



*Recimo, da sem zagovornik kanona*

**Gianni Vattimo** se je rodil leta 1936 v Turinu. Na tamkajšnji univerzi je študiral filozofijo, med drugim pri svojem velikem učitelju Luigijsu Pareysonu. Kot sam pravi, je začel v neotomističnih vodah, a se je kmalu potem srečal z Nietzschejem in Heideggrom in tadva sta usodno vplivala na njegovo misel; njegov filozofski razvoj se je vedno gibal znotraj horizontov, ki sta jih začrtala omenjena misleca. Najprej gre torej za premislek evropskega nihilizma, refleksijo o volji do moči kot umetnosti, predvsem pa o bitni zgodovini. Ta zadnji element dobi še pomembno okrepitev v Gadamerjevi misli, po kateri hermenevtika ni več tehnika razlaganja (tak je prvoten pomen besede), ampak že teorija biti, ontologija. Vattimovo misel bi lahko torej v prvem približku imenovali hermenevtična ontologija. Znotraj teh okrožij je Vattimo razvijal postavke svojih filozofskih učiteljev, pri tem pa zavzemata posebno mesto pri njem umetnost in jezik (iz tega intervjuja bo razvidno med drugim tudi, koliko to še drži). Vattimova izvirna "iznajdba" je bila "šibka misel", geslo, pod katerim se je v prvi polovici osemdesetih let zbralo kar nekaj avtorjev v zborniku (ki ga je Vattimo uredil skupaj s P. A. Rovattijem) *Šibka misel* (1982) in je zlasti v Italiji zbudil tudi precej polemik. Poleg tega zbornika je nemara najbolj znano Vattimovo delo *Konec moderne* (1986), ki je kot refleksija na postmoderno dobo v osemdesetih zbudilo zanimanje tudi slovenskih postmodernistov. V zadnjih letih pa je povzročila veliko vznemirjenje Vattimova "vrnitev" h krščanstvu, ki jo je opisal v nekakšni duhovni avtobiografiji s težko prevedljivim naslovom *Credere di credere* (*Misliti, da verjamem*, 1996). Tako se v zadnjih letih ukvarja predvsem z vprašanji religije (z Derridajem je uredil zbornik s to temo). Med njegovimi deli omenimo (poleg več monografij o posameznih filozofih) še *Poezijo in ontologijo* (1967), *Dogodivščine razlike* (1979), *Onstran subjekta* (1981), *Transparentno družbo* (1989), *Onstran interpretacije* (1993). Urejal je tudi več italijanskih filozofskih revij (*Aut Aut*, *Rivista di estetica*). Vattimo pa ni le "akademski" filozof, temveč je zelo dejaven kot komentator sodobnega italijanskega in mednarodnega kulturnega, političnega in širše družbenega dogajanja, saj piše članke in kritike v dnevne časopise in revije, pogosto nastopa tudi na televiziji. Danes je Vattimo mednarodni filozof, ki gostuje in predava po vsem svetu, še vedno pa živi v Turinu, tam je profesor na "svoji" univerzi. V njegovem kabinetu je nastal tudi pričujoči intervju.

**Literatura:** Profesor Vattimo, vaša verjetno najslavnejša knjiga je *Konec moderne iz leta 1986. V filozofskih in tudi literarnih krogih je postala ena izmed "opornih točk" refleksije o postmoderni. Danes, leta 1998, se zdi, da se je diskurz o postmoderni zvečine "izčrpal". V tej perspektivi bi knjigo iz leta 1986 lahko doletela paradoksalna usoda: tekst, ki je med svojimi osrednjimi tezami imel prav zavračanje vsakršne modernosti kot nove filozofske "mode", je v nevarnosti, da postane primer (seveda eminenten) "še ene" izmed mnogih mod. Se vam zdi ta perspektiva možna?*

**Vattimo:** Tudi jaz sem prepričan, da je nevarnost za postmoderno tudi ta, da postane moda, ki se je nekako izčrpala. Vendar, prvič: jaz ne mislim, da je filozofija izrekanje večnih resnic, ki trajajo za vedno, ko so enkrat izrečene. Ne plaši me ideja, da bi bila kaka filozofska teza ali ideja veljavnejša pred desetimi ali dvajsetimi leti kot pa danes. Vendar ostajam mnenja, da je, ker je bila tema postmoderne predvsem kritika nekaterih konstitutivnih konceptov moderne, treba videti, ali je ta kritika dopolnjena ali ne. Navsezadnje je tak tudi Habermasov diskurz o moderni: moderna ni izčrpana, ker nekateri programi, ki so sestavljali projekt moderne, še niso bili uresničeni in jih je treba uresničiti. Jaz mislim isto o tem, kar se mi je kazalo kot postmoderna: postmoderna je bila odkritje, da ni linearne in enotne zgodovine človeštva, katere vrh so Evropa, Zahod, zahodna kultura itn. Potem, ko je bil odpravljen ta predsodek, je bilo treba najti vizijo racionalnosti, ki ne bi vključevala historicističnega kriterija. Ali nam je to uspelo, smo že uresničili vse implikacije, posledice, pomene postmoderne ali ne? Meni se ne zdi tako: dokler (rečeno z drugačnimi izrazi, ki pa so meni blizu) se ni uresničilo tisto popolno izčrpanje metafizike, o katerem govori Heidegger, je postmoderna vedno aktualna. Jasno je, da če postmoderno razumemo kot aktualno, jo mislimo kot večni program: kot ideal človeštva, ki ga je treba v prihodnje vedno znova uresničevati. V vseh zgodovinskih idealih, s postmodernim vred, je minljiv, časovno relativen element: slišimo poziv k prehodu iz enega stanja v drugo. Je pa tudi trajen element: jaz sem na primer prepričan, da Heideggrov program preseganja metafizike ni nekaj, za kar bi lahko rekli, da je izpolnjeno, končano: še vedno je tu problem tega, da se osvobodimo ontičnih, objektivirajočih podob biti, in to morda ostane program, ki ga je treba ohraniti. Številni razlogi, ki so me napeljevali k temu, da sem govoril o postmoderni pred desetimi ali petnajstimi leti, se mi zdijo še vedno aktualni. Še vedno je tu na primer

problem iznajdbe oblike pluralistične racionalnosti, namesto da zgolj teoretiziramo o koncu enotne racionalnosti moderne; ta se je končala v smislu, da ne zdrži več, ker je veliko kultur, veliko etičnih svetov. Vendar nismo povsem uresničili pomena tega, kar je Nietzsche imenoval "smrt Boga": Bog je mrtev, vendar še vedno meče senco. Modernost je sicer izgubila legitimnost svojega historicističnega, progresističnega temelja, vendar smo mi dejansko še vedno v fazi tranzicije. Ideja postmoderne se mi zdi še vedno aktualna: lahko jo imenujemo na mnoge načine: konec metafizike, naturalizem, pogosto uporabljam izraz nihilizem. Vendar je postmoderna proces, ki ima še vedno smisel, ker še ni dovršen, še so elementi, ki se kažejo kot odločilni za našo prihodnost.

**Literatura:** *Eno vaših besedil nosi naslov "Ontologija aktualnosti". Mislim, da je ena poglavitnih potez vašega mišljenja prav poskus, da bi ontologijo pripeljali k aktualnosti, sedanjosti: z drugimi besedami, da bi pripeljali "abstraktno" Nietzschejevo in zlasti pozno Heideggrovo filozofijo do problemov in vprašanj sedanje družbe. Mislite, da je to edina naloga filozofije danes?*

**Vattimo:** Ne gre samo za to, da ontologijo pripeljemo do aktualnosti, da teorijo biti vežemo na aktualnost, temveč kvečjemu narobe: da aktualnost povežemo s teorijo biti. Jaz začenjam s pozivom, s katerim se odpre Heideggrova *Bit in čas*: pozabili smo, kaj pomeni smisel biti. Vprašanje je: Zakaj je bilo pomembno, da ne pozabimo smisla biti? Kdo bi namreč lahko rekel: dobro, pozabili smo smisel biti, ne govorimo več o tem. Poleg tega so filozofi, na primer moj prijatelj, nekdo, za katerega si štejem v čast, da mi je prijatelj, to je Derrida, ki se upira temu, da bi še vedno govorili o biti, in trdi, da dokler govorimo o biti, ostajamo v metafiziki, to pa nima smisla. Jaz pa imam vtis, da je Heidegger hotel še vedno govoriti o biti ne iz teoretskih razlogov (na primer: ne vemo, kaj pomeni bit, to je problem – kajti znanosti gredo mirno naprej, tehnologije se razvijajo). Če se ne spomnimo smisla biti, nimamo nobene rdeče niti, s katero bi svoje izkustvo povezali v enotnost, primerno za življenje. Tako nastane nevarnost shizofrenije in raztreščanja. O tem so govorili sociologi: ko Max Weber govori o moderni kot specializaciji sfer eksistence, daje predpostavke za to, kar govori Heidegger, ko se hoče spominjati smisla biti: Ali mi živimo v pluralnosti, ki je ni mogoče speljati na noben občutek kontinuitete, ali ne? živeti v pluralnosti, ki je ni mogoče speljati na noben občutek kontinuitete,

