

Jens Viggo Nielsen

Personlige skæbner: Jeg og Vi

- Introduktion til Remo Bodeis filosofi

“Idet vi ser tilbage på vores fortid, gribes vi undertiden af en kendt, om end foruroligende følelse: Vi undres over at være den samme person, som vi erindrer anderledes i de fysiske træk, i tanker og fornemmelser. Hvorledes er det muligt - spørger vi os selv foruroligede og vantro -, at vi er identiske med, og på samme tid forskellige fra os selv, men udstyrede med en bevidsthed, der er i stand til at anerkende sin egen kontinuitet, til at overleve i en krop under konstant forandring og i en tid, som hvert øjeblik opsluges af intetheden?” (Destini Personali, p.7)

Indledende bemærkninger

I den efterfølgende tekst skal der introduceres til den italienske filosof Remo Bodeis filosofi. Anledningen hertil er ikke blot den enkle, at Bodei praktisk taget er ukendt inden for en dansk akademisk kontekst, men nok

så meget den, at man hos ham finder et overordentlig relevant bud på en aktuel - og idehistorisk funderet - rehabilitering af bevidsthedsfilosofien, senest manifesteret i værket *Destini personali - L'età della colonizzazione delle coscienze* fra 2002 (*Personlige skæbner - epoken for bevidsthedernes kolonialisering*), herefter refereret til som *Destini personali*. Relevant fordi mennesket og virkeligheden trods alt overlevede det 20. århundredes totalitarismer og det posthumane syrebud inden for litteraturteori og filosofi, ligesom de igangværende globaliseringsprocesser også kalder på en nuanceret og kritisk gentænkning af jeget, bevidstheden eller den personlige identitet.

Lad det i den forbindelse være sagt straks: Remo Bodei er ikke blot en tilnærmelsesvis “altbelæst”, berejst og foretagsom mand, hans forfatterskab er også aldeles omfattende, ja nærmest

monstrøst. Foruden de væsentligste større værker, som her er anført neden for i den udvalgte bibliografi, er han ophavsmand til mere end 400 artikler (!), der er udgivet på adskillige sprog verden over. Ydermere har han selv været en ivrig oversætter og udgiver af filosofiske klassikere, heriblandt Rosenkranz, Hegel, Adorno, Rosenzweig, Kracauer, Bloch og Blumenberg. Denne "omfangslogiske" status vanskeliggør naturligvis en præcis introduktion til Bodeis værk, og det skal da heller ikke være nogen hemmelighed, at nærværende forfatter kun har stiftet bekendtskab med en relativt lille del af den samlede produktion. Opgaven bliver derfor heller ikke så meget at introducere til forfatterskabet som helhed, men først og fremmest at indplacere *Destini personali* i en værktintegreret kontekst, om end der også vil blive forsøgt et udblik til dets aktuelle og historiske baggrund, samt en kortfattet kritik. I parentes bemærket er denne fremgangsmåde, som det forhåbentlig vil fremgå, også i tråd med Bodeis egen metode eller teori om forholdet mellem Jeg og Vi.

Den akademiske baggrund

Remo Bodei er født i Cagliari på Sardinien i 1938. Efter endt eksamen fra Pisa Universitet i 1961 studerer han i Freiburg hos Eugen Fink og i Tübingen hos Ernst Bloch, hvorefter han vender tilbage til Pisa (1965) for at perfektionere sine kundskaber

på Scuola Normale Superiore (der er et af Italiens førende universiteter, den eneste "ecole superieur" i Italien, og i sin tid grundlagt af Napoleon). Derefter går turen atter tilbage til Tyskland, nærmere bestemt til Heidelberg Universitet, hvor han samarbejder med Dieter Henrich og følger kurser og seminarer hos Karl Löwith og Hans-Georg Gadamer. Fra 1969 og helt frem til begyndelsen af halvfemserne (1993) underviser Remo Bodei i "Historie og Filosofisk Historiografi" på Scuola Normale Superiore, men bliver privatdocent allerede i 1971, samtidig med at han også underviser i filosofihistorie på det "almindelige" universitet i Pisa. I 1981 bliver han ordinær professor ved den sidstnævnte institution og tillige leder af Institut for Filosofi fra 1984-87. Bodei har desuden været Humboldt-Stipendiat ved Hegel-arkivet, der er tilknyttet Ruhr-Universitetet i Bochum, fra 1977 til 1979, og i løbet af sommeren 1980 er han såkaldt "Visiting Fellow" ved King's College i Cambridge, ligesom han også efterfølgende har været Visiting Professor ved forskellige europæiske (Fondation Hardt, Université Libre de Bruxelles, Universitat de Girona) og amerikanske universiteter og institutioner (Ottawa University, Toronto University, New York University, Universidad Nacional Autónoma de México).

Siden 1992 opholder Remo Bodei sig hyppigt i USA, og ofte i længere perioder af gangen, idet han her er

tilknyttet University of California (Los Angeles) som Recurrent Visiting Professor. Han har modtaget forskellige priser og er bl.a. som et af de mere spektakulære indslag, "Grande Ufficiale" for den italienske republik, samt fransk "Chevalier des Palmes Académiques". Endvidere leder han arbejdet med de italienske antologier "Lessico dell'estetica" ("Æstetisk Leksikon") og "Le idee del Novecento" ("Det tyvende århundredes ideer") hhv. ved forlagene "Mulino" og "Laterza", og er redaktør af tidsskrifterne "Teoria politica", "Iride" ("Iris") og "Cultura Tedesca". Uden for Italien er han redaktør af tidsskrifterne "Anthropology & Philosophy", "Journal of European Philosophy", samt "Philosophy and Social Criticism".

Endelig skal der henvises til Bodeis rolle som videnskabelig koordinator af en årligt tilbagevendende "Filosofifestival", der sidste gang afholdtes i Modena, Carpi og Sassuolo fra den 19. til den 21. september 2003, og som trak 30.000 besøgende på tre dage (!). På festivalen, der hvert år dedikeres til et bestemt tema (og i 2003 til "livet" i al dets mangfoldighed), deltog, ud over Bodei selv, flere af de store internationale navne inden for filosofi, sociologi og antropologi m.m., hvoriblandt Richard Sennett, Peter Sloterdijk, Fernando Savater, Agnes Heller, Jack Goody og Slavoj Žižek. Sidst, men ikke mindst, skal der henvises til, at Bodei i den

brede italienske offentlighed er en talsmand for, at man i højere grad underviser børn og unge i filosofi, idet han mener, at disse grupper er særligt egnede til at tænke filosofisk i kraft af den undren, som de er i stand til at møde verden med¹. I overensstemmelse hermed har han således ved flere lejligheder, f.eks. i forbindelse med Litteratur-Festivalen i Mantova i 2003, forsøgt at forklare den Sokratiske maieutik for børn med udgangspunkt i Roberto Rossellinis film om den græske filosof fra 1970.

