan og skal med andre ord ikke hypostateres som det sted, der inkarnerer nærværets sidste residuum, men må tværtom ses som det sted, hvor nærværet kun kan tænkes som fravær, strid, forskel, og - i sidste instans – også som (udsat) krig. Distinktionen, adskillelsen og splittelsen må med andre ord fastholdes over for den med-borger (Cum), som vi står i relation til, men som er og må forblive os fremmed: 'Et fællesskab af 'stjernevenskaber', hvor *philia* virkelig forefindes i betydningen *xenia*, som gæstevenskabsbånd i forhold til den, der virkelig er fremmed og forbliver 'uopnåelig' – men hvor tilstedeværelsen af det, der forekommer os et *probléma* og en *skándalon*, og som den fremmede udtrykker, også forekommer os *en gave*' (se *Ø-havet*, op. cit. p.148). Som hjemløse skibe på havet er vennerne og borgerne i den virkelige stat 'hernede': Vi kan nok surre vore skibe sammen for en stund, være hinandens gæster, men vi kan ikke blive hos hinanden uden den største fare for at lide skibbrud eller begå *hybris*, for der findes ingen havn for den europæiske sjæl, denne den mest længselsfulde, eventyrlystne og plagede af alle. Men måske finder vore adskilte og så forskellige veje hernede, hvilket Platon lader til at vide og hvilket Nietzsche desperat håber på, trods alt en fælles bane på en vældig og usynlig kurve, på en fælles stjernebane over os.

Epilog: Om Platons og Cacciari's engagement i virkelighedens politiske elendighed

I *Det syvende brev* kan man læse om den unge Platons skuffelse i forhold til virkelighedens politiske 'elendighed': Allerede tidligt drømte han om at gøre politisk karriere i Athen (324c) og tidligt væmmedes han ved demokratiet og det ikke heldigere udfald af de tredive tyranners styre fra 404-403, som i sidste ende førte til demokratiets genindførelse og til læremesteren Sokrates' domfældelse og død i 399 f.v.t. (324d – 325a). På trods heraf opgav Platon dog ikke helt tanken om at den virkelige stat 'hernede' kunne tage form efter den 'i himlen'. Kendt er det, at hans forsøg på at opdrage tyrannen Dionysios II til filosofisk indsigt og mådehold ikke løb særlig heldigt af stablen: Det var således med nød og næppe, samt i kraft af venners mellemkomst, at Platon slap fri og kunne drage tilbage til Athen efter den sidste rejse til Syrakus i 361 f.v.t. (349b-350b).

Ikke blot i *Europas Geofilosofi*, men overalt i Massimo Cacciari's værker kan man konstatere et lignende ambivalent, men samtidig indædt håb om, at det kan lade sig gøre at forene *vita activa* med *vita contemplativa*, *praxis* med *theoria* eller kærligheden til visdommen med den politik, der notorisk har kortsynede og parts-interesserede beslutninger for øje. Cacciari har, som tidligere anført, igennem 7 år været borgmester i byen Venedig (fra 1993 – 2000), men besluttede sig efter denne erfaring med *praxis* for at forlade politik og hellige sig filosofien. Hans farvel til politik i 2001 holdt imidlertid ikke længe: Efter at have været med til at grundlægge et universitet i Milano er han nu (2005) tilbage i politik (i den moderne, 'teknokratiske' betydning af ordet) og atter som borgmester i Venedig. Man kan så kun håbe, at det i højere grad lykkes for Cacciari (og for Venedig) at fastholde det usynlige i det synlige, end det for Platon lykkedes at få Dionysios II til at blive filosof-konge.²⁵

Nogen nem opgave bliver det imidlertid ikke, eftersom politikken for Cacciari er og bliver det umuliges kunst, og efter alt at dømme tilmed mere umulig end den var det for Platon selv: Hvor den antikke filosof i *Det syvende brev* kan tale om sandheden som den 'gnist', der pludselig kommer op i sjælen og derefter holder sig selv ved lige (341c), der dvæler Cacciari gang på gang ved det sidste menneskes fortrængte angst i forhold til splittelsen eller toheden. Den tohed, der åbenbart kun ved at kontempleres kan udgøre en mulig 'kur' imod selvtilstrækkeligheden på den ene og overmodet på den anden side, idet begge dele udelukker muligheden af at komme den anden i møde: 'Desperationen konfronterer dig med det faktum, at du ikke engang i forhold til det umulige kan holde op med at ønske brændende, og dette brændende ønske i forhold til

det umulige, denne tohedens situation er - fremkalder - angsten, plagen, ængstelsen'. Men samtidig gælder det også, at når '... desperationen kulminerer, når den forekommer mest indlysende og nødvendig, i form af toheden af det mest brændende ønske og det umulige, dér er kuren'.⁶