je po mojem nevrotično. Ko Heidegger pravi, da smo pozabili smisel biti, to ne pomeni samo to, da smo pozabili smisel biti v njeni celoti, ampak smo tudi izenačili bit z *enim* določenim smislom: z znanstveno objektivnostjo, to pa ima politične in etične posledice: redukcija obstoječega na objekt za manipulacijo. Zato je problem ontologije aktualnosti, to, da se spominjamo, da rekonstruiramo enoten smisel biti, ki bi bil *uporaben*, jaz ne pravim resničen v smislu Aristotelove *Metafizike*, temveč *razumljiva kontinuiteta*, za nas temeljnega pomena tako glede na duševno stanje, v katerem živimo moderno in postmoderno, kot tudi glede na praktične, etične, politične posledice te zadeve. Če namreč še vedno izenačujemo bit z objektivnostjo, pripravljamo totalitarno družbo; čeprav zelo dobro vem, da Heidegger ni prepoznal resnične totalitarne družbe, ki jo je imel pred očmi, torej nacizma. Vendar je bila v temelju njegova začetna zahteva v *Biti in času* enaka kot pri vseh intelektualnih avantgardah prve polovice dvajsetega stoletja, torej upor proti začetkom totalne organizacije družbe, ki je pomenila tudi prevladanje objektivnih struktur nad subjektivnostjo: proti temu je bil na primer ekspresionizem, tudi eksistencializem, tudi umetnostne avantgarde. Naloga filozofije je delati ontologijo aktualnosti v tem smislu: da sestavi, da nekako spelje na razumljiv pomen, jaz ne pravim metafizično utemeljen, ampak tak, da ga je možno živeti, vse pomene, ki jih bit dobiva v naši situaciji. Kaj je resnična bit? Če kdo reče "narava" – vendar narave mi ne srečamo več, ker srečujemo samo umetne svetove. So to naše "osnovne potrebe" – a kaj so v resnici naše "osnovne potrebe"? Kajti naše osnovne potrebe so zmanipulirane od reklam, okusa itn. Je morda zgodovina resnična bit? Da, vendar zgodovine ne moremo pisati z veliko začetnico – zgodovin je več, ne vemo, katera je. Gre za to, da je treba začeti razmišljati o tem, kaj se je zgodilo z bitjo v modernem in poznomodernem svetu. Mislim, da je to naloga filozofije, ki ni partikularno znanstveno raziskovanje. Nekoč sem jo opisal kot obliko "visoke vulgarizacije", kot razlago tehnoloških in znanstvenih konceptov v skupnem jeziku. Obstajajo psihoanalitski koncepti, ki so postali del vsakdanje uporabe; preden je Freud govoril o njem, je bilo nezavedno nekaj, česar nisem opazil, nezaveden gib. Potem je "Nezavedno" postalo to, o čemer vsi govorimo. To je primer terena, na katerem je dejavna filozofija kot ontologija aktualnosti: poskus, da se v vsakdanji uporabnostni jezik prestavijo pojmi, ki so nastali v določenih znanstvenih govoricah. Filozofija znova sestavlja podobo; ni več metafizika,

ker ne misli, da bo prišla do prvega in zadnjega temelja vsega, ampak poskuša znova sestaviti kontinuiteto našega izkustva, ki jo je možno živeti.

**Literatura:** V tem odgovoru ste se že dotaknili vprašanja razmerja svoje misli z Derridajevo.

**Vattimo:** Jaz gojim veliko simpatijo do Derridaja, predvsem pa je on mojster v primerjavi z mano. Vendar ne morem toliko sprejeti njegove ideje, da ni mogoče, da se ne sme govoriti o bitni zgodovini, kot o njej govori Heidegger. Če pozabimo smisel biti, smo po mojem mnenju v nevarnosti, da bi nezavedno spet enačili bit z bivajočim, proti čemur se je Heidegger skušal boriti. Skratka, razlikovati je treba med različnimi termini. Če nekdo reče: ne govorim več o biti, govorim zgolj o razliki – a o razliki bivajočega od česa? Od biti – a tedaj moram spet začeti govoriti o njej. Zdi se mi, da je metafiziko mogoče preseči (v nekaterih smislih, ne popolnoma) samo z rekonstrukcijo njene zgodovine in s tem, da pokažemo, da je ta zgodovina zgodovina razkrajanja. Če pa jo nekdo jemlje kot končano in govori o drugih stvareh, verjetno pusti vrsto nezavednih dejstev, ki se vračajo. Vzemimo Deleuza: ko Deleuze govori o preobračanju platonizma, je njegova nevarnost ta, da bi kot večne resnice jemal videze. Če ni napetosti med videzom in realnim, med bitjo in bivajočim, če se ne spominjamo te razlike, spet pademo zgolj v obliko metafizike, ki postavi na mesto platonskih idej resnične konje, vendar je še vedno ista stvar, je še vedno metafizika. Pri Derridaju se mi zdi, da je tu nevarnost, da hoče metafiziko razumeti kot zares preseženo in delovati samo na ravni ... česa? V tem je med drugim ključna točka: če ni pritiska k temu, da bi se spomnili smisel biti, zakaj bi morali delati dekonstrukcijo? Zakaj bi morali spet pognati vso to panoramo? To ima smisel samo, če obstaja problem spominjanja smisla biti, sicer je eno bivajoče tako vredno kot drugo. Če postavimo eno strukturo namesto druge, gre še vedno za strukturo. Možno je, da mi ne moremo nikoli izstopiti iz strukture – a že pritisk za to, da nadomestimo eno strukturo z drugo, prihaja iz tiste razlike med bitjo in bivajočim. Dodal bi še eno stvar, ki se mi zdi razlog za bližino in nesoglasje z Derridajem. Ker noče govoriti o biti, ne govori niti o tem, kar je Heidegger imenoval zgodovina biti. Derrida je samo v enem delu začel zgodovinsko. Če se spomnite začetka *Gramatologije*, pravi v njej: danes je tako in tako, torej ... Potem ni nikoli več rekel "danes je tako in tako, torej": vedno je začel nekako poljubno, na primer "danes govorimo o prijateljstvu", kjer je "danes"

v oklepaju. To pomeni, da zanj ni avtentične zgodovinskosti: namesto tega ima (želel bi poudariti, da to govorim brez vsakršnega protijudovskega namena) judovsko in ne krščansko idejo: v zgodovini so poudarjena obdobja odrešitve, zato je življenje danes različno od življenja pred dva tisoč ali tri tisoč leti. Vedno smo v stanju razlike do nečesa, kar pa se predstavlja zgolj negativno: Mesija ni nikoli prišel, morda ne bo prišel nikoli; judovska mentaliteta. Zdi se mi (ne glede na to, ali se imam za kristjana ali ne), da je to, kar konstitutira Zahod (judovski, grški, krščanski), ideja zgodovinskosti, ki daje časom različne pomeni. Časi so različni, treba je znati brati znamenja časov, kot piše v evangeliju. Mi smo vedno v zgodovinski situaciji, bi rekel Derrida. Vendar če smo vedno v njej, je to isto, kot če ne bi bili nikoli v njej, saj to, kar je vedno, ni zgodovinsko, temveč večna cikličnost. Večno smo v stanju odprtosti do Drugega; a o tem Drugem ne vemo absolutno ničesar, nimamo njegovih sledov v zgodovini. To po mojem pomeni, da smo izpostavljeni nevarnosti, da kot resničnega Drugega jemljemo tudi nekoga, ki je samo norec. Če ne bi vedel, da so preroki obljubljali Mesijo na tak način, kot so ga, bi lahko za Mesijo imel tudi Hitlerja; ne verjamem, da bi Derrida naredil tako napako – a to ne zaradi teoretskih razlogov. Dokler se Drugi zgodovinsko natančno ne določi, dokler v zgodovini ni preroštva, ni niti prave zgodovine, je samo končnost, ki se nenehno ponavlja. V tem smislu se čutim blizu Derridaju in daleč od njega: zelo občudujem njegovo tenzijo proti drugosti, odprtemu, dogodku; po drugi strani pa se zelo bojim, da njegovo umikanje pred idejo zgodovinskosti biti navsezadnje ogroža vso njegovo konstrukcijo. Nekakšno nezadovoljstvo, ki ga imam ob branju Derridaja, je v tem, da so njegovi spisi in diskurz vedno podobni velikim performansom umetniškega tipa. Diskurz, kot ga vodi Derrida, ne zahteva še enega, ki pride za njim, lahko bi se pretrgal kjer koli, ker se ponavlja – s pomembnimi razlikami, ki jih je tudi zanimivo poznati – a vedno se ponavlja ista struktura, ne napreduje. Glede tega se strinjam z njim: filozofija ni znanstveno raziskovanje, ki gre naprej; po drugi strani pa je tudi res, da ostane občutek nezadovoljenosti. Kaj bi na primer pomenilo politično aplicirati Derridajev diskurz? Pomenilo bi na primer nekakšno fenomenološko *epoché*: dobro vem, da so te strukture samo inscenacija druge strukture, neke druge strukture ... A to je samo nekakšna distanca, nimam nobenega pozitivnega programa, lahko zgolj ostanem tam, kjer sem. Nekatere osebnosti iz tridesetih let, kot je bil Karl

Mannheim, so govorile, da je historicizem meščanske kulture, ki je naredil šolo, ki je preučeval različne ideologije itn., tak, da se ne pusti več primesti naokoli, ker ve, da je teh ideologij veliko. Težko pa je reči, katero ideologijo ima; zdi se mi, da želi zgolj vsakogar zgodovinsko vzgojiti, tako da nihče več ne verjame v nič.