Remo Bodeis værk: En encyklopædisk bevidsthedsfænomenologi

Men lad os for en stund se lidt nærmere på det omfattende forfatterskab, der skal lede os frem til vores tekst, *Destini Personali*. Ultrakort kan man skelne mellem tre spor, der til en vis grad svarer til tre kronologiske perioder i Bodeis værk, men hvor der dog samtidig er væsentlige indbyrdes overlapninger: 1) Det første spor, der er meget markant inden for den tidlige del af forfatterskabet, omhandler primært den tyske idealisme og romantik. Mere konkret indledes denne beskæftigelse, hvad de større udgivelser angår, med *Sistema ed epoca in Hegel* (1975), og det afsluttes (foreløbig) med *Hölderlin: La filosofia y lo trágico* fra 1990.

2) Inden for et andet spor, der går fra *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch* (1979) og til og med *Libro*

della memoria e della speranza (1995) interesserer Bodei sig i udpræget grad for spørgsmålet om det skønnes former og dets historiske konfigurationer, samt for det 20. århundredes utopiske tænkning og for temporalitetens former, og her med et særligt fokus på Ernst Bloch.

3) I en tredje fase eller inden for et tredje spor, dvs. fra og med *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (1987) og til den foreløbige kulmination i *Destini Personali* (2002), retter Bodei opmærksomheden mod beskrivelsen af psyken, passionerne og vanviddet på den ene side, og på den anden side mod de mere konkrete politiske og etiske dimensioner ved den individuelle hhv. kollektive identitet og hukommelse.

Skal man i forlængelse heraf pege på en rød tråd, der kan identificeres gennem hele Bodeis værk, så går man nok ikke helt galt i byen, hvis man bruger hans egen terminologi fra *Destini personali* og betegner det som en tilnærmelsesvis encyclopædisk bevidsthedsfænomologi eller som en kalejdoskopsk belysning af forholdet mellem "Jeget" og "Viet", herunder disses fremtrædelsesformer som bevidsthed, subjektivitet, individ eller personlig identitet på den ene side, og som sprog, samfund, psykiske kræfter, historie etc. på den anden side. Det afgørende er her, som vi skal se det, at forholdet mellem Jeg og Vi altid er komplementært, således forstået, at interessen i de forskellige af Bodeis værker forskydes eller

fluktuerer de to instanser imellem. Tre udgivelser, der alle hører til inden for det sidst omtalte spor i forfatterskabet, står i denne forbindelse helt centralt, idet de udgør en slags "bevidsthedens trilogi" hos Bodei: Det første er *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno* (1987), det andet *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico* (1991)², og det tredje netop *Destini personali*. Igennem disse tre værker går der en rød tråd, nærmere bestemt en binær fremgangsmåde, der går ud på at indkredse et fænomen ved at placere det i "suspense" mellem to uophævelige modsætninger. Denne er således allerede til stede i *Geometria delle passioni*³. I den forstand er *Destini personali* ikke blot værd at læse som enkeltstående værk betragtet, men er efter alt at dømme også en glimrende introduktion eller adgangsбилlet til Bodeis tænkning som sådan, f.eks. kombineret med oversigtsværket *La filosofia del Novecento (Det tyvende århundredes filosofi)* fra 1997, der giver et udmærket indblik i Bodeis (undertiden egensindige) måde at læse og bruge andre filosoffer på, blandt hvilke vi finder Rorty, Foucault, Wittgenstein, Arendt, Weber, Husserl og Heidegger m.fl.⁴.

Når det således overhovedet forekommer nødvendigt at tale om spor, der overlapper hinanden eller sameksisterer i Bodeis forfatterskab, og altså ikke om deciderede faser, der afløser hinanden, er det ikke mindst fordi han selv implicit insisterer på

en høj grad af sammenhæng eller kongruens i sin tænkning: Fra den tidlige interesse for Hegel og den tyske romantik (og æstetik), over den utopiske filosofi og temporalitetens former i en mellemliggende periode, til det sene fokus på Jeget og den personlige identitet forstået som et ustabil brydningsfelt for politiske praksisser, filosofiske diskurser og psykiske kræfter forankret i kroppen. Destini Personali vil i den forstand være et konglomerat af det hele, men samtidig lægges der ikke skjul på, at bevægelsen i stigende grad går væk fra idealismen, idet f.eks. Hegels indflydelse kun sjældent mærkes i værket. Denne distancering fremgår for så vidt allerede af titlen Personlige skæbner - epoken for bevidsthedernes kolonialisering, hvormed det underforstås, at jeget ikke skal forstås som et "abstrakt" subjekt, der tænker et abstrakt objekt, men som et "fyldt" subjekt, der er forankret i en endelig krop, dvs. som et konkret jeg, der "har" eller måske rettere vedvarende "får" en personlig skæbne, og som reflekterer den konkrete virkelighed eller "Viet". Til forskel fra Hegel, og samtidig belært af de totalitære bevægelers megalomane fejltagelser, insisterer Bodei fremdeles på, at Jeget og Viet principielt ikke går op i hinanden, men forholder sig til hinanden ligesom poler i et elektrisk spændingsfelt, idet de på én gang forudsætter og udelukker hinanden. Det bør derfor også bemærkes, at hver gang Bodei anvender majuskler

i Destini personali, er det præcis fordi han ønsker at fremhæve denne polære relation mellem "Jeg og Vi"⁵.

Kolonialiseringen af bevidsthedene: Jeget mellem Locke og Schopenhauer

Vi kan nu fokusere mere indgående på dette enkelte værk, Destini personali, der i sig selv må siges at være krævende alene i kraft af sit omfattende noteapparat: Bogen er på 402 tætskrevne sider, og heraf udgøres de 110 sider af slutnoter (!), som primært er henvendt til den læser, der måtte ønske at gå yderligere i dybden med sine egne studier af jegets problem (i Slagmark gengives de dog som fodnoter). Et andet element, der slår én med det samme, er det omfattende emneregister: Destini personali bør utvivlsomt først og fremmest kategoriseres som et filosofisk værk, men Bodei holder sig samtidig ikke tilbage fra at inddrage naturvidenskabelige⁶, psykologiske⁷, litterære⁸ og politiske⁹ emnekredse i fremstillingen. Overordnet betragtet består værket endvidere af to dele: 1) Den første del bærer titlen "Individuationsstrategier", og tager filosofisk og idehistorisk udgangspunkt i den personlige identitets "opkomst" hos Locke i værket *An Essay Concerning Human Understanding* (1694), samt i Schopenhauers problematisering af bevidsthedens status og funktion i *Die Welt als Wille*

und Vorstellung (1859). 2) Anden delen bærer titlen “Kolonialiseringen af bevidsthederne” og tager filosofisk udgangspunkt i Le Bons demokratikritiske betragtninger af massen som sociologisk fænomen i værket *Psychologies des foules* fra 1895. Materialhistorisk fokuseres der samtidig på Hitler og Mussonlinis respektive totalitære regimer, idet begge diktatorer fandt megen “nyttig” inspiration hos netop LeBon, uden at man derfor, ifølge Bodei, og på trods af denne *liaison dangereuses*, nødvendigvis bør anse Le Bon for en forløber til fascismen¹⁰.