Om striden kan stilnes lader sig med andre ord kun besvare i kraft af troen, hævder Cacciari, men tilføjer straks, at han ikke selv er troende, i hvert fald ikke i kristen forstand.²⁷ Spørgsmålet er dog, om ikke han alligevel 'holder noget tilbage', en ubekendt enhed, der gemmer sig på bunden af den tohed, som han stædigt fastholder og kontemplerer. Hvoraf kommer ellers det 'Quem seguimur?', som han afslutter det allerede nævnte hovedværk *Om begyndelsen* med, dvs. de ord, som de vandrende i fællesskab henvender til den stemme, der med sit 'Quem fugis?' kalder på dem i ørkenen?²⁸ Og hvorfor ellers den megen insisteren på 'miraklet' hos Platon, på 'modangrebet' hos Nietzsche, på en 'ny begyndelse' eller Adveniens i og med selve desperationen, samt på det grundløse håb i mødet med den anden på en distant stjernebane, der også knyttes til Europas egen *daimón* i *Europas Geofilosofi* (p. 158)? 'Augustinsk formuleret søger man ikke fordi der er et mål, som bringer søgningen til ende, men fordi kærligheden til det søgte vokser i løbet af eftersøgningen' (p. 156).

Noter

¹ *Europas Geofilosofi (Geofilosofia dell'Europa)*, Adelphi 1994 (2003), p. 9. Sidetallene heri anføres herefter i parentes.

² Massimo Cacciari har, som det også til dels vil fremgå af artiklen, et omfangsrigt filosofisk forfatterskab bag sig (for en bibliografi og biografi se web-sitet www.emsf.rai.it). Han har været medlem af det italienske parlament fra 1976 – 1983, borgmester i Venedig fra 1993-2000, og altså nu igen fra 2005 (mere herom senere).

³ Jeg tillader mig således at gøre opmærksom på, at *Europas Geofilosofi* efterfølges af bogen om *Ø-havet (L'Arcipelago)*, Adelphi 1997, idet Cacciari retrospektivt betragter de to værker som et hele i en sådan grad, at de er udstyret med et fælles indeks (se herom forordet til *Ø-havet*, p. 11). Men det er dog fortrinnsvis i min afsluttende gennemgang af Nietzsche, at jeg inddrager *Ø-havet*, der i øvrigt i modsætning til *Europas geofilosofi* er blevet oversat til både tysk og engelsk: Desværre med den lidt uheldige konsekvens, at den ikke-italiensk kyndige læser så at sige kommer til at mangle en række forudsætninger for at forstå de talrige krydshenvisninger til *Europas Geofilosofi*, der står at læse side om side med *Ø-havets* mange fremragende enkeltanalyser.

⁴ For nu at henvise til titlen på et af hans mest kendte værker fra den tidlige periode, se værket *Krisis. Essay om den negative tanknings krise fra Nietzsche til Wittgenstein (Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein)*, Feltrinelli 1976.

⁵ *Om begyndelsen (Dell'iniziazione)*, Adelphi 1990 (2. reviderede udgave 2001), se f.eks. p. 61-88 (afsnittet 'Crux Philosophorum').

⁶ Man kan her f.eks. pātænke, i hvor høj grad næsten samtlige europæiske nationalsange;

den danske, engelske, tyske, franske osv. tager udgangspunkt i den voldelige konflikt med 'de andre'. Enten fordi man vil de andre til livs eller undertvinge dem (den engelske 'God save the queen', den franske 'La Marseillaise', den gamle tyske 'Deutschland, Deutschland über alles', den danske 'Kong Kristian' osv.) eller – og mere sjældent – fordi man priser den interne enighed og broderskabet mellem folkene (den norske 'Ja vi elsker dette landet' eller den nye 'Deutschlandlied'). I 'Der er et yndigt land' er striden derimod nedtonet til en fjern, fortidig beskæftigelse for 'harniskklædte kæmper'.

⁷ Om disse tre metaforer, se eksempelvis herom i *Ø-havet*, op. cit. p. 13–22.

⁸ Af *Thállasa*, grækernes betegnelse for 'Mare Nostrum', 'vores hav', egentlig mere en person end et begreb.

⁹ Heraf elendigheden hos *homo democraticus* og den latente hang til at søge beskyttelse af egne interesser hos tyrannen. Og selvhadet er netop definitionen på 'det sidste menneske' hos Nietzsche, der har gennemskuet sig selv (cfr. *Ø-havet*, op. cit. p. 129-134, om *homo democraticus*, idem, p. 117-127). Mere herom senere.