**Literatura:** *Ena izmed mogočih delitev filozofije dvajsetega stoletja je delitev na "ontološko" in "eksistencialistično" misel. Mislim, da bi lahko tvegali in vašo filozofijo "uvrstili" v rubriko "ontologija" – vsaj glede na to, da se ime na primer Gadamerja pojavlja pogosteje kot Kierkegaardovo. (Besedilo Hermenevtika in sekularizacija, objavljeno v tej številki Literature, je v tem smislu izjema.) Če je ta vtis pravilen, kako mislite, da je možno preseči to delitev, če je to sploh potrebno?*

**Vattimo:** Tudi jaz sem prepričan, da je mogoče razlikovati med ontologijo in eksistencializmom. Eksistencializem je prva faza Heideggrovega mišljenja; glede na to, da je potem prišla druga faza, ne morem več ostati pri prvi. Kaj je bilo značilno za prvo fazo? Ideja, da se ne da več misliti biti kot metafizično bit; in ta "se ne da več" izhaja iz analize struktur eksistence. Če je bit objektivnost, jaz nisem, ker nikakor nisem objektivni: imam upe, spomine, težave, sem smrten (Bo po moji smrti resnica moje biti moje truplo? Seveda ne.) itn. Eksistencializem si je postavljala vsa ta vprašanja, vendar se je nato, kako bi rekel, razvil v vnovičen prevzem ene izmed oblik transcendentalnega subjektivizma. To vidim v Husserlovi fenomenologiji: ko enkrat postavi eksistirajočega v središče, postane eksistirajoči tisti, okoli katerega se zbirata vedenje, znanost itn., in sklep (ali nesklep) Husserlove misli je po mojem prav to, da se na neki točki vrnemo k stalni napetosti med empiričnim jazom in transcendentalnim jazom. Husserl se nagiba k empiričnemu jazu, tako pride do neke oblike historicizma, vedno usmerjenega k ideji transcendentalnega, ki ga je treba uresničiti, se ga ozavedeti itn. Konec koncev se mi ne zdi, da gre tu za veliko spoštovanje problemov eksistence: fenomenologija je razvoj eksistencializma, ki pa ne zadovoljuje zahtev eksistencializma: Kje se konča diskurz o končnosti pri Husserlu, če je potem resnica transcendentalni jaz? Heidegger pa skuša razviti diskurz o individualni eksistenci kot radikalizacijo končnosti, vendar končnost postane končnost biti same in ne samo mene. Dokler ostajamo znotraj eksistencializma, govorimo zgolj o človeškem subjektu, ki ostaja

v problematičnem razmerju do biti same na sebi, o kateri ne vemo veliko, ki je vedno tam kot nekaj, na kar se nanašamo, k čemur težimo, česar ne zgrabimo, od česar smo različni. Poleg tega postane na neki točki eksistencializem krščanska filozofija: mi smo problematični, grešniki ... Kierkegaardov Bog ostaja Bog svetega Tomaža in Aristotela: ostaja metafizična, večna, absolutna entiteta, v primerjavi s katero ugotavljamo svojo revščino in končnost; rešimo se, če nekako skočimo iz tega stanja, upamo, da nas bo Bog povlekel ven. Skratka, vedno gre za razliko med bitjo in bivajočim, kjer je bit metafizična okrogla bit. Heidegger (čeprav ne vem, koliko mu je to povsem uspelo) vpelje končnost v samo bit: ko reče, da je bit dogodek in da obstaja dogodek biti, s tem noče reči, da so dogodki, ki pripadajo biti (to bi lahko rekli tudi metafiziki), ampak da bit je samo v svojem dogodku: bit je to, kar se dogaja, raste, se kristalizira, pušča sledi v zgodovini. To je kot zgodovina klasikov: niso klasiki, ker bi ustrezali večnemu modelu; klasiki so, ker so se prevlekli, se kristalizirali, ker sestavljajo našo zgodovinskost, a *kot zgodovinskost*, ne pa kot ustrezanje večnemu modelu. To dobro vidi Gadamer, ki postavi idejo klasike v središče svojega dela *Resnica in metoda*. Skratka, filozofija dvajsetega stoletja je imela problem, kako prepoznati končnost – ne samo končnost eksistirajočega, kajti sicer ostajamo v eksistencializmu – temveč v nekem smislu končnost same biti, zgodovinskost biti. In jaz ugotavljam, da je (na žalost ali na srečo) ta filozofija radikalno judovsko-krščanska, radikalno biblična: da ima bit svojo zgodovino, da je vpletena v svojo zgodovino, ne samo da poganja zgodovino svoje večnosti. Sicer pa so teologi vedno imeli problem, zakaj je Bog "v nekem trenutku" ustvaril svet. "V nekem trenutku": On je prej bil sam, nepremičen, večni, in potem je rekel "Dobro, zdaj pa ustvarimo svet!" Misliti moramo bit kot dogajanje, ki je povsem vpleteno v to svojo zgodovino. Torej, jaz mislim, da med verskimi tradicijami, ki jih poznamo (seveda jaz razmišljam znotraj te tradicije, ne trdim, da govorim s stališča večnosti) – v svoji tradiciji to razbiram v ideji utelešenja, stvarjenja, ki sta elementa *dogodkovnosti* biti. Ne gre za to, da je Bog zase in nato ustvari svet: zgodovina Boga je zgodovina sveta, odreditve. In to tudi v nekrščanskih religijah – jaz nočem reči, da mi to imamo, drugi pa ne. Problem ekumenizma Katoliške cerkve ali krščanskih cerkva je prav ta: Kakšen smisel imajo druge religije – so samo velike napake ali ne?

*Literatura: Vi ne poskušate "utemeljiti" svojega krščanstva ...*

**Vattimo:** Sledeč (mislim, da zvesto) Heideggru (morda pa tudi Nietzscheju), ne mislim, da je filozofija večna in absolutna vednost o večnih in absolutnih strukturah, ampak da je vedno zgodovinsko postavljena ontologija, torej rekonstrukcija smisla biti znotraj zgodovinsko določenih okoliščin. Jaz filozofiram znotraj krščanstva, povsem mi je jasno, da imam omejeno in določeno stališče. Vendar če ne bi imel določenega stališča, ne bi imel stališča. Na neki način začenjam iz svoje tradicije; znotraj te tradicije sem našel tudi idejo o absolutnem razumu, ki nasprotuje mitom religije, in ki sem jo tudi izvajal, ker sem se filozofsko izobrazil ob branju Kartezija, Aristotela itn. Prek teh branj sem prispel do Nietzscheja in Heideggra; ko sem ju prebral, sem si zamislil nekatere njune implikacije in sem odkril, da te implikacije ponavljajo razodeto svetopisemsko resnico z drugimi besedami. Je to polom za filozofijo? Bil bi polom, ko bi še vedno mislil na filozofijo kot na absolutno vednost o razlogih, o absolutni strukturi biti. Vendar sta me že Marx in Freud, neodvisno od krščanstva, naučila tega: to, kar imaš ti za absolutno resnico, so predvsem zgodovinske prevleke, psihološka vprašanja itn. Ko sem se enkrat naučil tega, sem tudi pripravljen, da znova najdem svojo pripadnost krščanski tradiciji. Vse to je določeno z dejstvom, da pripadam krščanski tradiciji; da – in kaj potem? Bi moral poskusiti, da se izvlečem iz nje in postanem Bog? Prosim, pustimo te stvari. – Lahko bi tudi rekli, da nočemo podedovati absolutno ničesar od zgodovine – kot je navsezadnje počel Descartes, osvoboditi se vsakega predsodka. Vendar se mi zdi, da je dejansko naredil prav nasprotno: vsa njegova konstrukcija je bila odvisna od verovanja v popolnega in neskončnega Boga, Boga krščanske tradicije. – Na neki točki svoje filozofske poti (upam, da je še ni konec) sem odkril, da to, kar sem skušal reči, nekako ustreza vsebinam, ki so se naložile v meni in predvsem v moji kulturni tradiciji. Filozofija kot (to je sicer govoril Pareyson, moj turinski učitelj) hermenevtika mitologij ali religije, ne pa absolutna utemeljitev racionalnih resnic. Filozofija je rekonstruirajoča, spreminjajoča, sekularizirajoča interpretacija kulturne dediščine. Drugega ni: če bi kdo dejal "tam zunaj je bit sama na sebi", bi mu odgovoril, da so tudi izrazi "bit", "sama na sebi", "tam zunaj" kulturno izročilo.