Ad 1) Som det fremgår af titelvignetten indleder Bodei første delen af *Destini personali* med at henlede opmærksomheden på det fundamentalt gådefulde ved den personlige identitet: Hvorledes er bevidstheden overhovedet mulig, og hvordan overlever den personlige identitet i en krop, der aldrig forbliver den samme (ret længe ad gangen)? Jeg har allerede henvist til, at Bodei i sin tilgang til bevidstheden tager afstand fra idealismens tomme jeg, der tænker et tomt vi, såsom Fichtes Jeg = Jeg eller Kants transcendentale apperception, der ikke selv kan tænkes uden at ende i fordoblinger ad infinitum, men som ikke desto mindre er mulighedsbetingelsen for erkendelsen af en i sidste ende uerfarbar virkelighed¹¹. Denne intentionelt anti-metafysiske og konkretiserende tilgang til bevidstheden implicerer metodisk,

at Bodei i første kapitel vælger Locke og Schopenhauer som de to polære “yderpunkter” i konstruktionen af en på én gang filosofisk og idehistorisk rammeforståelse af jegets problem. Locke og Schopenhauer repræsenterer således værket igennem, og næsten i lige så høj grad symbolsk som “reelt”, de to yderpoler imellem positioner, det være sig filosofiske (Stuart Mill), økonomiske (Adam Smith), litterære (Proust) og politiske (liberalismen), der enten forsøger at tænke jeget som personal identity, dvs. som endeligt og bevidst, (delvist) autonomt væsen med dertil hørende politiske rettigheder etc., eller som tendentielt ophæver det til fordel for kræfter, der virker bagom dets ryg; viljen (Schopenhauer), det ubevidste (Freud), sproget (Lacan), de politiske praksisser og den givne samfundsmæssige virkelighed (Marx). Baggrunden for Bodeis valg af Locke som den ene pol, frem for den måske umiddelbart mere oplagte kartesianske forståelse af *cogitoet*, er den enkle, at Descartes - ifølge Bodei - stadig hænger fast i en “vertikal”, dvs. metafysisk forståelse af bevidstheden. Således har den traditionelle opfattelse af jeget, til og med Descartes, været baseret på læren om Guds forsyn og sjælens udødelighed, hvorimod Locke (og for ham til dels Montaigne) med sit begreb om *personal identity* grundlægger en ny, “horisontal” forståelse af jeget, der er rettet mod forsøget på at skabe en sammenhængende identitet i den

begrænsede tid og det afgrænsede rum, der hører endeligheden til¹². I centrum står derfor også hos Locke de mentale evner, der adskiller os fra dyrene og som udgør appendikser til bevidstheden, såsom hukommelsen, rettet mod fortiden, og forventningen eller forestillingsevnen, rettet mod fremtiden, idet begge tjener det formål at skabe sammenhæng og identitet i de personlige skæbner.

I modsætning hertil knæsætter Schopenhauer med værket *Die Welt als Wille und Vorstellung* den retning inden for opfattelsen af jeget, der tenderer mod dets ophævelse til fordel for kræfter, der virker bagom dets ryg. Schopenhauers blinde vilje udgør for Bodei sindbilledet på den såkaldte "mistankens hermeneutik" (Ricoeurs udtryk), idet Schopenhauer, i lighed med sine notoriske "medsammensvorne" Marx, Nietzsche og Freud, sætter spørgsmålstejn ved fornuftens evne til at være herre i eget hus. Således forbliver jeget ikke blot ukendt for sig selv, dvs. spaltet i et erkendende og et erkendt subjekt som i den tyske idealisme, men den blinde vilje er tillige forudsætningen overhovedet for bevidstheden forstået som (et i sidste ende ligegyldigt) overfladefænomen eller en krusning på de førbevidste kræfters umådelige hav. Schopenhauer tager med denne bestemmelse af jeget konsekvensen af det problem, som allerede Hume, og til dels allerede Locke selv, peger på ved den personlige identitet: Hume

ser fremdeles identiteten opløse sig i momentane indskydelser, følelser, fornemmelser og tanker uden anden fællesnævner end affiniteten til en tilfældig bevidsthed og en tilfældig krop¹³.

De efterfølgende kapitler i første delen af *Destini personali* holder sig med læsningerne af positioner såsom Nietzsche, Pirandello, Proust og Simmel m.fl., alle inden for den indledningsvis etablerede rammeforståelse af forholdet mellem Jeg og Vi hos Locke og Schopenhauer, idet de placerer sig forskelligt mellem Jeget, bevidstheden og den personlige identitet forstået som filosofisk problematiske, men historisk betydningsfulde instanser, og så Viet, det sociale maske- eller rollespil, cellerne, de anonyme psykiske kræfter m.m., forstået som entiteter, der vedvarende truer med at fratage bevidstheden dens identitet eller truer med at "kolonialisere" Jeget. Eksempelvis hører Nietzsche på den ene side til dem, der – i forlængelse af Schopenhauer – ophæver subjektets betydning til fordel for anonyme, kaotiske og førbevidste kræfter (som de "svage" mennesker eller såkaldte passive nihilister ikke formår at give et kreativt, personligt udtryk). På den anden side, og gennem en slags "cellernes aristokrati" skaber Nietzsche imidlertid samtidig rum for en partiel autonomi, manifesteret igennem læren om fremtidens kreative filosoffer eller "overmennesket". Og hvor Proust stadig hænger fast i en

art romantisk tro på hukommelsens evne til at skabe sammenhæng i det tilbagelagte liv i en personlig skæbne, der per definition er fragmenteret, der insisterer Pirandello og Nietzsche på opsplitningen af den personlige identitet som et grundvilkår, hvilket det derfor handler om at give et personligt udtryk¹⁴. Dette vilkår er med andre ord ikke (udelukkende) en grufuld skæbne, der overmander det nihilistiske og derfor også i sidste ende narcissistiske individ, men er også en (udtryks- og udfoldelses)mulighed, der kan gribes af den enkelte, og forbliver som sådan frihedens mulighed overhovedet i en verden, hvor friheden primært - med Hegel - er indsigt i nødvendigheden. Eller hvor friheden udgøres af muligheden for at sige nej, dvs. for - evt. med voldelige midler - at sætte sig op imod den politiske eller militære overmagt. Ja, faktisk var de moderne frihedsrettigheder, ifølge Bodei, oprindeligt alt andet end abstrakte og "naturlige", idet de tværtom var utænkelige uden den franske revolution og andre blodige frihedskampe¹⁵.