¹⁰ *Qu'est-ce que la philosophie?*, Les Éditions de Minuit, Paris 1991, dansk udgave ved Carsten Madsen, Forlaget Gyldendal 1996, pp. 114-148.

¹¹ Op. cit., p. 127. Også metaforen om 'ø-havet' går igen, p. 136f.

¹² Om kritikken af det tragiske og utopien hos Deleuze og Guattari, se hhv. p. 122 & 142f. Utopien afvises dog ikke, men omformuleres avantgardistisk til det altid kun tænkte eksperiment ... - det nye, det bemærkelsesværdige, det interessante, der erstatter tilsynecomsten af sandhed og som er mere fordrende end den' (p.143).

¹³ Jeg tilføjer for egen regning, at vi i bd. 1 af Karl Poppers *The open society and its enemies*, Princeton University Press 1962, finder et andet og langt mere eklatant eksempel på en sådan reduktiv læsning af Platons *Staten*.

¹⁴ Martin Heidegger ser således konsekvent bort fra begge dimensioner i sin udlægning af hulelignelsen i *Platons Lehre von der Wahrheit*, (1931/32, 1940), *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, bd. 9.

¹⁵ Se *Ø-havet*, p. 121, hele afsnittet om 'Homo democraticus' p. 117-127.

¹⁶ Jf. *Also sprach Zarathustra*, 4. del, særligt afsnittet 'Vom höheren Menschen': 'Wohlan! Wohlauf! Ihr höheren Menschen! Nun erst kreisst der Berg der Menschen-Zukunft. Gott starb: nun wollen wir, - dass der Übermensch lebe'.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1879-1881*, 8 [77]: 'Ich habe den Geist Europas in mich genommen – nun will ich den Gegenschlag tun!'

¹⁸ Om Vattimos opfattelse af Nietzsches overmenneske og dettes 'kærlige' ironi, se f.eks. essayet 'Overmenneskets visdom' ('La saggezza del superuomo') i *Dialogo con Nietzsche*, Garzanti 2000, p. 185-195.

¹⁹ Om overmenneskets 'usynlighed' og 'utilnærmelighed', se *Ø-havet* p. 154.

²⁰ *Ibidem*, p. 139. Hele afsnittet om Nietzsche pp. 135-154.

²¹ Cfr. *Jenseits von Gut und Böse*, § 28: 'Wie hätte auch ein Plato das Leben ausgehalten - ein griechisches Leben, zu dem er Nein sagte, - ohne einen Aristophanes!', samt *Also sprach Zarathustra*, 1. del, 'Vom Krieg und Kriegsvölke'.

²² Se Antonio Negris essay 'Paradokset Cacciari?' ('Il paradosso Cacciari') in *Europa og imperiet (L'Europa e l'impero)*, Manifesto Libri 2003, p.139-144. Vattimos udsagn i en anmeldelse af bogen *Totusindogtet (Duemilauno)*, Feltrinelli 2001: 'Apokalyptikeren Cacciari er næstekærlig i politik' ('L'apocalittico Cacciari in politica è caritatevole'), i avisen La Stampa d. 7. april 2001. For Vattimos kritik af Cacciari's Nietzsche-læsning se *Dialogo con Nietzsche*, op.cit. p. 275-78.

²³ Sune Liisberg, 'Det principielle nederlag som hermeneutisk erfaring', in *Slagmark* nr. 40, pp. 89-108. Citatet p. 104.

²⁴ Jf. optegnelse nummer 279 i *Den muntre videnskab*, Det lille Forlag 1997.

²⁵ Men uden striden går det som anført ikke: Det er fremdeles ikke nogen hemmelighed, at Massimo Cacciari i 2005 er kommet tilbage til magten i Venedig ved hjælp af højrefløjens stemmer eller ved internt at skabe splittelse på venstrefløj. Cacciari valgte således i april måned, stik imod alle gængse normer for politiske fremfærd, at stille op til valget som borgmester imod Venstreunionens officielle kandidat, Felice Casson, og vandt i anden valgrunde.

²⁶ Se *Politikken som befordring af håbet (La politica come servizio alla speranza)*, Edizioni Polistampa 2002, p. 30ff.

²⁷ Ibidem, p. 31, samt in *Om det individuelle ansvar (Sulla responsabilità individuale)*, Servitium Editrice 2002, p. 65.

²⁸ De to citater in *Om begyndelsen (Sull'inizio)*, op. cit., hhv. p. 678 & 684.