**Literatura:** Hermenevtična misel, kot jo je pojmoval Gadamer, se je zvečine izoblikovala kot poskus vnovičnega ovrednotenja duhovnih ved nasproti naravoslovnim znanostim. Odnos med obema področjema človeškega

iskanja je eden od leitmotivov misli dvajsetega stoletja; ne da se ubežati vtisu, da je vsaj glede duhovnih ved to razmerje še vedno nekako "travmatično", da v njem vztraja še ne povsem preseženo nelagodje. Kako mislite, da je mogoče preseči – morda tudi v smislu *Verwindung* – to nelagodje?

**Vattimo:** Prepričan sem, da pri Gadamerju in mnogih mislecih, ki so se izoblikovali v prvi polovici dvajsetega stoletja, to razmerje ostaja problematično, travmatično razmerje, ki se ga navsezadnje misli defenzivno. Če hočemo razložiti naslov *Resnica in metoda*: Gadamer začne s tem, da pove, da je resnica *tudi* v duhovnih vedah in moram reči, da se mi zdi, da ostaja precej znotraj defenzivnega horizonta z začetka stoletja: *tudi* duhovne vede imajo svojo resnico, svojo legitimnost itn. Da bi Gadamer to pokazal, mora prevzeti pojem resnice, ki je navsezadnje heglovski: resnično je to, kar pomeni pomembno spremembo v stanju stvari. *Erfahrung*, izkušnja, o kateri govori Hegel, po kateri sem jaz postal drugačen od tega, kakršen sem bil prej, čeprav sem ostal isti – to postane pojem resnice, ki velja za vse oblike znanja. Če ga apliciramo tudi na naravoslovne znanosti, se s tem globoko spremeni njihov status, ker resnica naravoslovnih znanosti v tej perspektivi ni več samo rigorozno ugotavljanje tega, kako stvari stojijo, ampak je spreminjanje stanja stvari prek določenih metod, ki vsebujejo elemente meritev in eksperimenta, ki nimajo tako velike deskriptivne vredosti. Cilj znanosti ni več opisati svet, temveč spreminjati ga. Heidegger je šel precej naprej po tej poti; Gadamer je previdnejši. Heideggrov radikalizem je v tem, da resnična resnica ni v objektivnih znanostih tako duha kot narave, kajti on ne razlikuje toliko med duhovnimi vedami in naravoslovnimi znanostmi, temveč med pozitivnimi znanostmi in vednostjo biti. V dvajsetih letih, v predavanju *Fenomenologija in teologija*, trdi, da je teologija ena izmed pozitivnih znanosti. To bi lahko bila rešitev, ki gre nekoliko onstran te obrambe, tega stališča. Ko na primer napiše esej o *Dobi podobe sveta*, znanosti ne vidi niti kot *ene* objektivne podobe sveta, temveč kot množico metod spreminjanja, ki so implicirane v naši zgodovinskosti. Zato jaz lahko verjamem, da je za heideggrovca danes razlikovanje med naravoslovnimi znanostmi in duhovnimi vedami samo praktično, akademsko razlikovanje: če se kdo na primer ukvarja z razporejanjem fondov na univerzi, potrebujejo več denarja pozitivni znanstveniki kot pa filozofi: za to, da napišeš *Kritiko čistega uma*, si načeloma lahko zaprt v sobici in imaš pisalni stroj ali pišeš na roko. Vendar to ni več ontološko razlikovanje. Kar zadeva mene, je

eden izmed problemov prav preseganje te ločitve. Tako se mi filozofija znanosti danes ne zdi več (to je bila velik del dvajsetega stoletja) toliko metodologija ali logika: znanstveniki zelo dobro vedo, kako organizirati svoje raziskave, ne potrebujejo filozofa, ki bi jim razložil, kako se to dela. Filozofija znanosti bi lahko raje bila *ontologija* znanosti, torej razlaga vpliva znanstvenih raziskav na pojmovanje biti. Pogosto se znanost jemlje kot zgodovinsko dejstvo, ne pa kot vedno popolnejši opis sveta. Po mojem mnenju je to pomembnejše in globoko zajema filozofijo, etiko, ontologijo.

**Literatura:** V knjigi Misliti, da verjamem pravite o sebi: "ne delam drugega, kot da na drugačen način znova formuliram poziv, klic, ki mi govori iz tradicije, znotraj katere sem umeščen ..." Mislim, da lahko vso vašo filozofijo opišemo kot ekspliciten odgovor na pozive: najprej in predvsem na pozive Nietzscheja in Heideggra (od njega ste sicer prevzeli izraz "poziv"), pa tudi Marxa, Adorna, Benjamina, Derridaja, Lévinasa, Deleuza, Webra, Apla, Pareysona, Rortyja itn. itn. Spontano se postavlja vprašanje: Kako prepoznati "pravi" poziv? Z drugimi besedami: Ali obstajajo "kriteriji", na podlagi katerih prepoznati tista imena filozofske tradicije, ki lahko še kaj povedo današnjemu človeku? Vprašanje je pomembno, ker tudi vi zavračate uporabo "kriterijev" v filozofiji.

**Vattimo:** Res je, da odgovor ne more biti enostavno: ker sem jaz slučajno bral prav te. Paradoksalno mi prihaja na misel odgovor, ki ga dajejo včasih analitični filozofi na vprašanje, kaj je filozofija: to, kar se tako imenuje na univerzah. Nikoli si ne bi upal odločiti o tem, ali so poezije mojega prijatelja prave poezije: morajo mi biti prenesene prek knjižnice poezije, založnik se je moral odločiti, da bo izdal zbirko poezij. "Da, vendar se tako izpostavljate nevarnosti, da sprejemate mnenja." Da, v nekem smislu je res, da so ti avtorji prišli do mene znotraj zgodovinskega konteksta, ki jim je nekako dajal *ideološko* aktualnost. Kot že rečeno, filozofija ni abstraktna, večna, absolutna vednost, ampak je postavitev v formo ideologije naše dobe. Zato so to avtorji, ki so izbrali mene, nisem jih izbral jaz. – Zakaj sem se v nekem trenutku lotil študija Nietzscheja in Heideggra, na primer? Dogajajo se stvari, ki so delno subjektivne, vsekakor, a so kot vse, kar je subjektivno, znotraj kakega konteksta. Napisal sem tezo o Aristotelu, ki sem ga študiral z neotomističnega stališča (bil sem katolik, ki je verjel v svetega Tomaža, to so bila leta, ko je Eco delal svojo disertacijo o svetem Tomažu na tej univerzi); posledica tega je bil kritičen odnos do

moderne, ki so ga delno pogojevali osebni in religiozni razlogi, delno pa politični: ni mi bil všeč liberalizem, liberalni kapitalizem. Tudi v krščanski misli sem iskal način, da bi se tega rešil. Ko sem končal disertacijo o Aristotelu, so mi prav moji učitelji rekli: Če hočeš kritizirati moderno, študiraj koga, ki jo je močno kritiziral, začni z Nietzschejem. Nietzsche je za sabo potegnil Heideggro, ker je medtem izšla njegova knjiga o Nietzscheju v letih 1960-1961. To so biografska naključja – a res je, da so omenjeni avtorji izbrali mene, nisem jih izbral jaz. To bi se morda spet zdela omejitev s stališča ozkega racionalizma; a s stališča mišljenja, ki zase ve, da je vpleteno v zgodovino, je to to, kar se dogaja. Zato vsekakor ni kriterija: nočem reči, da berem samo avtorje, o katerih se govori, a vsekakor se mi zdi dejstvo, da se o njih govori, dovolj pomemben podatek, da bi jih vzel v roke. Obstajajo tudi založniške hiše, ki živijo od tega: zdaj končno na novo odkrivamo "po krivici pozabljenega" avtorja; da ga odkrijemo prav danes in rečemo, da je bil "po krivici pozabljen" – treba je videti, koliko to ni pogojeno z zahtevami knjižnega trga, ki pa so zgodovinske zahteve. Recimo, da sem jaz zagovornik kanona: obstaja kanon v tradiciji in to, da so bili nekateri filozofi pozabljeni, se mi zdi pomenljivo. Nisem teoretik luteranske *sola scriptura*: tekst ima smisel in jaz ga moram najti. Tekst mi je bil prenesen v zgodovinskem tkivu in znotraj tega tkiva, ki ga jaz ne poznam ali morda obnavljam njegovo interpretacijo, prav ali narobe – a vedno znotraj njega. Kanon ima svojo resnico, ker se zgodovinsko daje: živeči zgodovinskosti ne morem postavljati nasproti idealne strukture dolžnosti, normativnosti, o kateri ne vem nič – zdi se mi celo nevarna ideološka fantazma.