Ad 2) Den blinde vilje hos Schopenhauer er - for en umiddelbar betragtning - blottet for politiske implikationer, men det er Le Bons hermed beslægtede forståelse af "massens psykologi" (1895) i værket af samme navn, der indleder anden delens undersøgelse af "bevidsthedernes kolonialisering", til gengæld ikke. I anden halvdel af

Destini personali er det fremdeles de filosofiske implikationer af den politiske disciplinering eller styring af masserne i det tyvende århundredes første halvdel, der står i centrum for Bodeis interesse. Den fundamentale indsigt hos Le Bon - og på lignende måde hos Sorel og Gentile - går ud på, at massen er mere end blot summen af de enkelte individer, hvorfor den har sin egen "psykologi", der kan undersøges (og evt. helbredes), ligesom individet kan det. Den med naturvidenskaben beslægtede organismetanke er her helt central, idet den enkelte forholder sig til fællesskabet som den enkelte celle forholder sig til hele kroppens organisme¹⁶. Imidlertid er det et problem ved massebevægelserne, at de per definition er karakteriseret ved ikke at være modtagelige for fornuft, idet de styres af langt mere primitive impulser såsom frygt, vrede, sult eller håb. De folkelige massebevægelser udgør fremdeles, og stadig ifølge Le Bon, en af demokratiets uundgæelige "følgesygdomme", netop fordi demokratiet i og med sekulariseringen appellerer til folks (uhæmmede) begær efter autonomi. Anderledes formuleret truer den afhierarkisering, som demokratiet og markedssamfundet fører med sig, med at ende i et totalt anarki (eller sågar med organismens opløsning). Det politiske magttomrum bør derfor, konkluderer Le Bon, udfyldes af en elite eller en folkefører, der kan (gen)give massen en "vertikal"

forståelse. Midlet hertil er ikke mindst det, som Sorel med en scientistisk metafor omtaler som magthavernes imaginære "mytemaskine", der både kan anvise massen adfærdsmæssige retningslinier i nuet, en politisk håbvision for fremtiden (tusindårsriget), samt ærefrygt for racens, statens eller partiets glørværdige fortid (Blut und Boden)¹⁷.

Forbindelsen mellem første og anden delen af *Destini personali* består kort fortalt i den skarpsindige fremhævelse af, at det labile, narcissistiske og nihilistiske Jeg, som bliver resultatet af den personlige identitets opløsning hos Nietzsche og Pirandello, ved at lade sig opsluge i hjorden, af massen, af "Das Man", hvorved det afgiver styringen til en Fører - eller til en "capo" qua folkets personificerede bevidsthed (på italiensk betyder "capo" også hovede) -, både kan slippe for det møjsommelige refleksive arbejde på den personlige identitet og samtidig genvinde en "stærk", identitet som følge af skæbnefællesskabet med et historisk privilegeret Vi (Staten, Riget, Føreren, Partiet). Heraf den for Bodei magtpåliggende fremhævelse af, at kolonialiseringen af Jeget fra Viets side på ingen måde er abstrakt, men yderst reel. I sammenhæng hermed er det samtidig en vigtig pointe hos Bodei, at barnet, forstået som bevidstheden eller jeget, alligevel ikke så let lader sig skylle ud med det ideologiske badevand. De

såkaldte demagoger eller folkeførere (*meneurs des foules*) udgør nemlig ikke bare den personificerede og spontane "folkerøst", dvs. statens eller partiets *pars pro toto*, men lanceres i lige så høj grad som "sjæleførere", dvs. massens autonome bevidsthed eller *res cogitans*. Selv hvor friheden eller Jeget tendentielt opsluges af Viet bliver der med andre ord, og paradoksalt nok, "en smule frihed" tilbage, som enhver diktator nødvendigvis må forudsætte hos sig selv, samt appellere til hos sine adepter (eller netop "franarre" individet) i forsøget på at demonstrere, at der "på bunden af ethvert konkret Jeg findes et Vi"¹⁸.

Det bør ydermere fremhæves, at Bodei i anden delen ikke gør holdt ved beskrivelsen af den vestlige verdens totalitære bevægelser i første halvdel af det 20. århundrede, men netop hen imod afslutningen af *Destini personali* understreger, at kolonialiseringen af jeget også foregår inden for moderne, demokratiske samfund, om end her på langt mere subtile måder. Men trods alt forbliver flere af de interessanteste aspekter ved dette aktualiserende perspektiv relativt ubelyste, bl.a. hvad angår de moderne mediers betydning for bevidsthedernes kolonisering¹⁹. Bodei lægger i stedet mod slutningen hovedvægten på forholdet mellem det lokale og det globale, idet han bl.a. lancerer en kritik af den narcissisme hos nutidsmennesket, der ikke mindst er fremherskende inden for

det amerikanske samfund, i og med at Jeget tendentielt fortrænger (ansvaret for) Viet i den selvcentrerede kredsen om selvet eller i (de)konstruktionen af den personlige identitet. På den anden side kan den enkeltes opgave, ifølge Bodei, heller ikke længere bestå i at opgive sin smule frihed for at identificere sig med eller gå op i et universelt, historisk privilegeret Subjekt (Staten, partiet, føreren), dvs. i at lade Viet bemægtige sig Jeget helt og fuldt. Det spinkle håb i *Destini personali*, dvs. det fremtidige, globale eller verdensborgerlige perspektiv, består med andre ord, konkluderer Bodei, i udarbejdelsen af en per definition vanskeligt opnåelig balance mellem Jeg og Vi, hvor jeget gør brug af sin frihed uden at ende i en futil kredsen om selvet, og samtidig tager ansvaret for de andres universelle rettigheder på sig uden dermed at gå restløst op i Viet: "Det er, på trods af enhver forhindring, nødvendigt at reintroducere ethvert menneskes rettigheder og værdighed inden for vores praktiske fornuft og vores absolut målrationelle adfærd, det vil sige - i ikke-retorisk betydning - løst fra den direkte og mekaniske afhængighed af kontekster og omstændigheder, som for eksempel forfølgelse"²⁰.

Udblik: En evolutionær bevidsthedsutopi

Jeg har tidligere henvist til Bodeis nære tilknytning til tysk filosofi og kultur, herunder ikke mindst Hegel og den tyske idealisme. Men i *Destini personali* inddrages også Beck, Elias, Heidegger, Henrich og Wittgenstein m.fl. i fremstillingen, ligesom der i vidt omfang abonneres på fransk litteratur og filosofi (Sartre, Foucault, Lacan, Valéry m.fl.), foruden engelske og amerikanske positioner (fra Sen's *The quality of Life*, over Hardt og Negri's *Empire*, og til Mead's *Mind, Self and Society*). Set i forlængelse heraf forekommer den påstand indlysende, ja nærmest banal, at Bodei først og fremmest bør betragtes som en filosof, der, i pagt med globaliseringens tidsalder, indoptager og domesticerer tankegods fra alskens traditioner, forfattere og discipliner, herunder naturligvis fra sin egen italienske kulturbaggrund (mere herom senere). Skal man imidlertid levere en mere præcis perspektivering af Bodeis tænkning kan man forsøgsvis placere den inden for den (ikke mindst for idehistorikere) vigtige diskussion om begreberne om det "moderne" hhv. "postmoderne", hvilken bl.a. Gert Sørensen beskæftiger sig med i sin artikel om Gramsci i *Slagmark* nr.19, der overordnet omhandler temaet "Italiensk Filosofi: Æstetik, hermeneutik og fortolkning"²¹. Hvad den diskussion angår, er det

oplagt, at Bodei - i modsætning til Vattimo - står nærmere Habermas end Lyotard, idet han, som anført, i lighed med Habermas insisterer på, at moderniteten endnu er et "ufuldendt projekt", og idet han bestemmer den skrøbelige frihed(smulighed) i skæringspunktet mellem Jeg og Vi som den instans, der implicerer et utopisk fornuftspotentiale²². Her polemiserer Bodei tydeligvis mod "mistankens hermeneutikere" Marx, Nietzsche og Freud (Schopenhauer), foruden mod de postmoderne, nærmere bestemt mod disses fuldstændige negation af fornuften eller mod tendensen til ikke at lade noget fornuftsbaseret frihedspotentiale eller nogen håbsdimension bestå for den på forskellige måder koloniserede bevidsthed. Bodei er således på den ene side fuldt ud klar over, at historien er kontingent og ikke har nogen forudbestemt eller nødvendig retning mod frihedens rige el. lign.: Vi kan lige så godt ende i en ny form for totalitarisme, f.eks. i kraft af bioteknologien, der endnu blot er i sin vorden²³. Til forskel fra Habermas er der nemlig ikke umiddelbart hos Bodei nogen kommunikativ kompetence eller nærværsmetafysisk livsverden tilbage, som ikke altid allerede er koloniseret (men mere herom senere). Men på den anden side insisterer Bodei alligevel på, og her i lighed med Habermas, at der gives fænomener, der i sig bærer kimen til eller et utopisk løfte om en bedre fremtid for menneskeheden.

Et sådant kim eller pant på fremtiden skimter han eksempelvis, som allerede anført, i de progressive demokratiske kræfter, der arbejder på at erstatte de nuværende nationale eller lokalt begrænsede borgerrettigheder med globale eller universelle menneskerettigheder²⁴. Skal man således give Bodeis historiesyn et navn kan man sige, at han operer for en slags "evolutionær bevidsthedsutopi", der forudsætter en appel til enhver om at tage ikke blot begrebets anstrengelse, men også den personlige skæbnes "selvanstrengelse", på sig i forsøget på at udarbejde en (fremtidig) ligevægt mellem Jeg og Vi.

Gert Sørensen bestemmer netop i sit velskrevne værk *Kairos - træk af humanisme og posthumanisme i italiensk kultur* (2003) denne sammenknytning af filosofi og politik som et markant fællestræk hos de italienske intellektuelle overhovedet fra og med Risorgimento-perioden i midten af det 19. århundrede og frem til i dag, dvs. de forskelligt motiverede ønsker om at formulere de filosofiske principper og en politisk vision for samlingen af de splittede befolkningsgrupper på den italienske halvø, der i dag går under den nationale betegnelse "Italien"²⁵; fra Spaventas tiltrædelsesforelæsning ved universitetet i Napoli i 1860, der hegeliensk bestemmer fornuften som frigørelse fra naturen, og samtidig ser fornuften som garanten for Italiens samling i en retsstat,

over Labriola (den første italienske marxist), Croces idealisme, Gentiles fascisme og Gramscis socialisme, og til Colettis nyliberale vending i det forrige årtusindes sidste årti, der fundamentalt sætter spørgsmålstegn ved visionen om den retfærdige stat. Gert Sørensen identificerer således en rød tråd, der gennemtrænger de sidste 150 års italienske filosofi: Allerede Croce og fascisternes "hof-filosof" Gentile var om nogen politisk engagerede i deres samtid (bl.a. qua undervisningsministre i hver deres regering), ligesom Croce endnu i værket *Storia d'Europa nel secolo decimono* fra 1932 (*Europas historie i det 20. århundrede*) optimistisk kan betragte historien ud fra en idealistisk ånds- og fornuftoptimisme²⁶. Og jeg tilføjer for egen regning, at Vattimo den dag i dag er aktiv på venstrefløjen, ligesom også Eco med mellemrum er ude med riven i forhold til Berlusconi forsøg på at kontrollere den folkelige opinionsdannelse gennem "en graderet besættelse af de vigtigste medier"²⁷.

Går vi til det allerede nævnte temanummer af Slagmark, der altså søger at indkredse centrale aspekter ved italiensk filosofi i det tyvende århundrede, skitseres der umiddelbart en anderledes udvikling: Vægten lægges her på æstetikken som et afgørende kendetegn ved italienske filosofi i en linie, der går fra Croce over Luigi Pareyson's såkaldte "Scuola estetica" i Torino, for at ende med denne skoles elever, hvoraf de mest

fremtrædende nutidsrepræsentanter er Umberto Eco, Mario Perniola og Gianni Vattimo. I sit indlæg om Croces æstetik nuancerer Søren Mathiassen imidlertid denne redaktionelle optik, idet han installerer et brud eller en forskydning (begge udtryk forekommer) i det tyvende århundrede, med skæringspunkt midt i århundredet: Hvor perioden før 1950 er entydigt domineret af Croces æstetiske kritik, der præges perioden efter i stigende grad af etiske og fortolkningsrelaterede problemfelter²⁸.