**Literatura:** Podobno vprašanje bi lahko postavili glede umetnosti: če je umetniško delo postavitev resnice v delo kot razstavitve sveta pomenov, v katerih posameznih umetniških delih se odpre svet (v vaši tekstih najdemo samo Heideggrove primere: Hölderlina, Georgeja itn.). Kako lahko razlikujemo med delom, ki odpre "nov" svet, in delom, ki ne dela drugega, kot da ponavlja že znane klišeje?

**Vattimo:** Na začetku naj povem, da se mi zdi to vprašanje težje od prejšnjega; zakaj? Zato ker dejansko ostaja tudi v meni (vendar ne vem, koliko mu lahko zaupam) predsodek, da artikulirana diskurzivnost, po kateri ima filozofsko delo predgovor, ki ga povezuje z drugimi filozofi – ne velja za umetniško delo. Tudi jaz (kot Heidegger) od umetniškega dela pričakujem

večjo radikalnost kot od filozofskega dela. Res je, da Heidegger v eseju o izvoru umetniškega dela govori o različnih načinih postavljanja resnice v delo, dogajanja biti; a pozneje govori skoraj le o dogajanju resnice v umetniškem delu. Filozofov ne komentira tako, kot komentira Hölderlina ali Sofokla. Lahko priznam, da je moderna tudi doba estetskega modela dogajanja resnice. V prejšnjih stoletjih se je težko govorilo o filozofskem geniju; če se je govorilo o geniju, se je mislilo na umetniškega genija – ali kvečjemu na znanstvenika izumitelja, ki pa ima z umetnikom skupno to, da ne izhaja iz ničesar, določeno naključnost. Še danes se v epistemologiji včasih reče, da je v znanosti estetski, kreativni element. Kaj to pomeni? Jaz še nisem prišel tej zadevi do konca, ker sem se dolgo časa ukvarjal tudi s Heideggrovo estetiko, razmišljal tako, napisal sem knjigo z naslovom *Poezija in ontologija* (izšla je leta 1967), ki je nekako teorija take vrste. Pozneje sem se nehal zelo dejavno ukvarjati z estetiko, ker ne morem več povsem verjeti temu, za kar se je zdelo, da verjame Heidegger v eseju iz leta 1936: torej, da se tam zgodi postavitev resnice v delo, odprtje resnice. V to ne morem več verjeti, ker se vedno bojim, da se tako definira *ena* transcendentalna struktura biti: če rečem, da se bit dogaja v govorici, če hočem biti zvest Heideggru, bom moral biti tudi pripravljen reči: v naši dobi konca metafizike se bit dogaja v govorici – a zdaj. Če pa rečem, da se je bit vedno, večno odpirala v govorici, sem rekonstruiral metafizično statično strukturo biti. – Na misel mi prihaja refleksija o moderni: res je, da je v moderni bil genij oblikovan po modelu umetnika. Do Vasarija, na primer, do petnajstega stoletja in začetkov šestnajstega, se umetnikov sploh ni imenovalo – dobro, za Giotta vemo, a za velike arhitekte srednjeveških katedral ne vemo, kdo so. To pomeni, da je možno, da se je podoba velike kreativnosti umetnika zgodovinsko rodila in je morda tudi zgodovinsko umrljiva. Zato me ne zanima več taka teorija umetnosti – kvečjemu me zanima razumeti, zakaj je v moderni prav umetnost tista, ki je bila privilegirana, kar zadeva dogajanje biti. V tem je moja težava s heideggrovske estetiko: morda bomo morali začeti razmišljati, da je tudi dejstvo, da se začenja privilegirati umetniško delo kot dogajanje resnice, vezano na določen trenutek bitne zgodovine in da moramo torej misliti tudi onstran njega. Jaz tudi za govorico rečem, da se v njej dogaja bit; če to izrečem kot večno dejstvo, sem pred nevarnostjo metafizike; če rečem, da to dejstvo zadeva *to* dobo biti, si moram tudi postaviti vprašanje, kaj,

če ne to, torej, kaj pomeni pozgodoviniti umetnost. Ko sem se v zadnjih letih ukvarjal z umetnostjo, sem se ukvarjal pretežno s socialnim statusom umetnika, s sociologijo umetnosti, namesto da bi šel pogledat v individualna dela, kaj mi v resnici povedo. Ko se zanimam za umetnika, se to zgodi zato, ker v njem vidim odtis ontologije aktualnosti, kot jo jaz mislim.

*Literatura: Bi lahko dali kak primer?*

*Vattimo:* Zdaj sem na primer uredil katalog razstave Claudia Parmiggianija. Parmiggiani je velik italijanski umetnik in je tudi moj prijatelj – torej je v tem tudi element naključnosti; a navsezadnje so tudi moji prijatelji, ki izdelujejo umetniška dela in o katerih ne bi napisal ničesar; ne morem vsakega umetnika, ki je moj prijatelj, interpretirati, kot mi je všeč. Pri Parmiggianiju prevladuje ideja izbrisa umetnine: naredil je nekaj umetnin, ki so razpršene po celem svetu kot deli enotnega umetniškega dela, ki pa se jih ne da videti skupaj, treba je iti tja, kjer so, vpletene so v lokalno pokrajino. Eno zelo lepih Parmiggianijevih del je soba, v kateri se na zidovih vidijo samo sledovi polic ter sežganih in odnesenih knjig. Gre torej za idejo odsotnosti, ki pa postane vidna sled, zgolj prepoznana kot sled, ki se mi zdi zelo zanimiva s stališča vsega mojega diskurza o nihilizmu, odmaknitve. To sem videl tudi pri drugih avtorjih, na primer pri Paoliniju, še enem umetniku, ki ga zelo dobro poznam. – Vendar moram reči, da ima srečanje z umetniškim delom na sebi vedno nekaj naključnega. Ta naključnost bi se spet lahko zdela škandalozna s stališča heglovske racionalnosti. Na neki način je aktualnost kakega umetnika tudi njegova sreča; zelo dobro vem, da so v tem tudi socialni in ekonomski elementi, ki so zelo naključni: če mlad pianist ne sreča baronice, ki se zaljubi vanj in ga promovira na koncertih, ne bo nikoli naredil kariere. Dobro vem, da obstajajo tudi povsem frivolni mehanizmi v umetnostih, na tržišču; vendar moram reči, da zato nisem toliko ogorčen, ker sem prepričan, da nimamo ničesar drugega, na kar bi se lahko zanašali; o kom ne moremo reči, da je navaden pavliha, ker ne ustreza tej temeljni normi. Če govori ljudem, če mu ustreza kritiški diskurz in je smiseln, je meni kot subjektu, vključenemu v diskurz, težko dati kriterije. Skratka, kako se naredi klasično umetniško delo? Naredi se samo; torej, jaz ga najdem kot že narejenega, ne morem delati kriterijev. Ko je Aristotel pisal *Poetiko*, je delno mislil, da jo izumlja, delno pa se je že opiral na obstoječa dela, model je bil že tam. Dobro, a zakaj prav ta dela?

Če se to vprašamo, pridemo do drugih modelov, nikoli pa k večnemu bistvu umetnosti.

**Literatura:** V Misliti, da verjamem opisujete krščansko religijo kot religijo knjige (to je morda bolj luteranski kot katoliški poudarek). Ali ne mislite, da bi lahko tudi svojo filozofijo opisali kot "filozofijo knjige", posvečeno premišljanju filozofskih tekstov, pogosto omejeno na citiranje najbolj znanih stavkov, ki pridobijo skoraj status "slogana"? Na mnogih mestih trdite, da hermenevtiki ne preostane drugega, kot da pre-mišlja veliko filozofsko (metafizično) in, lahko bi dodali, religiozno tradicijo, v kateri se sploh še dogaja bit. Če postavim vprašanje nekoliko grobo: ali se vam ne zdi, da je vattimovska bit zgolj še "nekaj", kar se dogaja samo eliti filozofov, ki se ukvarjajo z nenehnim An-denken vsebin knjig dobro založene univerzitetne knjižnice?

**Vattimo:** Seveda, to je vprašanje, ki me vedno muči. Rorty včasih reče nekaj, kar je name naredilo vtis: "Kako lahko govorite o bitni zgodovini? Gre za sto knjig, ki jih je prebralo največ kakih tisoč ljudi." Na to sta možna dva ali trije odgovori, refleksije, ki morda niti niso med seboj povezane. Prva je, da to velja za filozofijo, ki se je specializirala, postala specializirana vednost med drugimi na univerzi. Lahko priznam, da ne smem imenovati "bitna zgodovina" tega, kar se dogaja v sto knjigah, ki sem jih prebral. Vendar dejstvo, da, prvič, imam skušnjo, da ji rečem bitna zgodovina in, drugič, da je ne morem imenovati tako, postavlja vprašanje o razmerju med tem diskurzom in svetom zunaj mene, svetom, ki ga pozablja. Eno prvih vprašanj, ki se mi zastavlja, je: Je bilo vedno tako? Z drugimi besedami, ali ni res, da se je ta izolacija filozofskega diskurza (samo sto knjig, ki jih je prebralo tisoč ljudi) začela, se poudarila v trenutku, v katerem je filozofija postala strogo akademska disciplina in ne več politična, politično-religiozna itn. Marx se je imel za filozofa in njegova misel je na žalost ali na srečo imela vpliv: dejstvo, da je bilo veliko komunistično gibanje, ki se je sklicevalo na Marxa, nekaj pomeni. Tako tudi filozofija svetega Tomaža, ki se pridiga na seminarjih in je postala načelo vzgoje klera. Seveda, mi smo dediči zgodovine, ki je pustila sledove samo na nivoju pisanih knjig, formaliziranih diskurzov. Ko je Nietzsche pisal svojo knjigo o izvoru tragedije, je imel v mislih prav to, da so do nas iz antike prišli samo teksti in ne na primer glasba (glasbena tragedija se je začela precej pozneje). Nietzsche je glede tega imel tudi sociološko razlago: glasba je sodila k

praznovanju, k ljudskim orgijam, ki si niso zaslužile dignitete prenosljivosti. Mi živimo v kulturi, ki se je prenašala predvsem v določenih strukturiranih, prepoznavnih, formaliziranih oblikah, lahko bi rekli apoliničnih v Nietzschejevem smislu; te so bile povezane tudi z družbenimi delitvami: ljudska kultura se prenaša ustno, zelo nenatančno, nenehno se izgublja, o njej ne vemo več ničesar; tisti ki so jo zapisali, so že znali pisati in so zrasli na gradu, v samostanu. A vse to so problemi, ki si jih zastavljamo, prav začenjajoč z našimi sto knjigami, in se sprašujemo, zakaj jih ne bere več ljudi: rekonstruiramo tudi meje te knjižnosti. Posledice te refleksije ne morejo biti: "Vseh skupaj nas je samo za vzorec. Grozno!"; ampak rekonstrukcija določenega procesa zgodovine kulture, iz katere izhajamo. Če si jaz postavim vprašanje, zakaj imam nagnjenje k temu, da imenujem bitno zgodovino tisto v sto knjigah, in zakaj se mi to nagnjenje zdi absurdno, odmotavam niz diskurzov, zaradi katerih lahko vsemu navkljub še vedno govorim o bitni zgodovini. Dobro vem, da te knjige bere malo ljudi. Zdi se mi, da je to, kar delam z *Misliti, da verjamem*, s knjigo, ki sem jo uredil z Derridajem itn., tudi način, da filozofijo spet postavimo v krog diskusije na množični ravni prek razmerja z religijo. Filozofije devetnajstega stoletja so bile bolj popularne, ker so polemizirale z religijo in so govorile o njej. Mi smo zaprti na oddelkih, če je torej kdo prakticirajoč katolik, mu nihče ne reče nič: ko greš v cerkev, greš v cerkev, ko pa si tu, filozofiraj. Gre za stanje indiferentne pomiritve, ki je zadušljivo in smrtno za filozofijo. Če organiziram srečanje o Kantovih apriornih formah in to javno objavim, bom morda dosegel petdeset ljudi; če pa napovem pogovor o "Filozofiji in krščanstvu", bom napolnil celo dvorano. Gre torej za tržno dejstvo? Da in ne. To kaže na nekatere tehnične omejitve filozofije, ki se je vedno bolj ožala in ki mora po mojem mnenju vzpostaviti širši dialog. Zato, da bi prodali več knjig? Upam, da ne samo zato.

**Literatura:** Prejšnje vprašanje bi lahko postavili tudi kot očitek filozofiji, da je sodoben "beg od resničnosti". Kako lahko govorimo o resničnosti v sodobni misli?

**Vattimo:** Diskurz o resničnosti je zelo kompleksen. Prav v teh dnevih sem končal kurz v Louvainu, niz predavanj z naslovom "O resničnosti", to pa se v francoščini sliši dosti bolj kompleksno. "De la réalité" lahko pomeni (po mojem predgovoru), prvič: "de realitate", o resničnosti; drugič, govorimo o resničnosti, ker slišimo poziv "Nekaj resničnosti [della realtà],

prosim! Dajte nam resničnosti [della realtà]!" In tretjič, v francoščini pomeni *de* tudi gibanje s kakega kraja: prepričan sem, da je treba iti od resničnosti proti nečemu drugemu. S tem sem se ukvarjal zato, ker hermenevtika trdi, da ni dejstev, temveč so samo interpretacije, kot pravi Nietzsche. Navsezadnje je res – vendar so interpretacije tiste, ki konstituirajo to, čemur pravimo dejstva, odmotavanje in konflikti interpretacij, naš svet je dejansko igra interpretacij. To pomeni, da nikakor ni poljubna igra, nasprotno: če obstaja načelo resničnosti, je to, kar se razvija prek neke razumnosti interpretacij. Podobno sem rekel že prej o kanonu: edina racionalnost, o kateri lahko govorim, ki mi tudi omogoča, da razlikujem razumne stavke od neumnosti, je zgodovinska razumnost, koherenca, kontinuiteta, predstavljalnost, kot bi rekel Habermas, javna predstavljalnost argumenta. Ne morem reči "to je tako in tako, ker mi je všeč", vendar to lahko rečem, ker Nietzsche pravi to, ker je Marx rekel to. Ni dokončen dokaz resnice, je pa drugačno od tega, da rečem "Tako je in konec!" Ko torej govorim o resničnosti, lahko to počnem povsem upravičeno, čeprav vem, da na neki način ni čistih "dejstev": so interpretacije interpretacij interpretacij. Mi govorimo o svetu; pomembno je prav to, da o njem govorimo – če bi bil samo svet in ne mi, o njem ne bi vedeli ničesar.

**Literatura:** *Vaše pojmovanje biti je bit, ki ni Grund, ki bi ga filozofija morala doseči, temveč je bit, ki se dogaja in "je" zgolj v svoji lastni zgodovini, torej v razgrinjanju v mišljenju in filozofskih sistemih, ki so odgovori na pozive. Tudi če pustimo na strani vprašanje (za katero se zdi, da ga vi zavračate kot nesmiselno), "kdo" ali "kaj" poziva, se mi zdi, da je treba še vedno odgovoriti na vprašanje, "kako" so si različni pozivi sledili ter zakaj prav tako in ne drugače. Z drugimi besedami: Bi bila lahko bitna zgodovina napisana tudi drugače? Kaj je določalo njeno usodo? Zgolj psihološke značilnosti filozofov in njihove družbene determinante?*

**Vattimo:** Zdi se mi, da ni veliko alternativ. Lahko mislim bit kot to, kar je že dano vse hkrati in je naloga filozofije tedaj spinozistična naloga: spoznati večno in se mu prilagoditi. A s tem sem prisiljen, da odvržem množico stvari, ki konstituirajo mojo eksistenco in morda tudi samo to eksistenco; če je namreč bit nekaj večnega, se moram čim prej izbrisati. Ali se ukvarjam s tem ali ne, ne spremeni ničesar; tudi dejstvo, da se lahko bolje počutim, če poznam večno bit, je problematično, ker če je bit večna, sem jaz natanko to, kar ne bi mogel ne biti. Če se nekaj v večni biti lahko