Spørgsmålet er nu, om disse forklaringsmodeller nødvendigvis er uforenelige med Gert Sørensens fremhævelse af den i Italien hævdvundne tradition for at samtænke filosofien med det moralske og politiske (evt. revolutionære) spørgsmål om indretningen af den retfærdige stat. Hvis vi bliver ved Søren Mathiassens artikel, så påviser han ganske vist, hvorledes Croce fremhæver æstetikken frem for andre videnskabelige discipliner, men samtidig fremgår det også af hans argumentation, hvorledes den æstetiske kritik hos Croce er tilnærmelsesvis apolitisk eller udsættes for en "afaktualisering"²⁹, idet æstetikken derfor må afgrænses skarpt i forhold til f.eks. politikken og etikken. Der efterlades med andre ord hos Croce - og på trods af æstetikens forrang - rum for, at andre filosofiske discipliner og problemfelter kan have deres respektive funktioner inden for

en større helhed, idet fællesnævneren for (tilgangen til) dem alle er den idealistiske filosofis legitimitet gennem den videnskabelige objektivitet³⁰. I forhold hertil sker der efter Croce det, at idealismens helhedsbestræbelser og den videnskabelige objektivitet i stigende grad drages i tvivl, ikke mindst af de såkaldt “postmoderne” (Vattimo, Perniola), og som følge heraf sker der også en diffus sammenblanding af f.eks. æstetik og etik: Således er Vattimos “svage tænkning”, og for den sags skyld også Ecos semiotik, omtrent lige så “æstetiske” i deres konception, som de retter sig mod normative og fortolkningsrelaterede spørgsmål. Eksempelvis er Vattimos kritiske pointe over for “kommunikationens etik” hos Habermas den i det samme temanummer af *Slagmark*, som jeg allerede har henvist til, at “fortolkningens etik”, som Vattimo selv plæderer for, præcis tager udgangspunkt i objektivitetens og etikens “forsvinding”. Dette betyder dog ikke, at man hermed fraskriver sig æstetikken, snarere tværtimod, idet man samtidig må påkalde “den sene Nietzsches (æstetiske; min tilføjelse) eksperimentalisme - for hvem overmennesket dybest set er det mest moderate menneske eller kunstneren, som elsker at eksperimentere hinsides selvbevarelsens interesser”³¹. Sagt på anden vis: Hvor der hos Vattimo og Perniola er en flydende overgang mellem etik og æstetik, der holder Croce kategorierne skarpt adskilte.

Men fælles er interessen for det etiske, herunder muligheden af en menneskelig emancipation.

I forlængelse heraf kan man da passende se Bodei som en slags kritisk arvtager eller “mellemposition”, dels i forhold til Vattimos “postmoderne” eller “svage” tænkning og dels til Croces æstetiske kritik, f.eks. i værket *Le forme del bello* (1995), der tematiserer æstetikens muligheder som frigørende instans. Således er Bodeis filosofi både beslægtet med Croces idealistiske ånds- og fornuftoptimisme, og påvirket af Vattimos etiske nihilisme, der i sidste ende må rekurrere til æstetikken som reddende instans. En dobbelthed, der kommer til udtryk i et vaklende syn på fornuftens funktion, og som jeg vender tilbage til senere. På lignende måde kan man også se Bodeis interesse for efterkrigstidens italienske politik (i værket *Il noi diviso*, 1998), samt hans analyse af filosofiens status i *La filosofia nel Novecento* (1997) som kritiske modsvar til Colettis nyliberalisme i *Fine della filosofia e altri saggi* fra 1996 (*Filosofiens afslutning og andre essays*): Coletti, der på daværende tidspunkt var et fremtrædende medlem af Berlusconi’s “Forza Italia”, lancerer heri visionen om den retfærdige nationalstats og filosofiens endeligt, og konstaterer i stedet en globalt orienteret og kynisk socialdarwinismes indtog på den filosofiske, politiske og økonomiske scene i Italien. Efter Bodeis opfattelse er der imidlertid

ikke brug for bastante erklæringer om filosofiens eller fortællingernes "død" i den prekære situation, som globaliseringens begyndende afvikling af nationalstaten efterlader individet i, idet der tværtimod på ny må kaldes på disses "terapeutiske" funktion, og idet man må skelne mellem de store fortællingers "død" og deres "delegitimering" (mere herom senere). Med Bodei i *La filosofia del Novecento*, og med slet skjult reference til netop Coletti: "På trods af de gentagne erklæringer, er det dog sikkert at filosofien, ligesom kunsten, på ingen måde er "død". Tværtimod genoplives den i hver ny epoke, eftersom den udspringer af et behov for mening, som vedvarende - og ofte ubevidst - reformuleres"³².

Skitse til en kritik: Oplysningens eller opløsningens dialektik?

Som vi allerede har set det, er ikke kun Hegel en nærliggende fortolkningsnøgle eller referenceramme, hvad angår Bodeis differentiering mellem Jeg og Vi. Det er således lige så oplagt, at både Saussure og Georg Simmel, som Bodei selv henviser til³³, foruden Sartres dialektik mellem det "enkelte" og det "almene"³⁴, eller for den sags skyld Anthony Giddens strukturteori og modernitetsanalyse³⁵, alle har væsentlige overordnede kendetegn til fælles med Bodeis beskrivelse af

forholdet mellem Jeg og Vi. Ja, i det hele taget kunne man her ligefrem, ved nærmere eftertanke, henvise til en række tænkere, der alle har en lignende tilgang til forholdet mellem Jeg og Vi, eller som Bodei mener at indfange med sin brede - og altså måske *for* brede - terminologiske gaffeldeling. Man kan fremdeles klandre Bodei for, dvs. stik imod sine egne eksplicite intentioner, at blive stående ved det almene, generelle, indlysende, dvs. ved det, som enhver kan se er rigtigt, eller for at sætte sig mellem idealismens og materialismens to stole: Ét er jo at hævde, at der ikke er noget Jeg uden Vi, dvs. at jeget er afhængigt af kroppen, historien, sproget, de sociale praksisser, globaliseringen, de indre psykiske kræfter osv., og omvendt, at der ikke er noget Vi uden Jeg, for så vidt selv totalitarismen, som allerede nævnt, ender med at forudsætte en subjektiv bevidsthed både hos føreren og hos det massesubjekt, der skal (for)føres. Et andet er mere præcist at redegøre for, hvad Jegets forhold er - diakront såvel som synkront - til de forskellige komponenter i Viet, herunder den kvantitative bestemmelse af antallet af forskellige "Vier" og deres respektive kvalitative betydning for Jegets genese. For der er vel ikke uden videre sammenfald eller kongruens mellem det "Vi", som Habermas ser som modernitetens systemiske væsensbestemmelser, og som vedvarende truer med at kolonialisere den nære livsverden,

og så det “Vi”, som hos Foucault er forankret i forskellige epistemer og kommer til udtryk i konkrete diskurser, herunder den diskursive historiske konstruktion af subjektet? For nu bare at nævne et par mulige eksempler. Men omvendt kan man også netop betragte den manglende eksplicite stillingtagen til dette problem som en styrke ved Bodeis tilgang, således at forstå, at han kun ved at lade sine begrebsbestemmelser forblive relativt elastiske formår at trække tråde langt tilbage i (ide)historien og tilmed på tværs af eksisterende faggrænser, for derigennem at pege på nogle overordnede strukturligheder mellem umiddelbart separate problemfelter inden for f.eks. æstetisk og politisk filosofi.

Et andet og mere afgørende problem, som afslutningsvis skal kommenteres, er det forhold, som Kierkegaard på analog måde fremhæver i sin kritik af Hegel (i *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*), nemlig glidningen fra “er” til “bør” eller det ofte uklare forhold mellem det beskrivende og det foreskrivende niveau i *Destini personali*: Er beskrivelsen af de to lige uønskede ekstremer, nemlig “Jeg uden Vi” på den ene side, der af Bodei bestemmes som “narcissistisk”, og så “Viet uden Jeg” på den anden side, der betegnes som “totalitært”, deskriptiv eller normativ? Uanset hvorledes man måtte besvare dette spørgsmål, dvs. om man overhovedet vil se

det prækære forhold mellem “er” og “bør” som et problem i værket eller ej, så går ambitionen i *Destini personali* tydeligvis ud over den blotte “neutrale” beskrivelse af forholdet mellem Jeg og Vi, og iværksætter i forbindelse hermed implicit en (de)legitimeringsdiskurs eller sætter indirekte fokus på spørgsmålet om den menneskelige autenticitet (eller mangel på samme). Anderledes formuleret kan man måske sige det sådan, at Bodei her - på trods af, at en egentlig behandling af jeg-du forholdet savnes i værket, og på trods af, at han sine steder erklærer spørgsmålet om den personlige autenticitet for obsolet³⁶ - viser sig som en slags mediator mellem den moderne samfundsteoris forståelse af den sociologiske dualitet mellem aktør og struktur, og så den autenticitetsstræben, som vi møder i Marcel eller Bubers belysning af det dialogiske forhold mellem Jeg og Du.

Dette kommer eksempelvis til udtryk i Bodeis syn på menneskerettighederne, idet disse i *Destini personali* tjener som garant for den dimension af trodsigt håb, der gennemtrænger værket som sådan: På den ene side understreger Bodei eksplicit, at der ikke gives “naturlige” rettigheder, baseret på en metafysisk sjælesubstans eller dennes surrogat i form af den personlige identitet; i den forstand er menneskerettighederne i lige så høj grad en konstruktion som den personlige identitet er

det, og gør sig som sådan *gældende* uden egentlig at være *gyldige*³⁷. Men på den anden side operer Bodei altså samtidig, som vi har set det, dvs. hen imod slutningen af *Destini personali*, for “nødvendigheden” af universelle eller globalt forankrede menneskerettigheder i den historiske epoke, hvor etikken ellers uigenkaldeligt forekommer delegitimeret. En “nødvendighed”, der imidlertid ikke forekommer logisk nødvendig: Et er jo at undgå mediationens abstraktioner, for i stedet at praktisere en spændingsfyldt (og mere virkelighedsnær) dialektik i stilstand, sådan som Bodei tilstræber det, et andet er at negere den delegitimering af værdierne, som man ellers forudsætter, idet man samtidig forudsætter den (re)legitimering af samme, som man først har negeret!

Rent bortset fra at man udmærket kan dele Bodeis utopiske forhåbninger for en fremtid med verdensborgerlige perspektiver, kan man med andre ord have sine tvivl om hvorvidt det narcissistiske Jeg, der i Bodeis præcise analyser i første delen af *Destini personali* synker hen i nihilistiske betragtninger af verden og sig selv, vil kunne se nogen fordel eller mening i, endsige formå, at tage netop det ansvar for Viet eller for de undertrykte og svage, som Bodei operer for i anden delens slutning, på sig i bevidsthedens evolutionære arbejde på at omstyrte og rekonstruere sig selv. Og tilsvarende vil “flugten fra friheden”,

som Erich Fromm henviser til i sit værk af samme navn (1941), måske også i fremtiden forblive en dybere drivkraft i Jegets behov for en “stærk” identitet eller i dets forsøg på at undfly det slidsomme arbejde på den personlige identitet, end Remo Bodei helt vil se i øjnene. Disse problemer svarer omtrent til den tvivlsomme troværdighed af det nietzscheanske overmenneskes skabelse af nye værdier ex nihilo, og Bodei demonstrerer da også i kapitlet om Nietzsche - i lighed med Gianni Vattimo - en vis forkærlighed for den tyske filosofs “kreative” tilgang til den personlige identitet, herunder Nietzsches afstandtagen fra samtidens *decadence*, der i Bodeis udlægning kommer til udtryk som individernes kritisable tilbøjelighed til hhv. “narcissisme” og “totalitarisme” (jf. den tidligere omtale af Bodeis filosofi, samt *Destini personali*, p.112 ff.).

Sagt på den anden vis indikerer Bodeis linedans mellem mytekritik og mytefascination, dvs. pendlingen mellem de “store” fortællinger, der endegyldigt har mistet deres troværdighed på den ene side, og de “små” eller personliggjorte fortællingers mulige (re)legitimering af jeget på den anden, et problematisk forhold til ikke blot metafysik og æstetik i *Destini personali*, men også en ambivalens i synet på fornuftens funktion overhovedet. En ambivalens, der efter alt at dømme placerer Bodei tættere på

den postmoderne fornuftskritik, end han åbent vil stå ved, idet man må hævde, at det ikke umiddelbart er så lige til eller "fornuftigt" at skelne mellem de "små", personliggjorte eller legitime og de anonymiserende, "store" eller delegitime fortællinger. Anderledes formuleret: Er den jegintegrerede fornuft forstået som positiv, emancipatorisk kraft selv en utopi eller en fortælling? Eller er den tværtimod en autonom instans, i kraft hvilken det bliver muligt at skelne mellem "fornuftige" utopier og ren galskab? Det kan synes som om Bodei operer for den sidste mulighed, idet han afviser, at fornuftens funktion er rent negativ eller kritisk (nihilistisk). Men hvorfor rekurrerer han da samtidig til det Nietzscheanske overmenneskes æstetiske kreativitet som den emancipatoriske kraft, der som sådan formår "redde" de menneskelige værdier, og ikke til fornuften selv forstået som autonom instans?