spreminja, potem bit ni vsa večna; vendar če ni vsa večna, ni mogoče, da bi bila večna. Če bit ni vsa, nima smisla reči, da je večna. Če sem jaz večen, vendar imam stopalo, ki mi počasi razpada na koščke, ker imam raka, mi bo težko reči, da sem ves večen razen tega stopala – nisem večen. Če mi odpade stopalo, bi mi lahko odpadla tudi noga, roka – kako lahko rečem, da sem večen. Če je bit večna struktura, dana enkrat za vselej, je vse drugo videz – Parmenid, ne govorimo več o tem. Če to ni res, je treba zares vzeti idejo biti kot dogajanja, ki se dela v svojem delanju, podobno kot sem prej govoril o klasikih: kar imenujem bit, je to, kar podedujem in spreminjam, interpretiram – nekakšna koralna struktura –, kar ima svojo trdnost, ne zato, ker ima temelj, dan enkrat za vselej. So dogodki, ki se prilepijo in obstanejo, in drugi, ki izginejo; tega jaz nikoli ne vem povsem a priori. To pa ne pomeni, da sem jaz iracionalist, kajti to, kar se je zgodilo, kaže *možne* pomene; ti možni pomeni so še vedno predmet konflikta, diskusij, nasprotujočih si interpretacij – in te interpretacije zdržijo ali ne zdržijo. Če zdržijo, postanejo konstitutivni del bitne zgodovine; če ne zdržijo, jih pozabim. Tega ne morem določiti a priori na podlagi strukturne definicije resnične biti, kajti če bi to priznal, bi vse, kar govorim, ne imelo več nobenega smisla. Res je, da ni vse odvisno samo od psiholoških značilnosti filozofov – a seveda, morda je odvisno tudi od tega. To je dvoumnost Heideggrove uporabe izraza "usoda": on pogosto uporablja *Ge-Schick* v množinski obliki, kot skupnost *Schicken*, torej kot celota pozivov. Pozivi so to, kar slišim, ne morem reči, da so bili tudi drugi pozivi, jaz pa jih nisem slišal: če jih nisem slišal, o njih ne vem nič. Lahko bi rekel, glede na to, da moja eksistenco sestavlja množica situacij, da bi lahko to veljalo tudi za bitno zgodovino. Je bilo to naključje? O *Zufall* lahko govorim samo, če mislim, da je kaka nujnost, če ne, ne vem ničesar o tem. To se mi ne zdi tako škandalozno. Ta vizija se mi zdi bolj sprejemljiva od prve, ki vodi do absurdnih posledic, k popolnemu izbrisu postajanja, zgodovine, eksistence. To postavlja problem nenehne reinterpretacije tega, kar se dogaja, kar proizvede tudi spremembe v biti. *Wirkungsgeschichte* je del stvari same, kot pravi Gadamer. Ne drži: tam je zgodovina in tu je dejanje, objekt, tekst, dogodek. To je mešanica, znotraj katere smo vedno nevarno angažirani. V čem je problem? V tem, da ustrezamo večni normi ali ne? Ne, temveč v tem, ali lahko *razumno* nadaljujemo diskurz, ki nam je bil prenesen. Res je, da jaz ne morem enostavno priznati, da ustrezno odgovarjam pozivu.

Jaz imam (svoj) kriterij ustreznosti; ustreznost svojega odgovarjanja vrednotim glede na določeno interpretacijo tega, kar se je zgodilo; in to, kar se je zgodilo, jaz interpretiram kot postopen razkroj močnih struktur – zato govorim o šibki misli. Je to "resnična", večna interpretacija biti? Iskreno rečeno, ne vem: to lahko zvem zgolj prek odprte diskusije z drugimi interpretacijami. Imam prijatelja, filozofa Ferrarisa (mojega bivšega študenta), s katerim se včasih prepiram (a prijateljsko) in ki se je pred kratkim spreobrnil k neki vrsti radikalnega empirizma, neokantovstva; med najimi prepiri mu včasih rečem: ko mi kdo govori o absolutni resnici, primem za pištolo, kot je rekel Goebbels, ko je govoril o kulturi. Morda to ni edini smisel bitne zgodovine, a če je smisel mojega iskanja odkriti, kako so stvari v resnici, po pravici povedano, ne vem, zakaj bi se moral vznemirjati: če so stvari take, so pač take, ali jih gre kdo iskat ali ne, je povsem brez pomena. A temu je sveti Pavel rekel ne prepoznati Antikrista. Heidegger je imel leta 1920 čudoviti kurz z naslovom *Fenomenologija religioznega izkustva* (izšel je šele pred kratkim), v katerem komentira pismo svetega Pavla Tesaloničanom, v katerem je govor o tem, kako čakati na *parousio*. Heidegger že tam iznajde svojo idejo metafizike: metafizika, torej Antikrist, pomeni izgubiti dušo s tem, da Mesijo odkriješ v kakem dogodku. Treba je biti pozoren, kajti Mesija nas vedno znova preizkuša s tem, da nam nastavlja Antikrista; Antikrist je objektivnost, Antikrist je ideja stalne, večne resnice itn. Na srečo sem se jaz tega rešil s Heideggrom in krščanstvom.

**Literatura:** *Vaše vnovično odkritje religije, ki je zbudilo precejšnjo pozornost, bi lahko shematsko prikazali tako: ošibitev "močnih" struktur biti, ki so značilne za metafiziko, kar vi imenujete tudi sekularizacija metafizike, privede navsezadnje do premišljevanja o teh strukturah kot preteklih, ki torej pripadajo končnim zgodovinskim horizontom, ki nas kot končni spominjajo na našo končnost, torej smrtnost. Ni morda smrtnost edina "trdna točka" vaše misli?*

**Vattimo:** Res je, da sem skupaj s Heideggrom precej razmišljal o biti-za-smrt, vendar sem prepričan, da vsa eshatološka upanja moje tradicije niso toliko vezana na idejo smrtnosti, temveč na idejo *izgube teže*. Zdaj se imam za heglovca, ki misli, da je duh zrak: Hegel si je zamišljal, da ima zgodovina *telos*, konec v zmagi absolutnega duha; vendar je absolutni duh, kot ga misli on, še vedno preveč totalizirajoča metafizična entiteta. Jaz lahko verjamem v emancipirajoči *telos* kot poduhovljenje v smislu pnevme, *spiritus*

*ubi lux spirat*, olajšanja. Šibka misel ni nujno misel smrtnosti, temveč misel, ki si zamišlja emancipacijo kot postopno in nedoločljivo izgubo teže. Ko je Heidegger citiral Hölderlinova verza: "Človek le kdaj pa kdaj vzdrži božansko polnost. / <sup>3</sup>ivljenje je potem le sen o njih." (*Brot und Wein*, sedma pesem) – kaj za vraga se ga je tu dotaknilo? Ideja, da so trenutki intenzivnosti, ki pa so izjemno kratki. Aristotel je glede smrtnikov mislil na trenutke, v katerih so udeleženi pri božji večnosti v kontemplaciji – a samo na *trenutke*. Mislim, da se moja krščanska in filozofska dediščina udejanjita v misli, da je bitna zgodovina usmerjena proti nekakšnemu nedoločljivemu napredku – tudi Kant si je sicer zamišljal nesmrtnost duše kot nadaljevanje moralne moči, zgolj to. Zgodovina odrešitve je zgodovina *redukcije* teže in moči struktur. Morala se na primer reducira na to: reducirati nasilje, reducirati vsiljevanje, reducirati zahteve. Demon Sokratu vedno pove samo to, česa *ne* sme narediti, ne tega, kaj mora narediti; kaj mora narediti, ve vedno, to mu pove trebuh, ki zahteva hrano; mora se kvečjemu omejiti, ker drugi ne jedo, če on poje vse. Samo redukcija je načelo emancipacije, celo v ekologiji: danes imamo problem pretirane porabe majhnega dela človeštva; rešitev pa ne bo to, da proizvedemo več, ampak da porabimo malo manj, da bolje razdelimo vire. – Mislim, da je smrtnost, tako osrednjega pomena pri Heideggru, *ratio cognoscendi*, točka, prek katere se mi razkrije, da je emancipacija redukcija. Seveda te redukcije ne morem misliti kot take, ki bi se končala v popolnoma realiziranem nič, kajti to bi bila še vedno metafizika: ko se je enkrat realiziral nič, je bit postala nič in se o njej ne govori več. Jaz mislim na nedoločno zgodovino postopnega poduhovljenja. Če me vprašate, kaj to pomeni za večno življenje, jaz tega ne vem; upam, da je. Podoba, ki jo imam zdaj o odrešitvi, je *Fenomenologija duha*, ki se nikoli ne konča, vnovično prehajanje vseh kulturnih in duhovnih vrednot, ki sestavljajo zgodovino človeštva, kraljestvo vedno znova prehojenega smisla – v tem smislu jaz vedno mislim na *Andenken*, a si ne morem zamišljati ničesar drugega. Če me danes kdo vpraša, kaj je popolnost življenja, lahko odgovorim: seveda, da nisem lačen, da me ne zebe, da nimam tesnobe in strahov – a ko enkrat dosežem to stanje, kaj naj naredim? Poslušam glasbo, berem romane, gledam slike – ne morem enostavno uživati telesne popolnosti svojega življenja, moram jo zapolniti z duhovnimi vrednotami. To je zelo enostavno in zelo banalno ideja emancipacije prek poduhovljenja, ki implicira zmanjšanje površin trenja in trka, dejansko

pa gre za to, da spremenimo boj volj do moči v čisti spopad interpretacij, zgolj v množico umetniških stilov, na primer. To je lep ideal, to ni majhna stvar. Če se to potem nadaljuje po moji telesni smrti, no, jaz tega ne vem, ne morem tega niti opisati, a se zato ne jezim.