Således er der i sidste ende væsentlige lighedspunkter mellem Lyotards notoriske opgør med konsensustanken, dvs. hans redegørelse for, at traditionens "store" fortællinger er blevet afløst af de "små" og lokale³⁸, en fortælling, der let selv udarter til en ny, "stor" fortælling, eller mellem Vattimos "svage tænkning", der, som anført, tænker etikken ud fra dens forsvinding (nihilismen), og så Bodeis egen "evolutionære bevidsthedsutopi", der tager afsæt

i værdiernes metafysiske afsikring, men samtidig fastholder dem som kreativt potentiale i de personlige skæbner.

Noter

¹ Denne filosofiske pædagogik er som bekendt mest fremherskende inden for den angelsaksiske tradition, men har idehistorisk rødder helt tilbage til Platons *Theaitetos*.

² Disse værker er udkommet på tysk (1995) hhv. fransk (1997) og spansk (1995), jf. bibliografien.

³ Se passagen omhandlende Robespierre, f.eks. p.394, hvor der både skelnes mellem individ og samfund og mellem følelse og fornuft ("passione" og "ragione") qua begrebslige modsætninger, der komplementært forudsætter hinanden, jf. Bodeis gengivelse af Robespierres indsigt: "Fornuften forekommer ikke længere som en klar modsætning til det religiøse instinkt eller til fantasien. Set fra denne synsvinkel bliver også myter og riter 'fornuftens emblemer'". Hvorfor de også, ifølge Robespierre, kan anvendes åbent og uden skam som led i udøvelsen af den officielle "statsræson".

⁴ Det afsluttende kapitel i *La filosofia del Novecento*, "Guardando avanti" ("Udblik til fremtiden"), p.170-188, er ydermere interessant, fordi det kan læses som et avertissement til den mere udførlige behandling af spørgsmålene om jeget og dets ansvarlighed for viet fem år senere i *Destini personali*.

⁵ Se f.eks. herom *Destini personali*, p.204.

⁶ *Destini personali*, jf. kapitlet om de medicinske "filosoffer" Ribot, Janet, Binet m.fl., p.65-82.

⁷ Ibid., jf. den indgående behandling af Freud og Le Bon, p.65-67 & 189-210.

⁸ Ibid., jf. kapitlerne om Proust og Pirandello, p. 117-135 & 136-168.

⁹ Ibid., jf. kapitlet om Gentile og Mussolini, p.220-248.

¹⁰ Ibid., p.191.

¹¹ Ibid., p.282 f.

¹² *Destini personali*, p.40. Hvad Descartes angår, er pointen i øvrigt den samme allerede i *Geometria delle passioni*, hvor dennes filosofiske rationalisme behandles udførligt, p.261-303 (særligt p.286f).

¹³ Ibid., p.43-45.

¹⁴ Jf. *Destini personali*, p.94ff. & p.155ff.

¹⁵ Ibid., p.280.

¹⁶ *Destini personali*, p.197f.

¹⁷ Ibid., p.209ff.

¹⁸ *Destini personali*, p.243ff.

¹⁹ Ibid., p.260ff., se f.eks. afsnittet om "Markedsføringen af identiteten", hvor Bodei om det globale World Wide Web lakonisk bemærker, at det understøtter den enkeltes narcissistiske bevidsthed om at være verdens labile og foranderlige centrum.

²⁰ *Destini personali*, p.290.

²¹ Jf. artiklen "Den postkommunistiske fornuft - Gramsci og debatten om det moderne/postmoderne" *Slagmark* nr.19, Forlaget Modtryk, 1992, p.110-122.

²² Se Habermas' essay "Det Moderne - et ufuldendt projekt", in: *Det moderne - en bog om Jürgen Habermas*, red.af Jørn Erslev Andersen, Hans Jørgen Schanz og Per Stounbjerg, Forlaget Modtryk 1983, p.30-46. Vedr. debatten mellem Habermas og Lyotard, se *Fornuftens former: Habermas og Lyotard: En antologi*, red. af Tore Eriksen og Knut Ove Eliassen, Spartacus, Oslo 1995.

²³ *Destini personali*, p.279.

²⁴ *Destini personali*, p.277f.

²⁵ Udkommet på Museum Tusulanum Forlag, jf. særligt Gert Sørensens lange og gennemtænkte afsnit om "Hegelianismens krise.1800-2000",

p.65-100.

²⁶ Ibid., p.59.

²⁷ Jf. Ecos indlæg i "La Repubblica" d.29. september 2003. Hvad Vattimos "svage tænkning" angår, pegede han selv i foråret 2003 - nærmere bestemt på et valgmode for partiet DS (Democratici di Sinistra), der afholdtes i Pisa - på betydningen af hans personlige baggrund som homoseksuel, om end han samtidig understregede, at forbindelsen hverken er udtømmende eller logisk nødvendig. Siden dengang har Vattimo desuden, sammen med andre venstreintellektuelle, sluttet sig til bevægelsen omkring den tidligere undersøgelsesdommer Di Pietro og dennes parti, de såkaldte "Girotondi". Jeg lader imidlertid i min omtale af Vattimo ude af betragtning, at han i dag åbent bekender sig til en "stærk" (eller i hvert fald "stærkere") og marxistisk inspireret tænkning, der engagerer sig i kampen for menneskeretigheder, demokrati og global lighed (jf. hans indlæg i den venstre-intellektuelle avis "Il Manifesto" d.28. og 31. marts 2004).

²⁸ Se artiklen i *Slagmark* nr.12, p.3-27, vedr. udtrykkene "brud" og "forskydning", se p.4.

²⁹ Ibid., p.18.

³⁰ Hvilket kan synes en modsætning, jf. Mathiassens redegørelse for forholdet mellem positivisme og idealisme hos Croce, ibid., p.12-13.

³¹ Ibid., se artiklen "Kommunikationens eller fortolkningens etik", p.66f.

³² Se p.188.

³³ Jf. *Destini personali*, hhv. p.289 & 169ff.

³⁴ Se Sartres artikel "Det enkelte almene", *Slagmark* nr.4, Forlaget Modtryk, 1985, p.5-27.

³⁵ F.eks. som den kommer til udtryk i *Modernitetens konsekvenser og Modernitet og selvidentitet*, Hans Reitzels Forlag, hhv. 1994 og 1996.

³⁶ *Destini personali*, p.261f.

³⁷ *Destini personali*, p.280.

³⁸ Se *Viden og det postmoderne samfund*, Slagmarks Skyttegravsserie, 1996, p.127ff.