**Literatura:** *Končnost zgodovinskih horizontov od nas zahteva, da jih obravnavamo s pietas, ki jo gojimo do svojih mrtvih. V zadnjih letih ključna beseda vaše misli postaja milost do drugega kot smrtnega. Na splošno bi lahko rekli, da je v vaši filozofiji zaznati "zaton" besed "resnica" in "bit", ki jih zamenjujeta ali vsaj reinterpreterata besedi pietas in caritas. Premik od ontologije k etiki, bi lahko rekli. Če bi ta "etični preobrat" postal osrednjega pomena za sodobno filozofijo, se vam ne zdi, da bi se lahko milost znašla na mestu stare biti-Grund, tako pa bi spet padli v stare pasti, le da na etičnem in ne več ontološkem območju?*

**Vattimo:** Ideja, da je caritas resničen temelj, resnična večnost, da lahko postane metafizični Grund? A caritas ni nikoli dopolnjena: evangeliji pravijo "reveže boste vedno imeli" – to je prav teza, da caritas traja večno, a večno kot ideja življenja. Morda je večno življenje kontradikcija; morda je to res, a zdi se mi, da večna caritas nikoli ne doseže svojega namena, ampak je bolj dejavnost, kot ljubezen, ki ni nikoli povsem zadovoljena. Včasih sem si postavil vprašanje: Če bi se zaljubil v večno bitje, ne bi bil preplašen, me ne bi dolgočasil, če bi živel s to osebo za večno? Zato mislim, da je smrtnost zelo pomembna za naša medosebna razmerja, tudi za caritas. Vsekakor je pietas milost do končnih bitij, torej usmiljenje do nekoga, za čigar smrtnost vemo. Za Boga ne moremo imeti usmiljenja – lahko ga ljubimo. Prepričan sem, da to ni isto, da je Grund nekaj, pred čimer molčim, pred čimer ne postavljam več vprašanj; caritas je odnos z drugim, ki me nikoli ne zasiči, a ne zato, ker je nezadovoljiv. Če smučam, lahko isti dan dvajsetkrat smučam po isti progi, a če bi to delal vso večnost, bi se naveličal. To je primer kreativnega ponavljanja. Podobno je z erotičnim izkustvom: ne gre za to, da bi ga poizkusili samo enkrat, težko bi se pustili kastrirati. V tem je neka resnica, ki je morda ni mogoče razumeti metafizično. To je isto, kot če bi vprašali: Lahko koga imenujemo "gospod" brez patologije? To je podobno, kot pravi Woody Allen "nikoli se ne bi vpisal v klub, ki bi me sprejel kot člana": res je, da če komu rečem "gospod", se zdi, da to pomeni, da se podrejam: a ne imeti gospoda, ljubljenega, je zelo porazno. Če je temelj nekaj danega enkrat za vselej, je podobno kot

kriminalka, za katero že veš, kako se bo končala. Jaz imam izkušnje z umetniškimi deli, ki jih lahko vidim velikokrat, *Božansko komedijo* lahko preberem mnogokrat. Razmerje z bitjo kot *caritas* in ne kot temeljem se mi zdi oblikovano prav po tem in to meni ustreza.

**Literatura:** *Se vam je kdaj zgodilo, da ste molčali? Prej ste rekli, da se pred Grund molči, se ne postavljajo vprašanja.*

**Vattimo:** Ne, se pa mi je zgodilo, da sem molčal, ko se mi je zdelo, da sem imel odnos, intenzivnejši od odnosa med vprašanjem in odgovorom. Morda je res, da dialog z Bogom, večni pogovor z Bogom, ni oblikovan kot vprašanje in odgovor; morda je kot opazovanje zelo lepe alpske pokrajine ali zavzeto uživanje v bližini drugega človeka. Daje se tudi tišina. Je to tišina tipa "Shut up!", "Umolkn!" – ali gre za drugačno tišino? Imel sem vtise, izkušnje take intenzivnosti, ob kateri nisem več potreboval besed. Vendar ali je odnos metafizike do *Grund* tak? No, jaz imam vtis, da gre za odnos, pri katerem rečeš: "Oh, končno!" Recimo: odnos do osebe, ki jo ljubim in jo hočem zraven, ni gotovo nikoli "Dobro, zdaj je konec!", ampak je "Dobro, ostaniva skupaj in čez pol ure začniva govoriti", ali "Spet se ljubiva", ali "Greva na sprehod skupaj." Nikoli ni to občutek "Dobro, dopolnjeno je." Res je, da metafiziki vedno ugovarjajo, da je tudi razmerje z *Grund* tako, da je to polnost itn. A jaz imam nekaj dvomov. To, kar Heidegger imenuje metafizika, je prav zahteva, da umolknem pred nečim, tako da je v tem avtoritarni element. Sprašujem se, ali je izenačiti bit z osebo, misliti, da se metafiziko preseže s tem, da gremo proti kaki osebi, kot to dela Lévinas – je to korak naprej ali korak nazaj v metafiziko? Zdi se mi, da odnos do Boga presega metafiziko samo, če ni več totalitarni odnos, temveč gre za evangelijski odnos *kenosis*, znižanja, izčrpanja, Boga, ki se mi daje, ali biti, ki se razkraja. Mislim, da moram za to, da bi odkril *caritas*, odkriti, da bit ni *Grund*, da Bog ni tisti, ki me utiša, da je Bog tisti, s katerim govorim, da je Bog tisti, kateremu ugovarjam, da je Bog Jobov Bog, na primer, ne pa Aristotelov. To je alternativni model; če pa metafizika postane odnos z bitjo, ki se razstavlja s tem, da se mi daje, je to mišljenje, ki mu ne morem več reči metafizika.

**Literatura:** *Sebe v otroštvu opisujete z besedami "militantni katolik". Od tega obdobja ste prehodili dolgo pot in se na koncu znašli v fazi, v kateri "mislite, da verjamete". Zdi se, da je hermenevitični krog sklenjen*

– a ostaja neka razlika, skoraj avtorefleksivna cezura, med "verjeti" otroštva in "misliti, da verjamem", zrele dobe. Kako misliti to cezuro?

**Vattimo:** Težava je v tem, da ta cezura ne zadeva samo mene: kdor koli najde kaj znova, najde to drugačno. Tudi to cezuro bi vključil v pojmovanje biti kot razkroja: samo tedaj, ko se spominjam, da sem pozabil biti, se je res spominjam, ne pa ko se spominjam biti. Odnos z bitjo je avtentičen samo takrat, ko je spomin na pozabo, ne pa takrat, ko je spomin česa prisotnega. Zdi se mi, da je v tej izkušnji, ki jo vi imenujete cezura, določena koherenca z mojim celotnim diskurzom. Počutim se drugačnega od takrat, ko sem enostavno verjel – je to zmanjšana ali povečana oblika vere? Zdi se mi, da je to zrelejša oblika, bližja smrtnosti (ali naravnost smrti v kronološkem pomenu, glede na povprečno trajanje življenja), in s tem tudi resničnejša, ker je manj popolnoma prisotna. Zdi se mi, da lahko rečemo, da je (ne vedno, ampak zame danes ali za našo kulturno zgodovino) zrelost tudi to, tudi staranje, to, da nisi več sijaj. V duhovnem je vedno element nostalgije: v adolescenci in mladosti je nostalgija projicirana v prihodnost, pravimo: "ko bom velik, bom dosegel popolnost", vedno kaj načrtujem. V zreli dobi je še vedno tudi načrtovanje, je pa predvsem retrospektivna nostalgija. Duh je tudi to in zato je tudi v tem smislu nihilističen, je torej vedno nekaj manj od Drugega, ki pa ni nikoli neposreden, ki se nikoli ne daje, je sled sledi sledi sledi. Naj bom zadovoljen s takšno izkušnjo ali naj si želim biti Bog? A če bi bil Bog, bi takoj pogorel, bil bi ... ne vem, vem da ne vem, kako odgovoriti na ta končna vprašanja. Mislim, da je moje življenje lahko zapolnjeno tudi s trenutki praznine in polnosti; če bi bilo večno polno, si ne morem niti zamisliti, kako bi živel, bil bi kamen, diamant, ki je tam, je večno to, kar je, lahko ga damo v blagajno, menjalna vrednost, nikoli uporabna vrednost, razen če ga razbijemo, da bi z njim rezali steklo. Zato mislim to cezuro kot manifestacijo smisla biti kot prisotnosti-odsotnosti, ki je lepa zato, ker se spreminja; pravimo: življenje je lepo, ker se spreminja – a to rečemo kot tolažbo tudi takrat, ko nam pade opeka na glavo. A celota je taka.

**Literatura:** Na koncu svoje poti znova odkrijete Boga. Kakšna je razlika med Heideggrovim "novim" Bogom in vašim Bogom, ki bi mu lahko rekli "stari" (ali vsaj postarani) Bog?

**Vattimo:** Bog, o katerem govori Heidegger, je težko razumljiv; jaz še zdaj nisem razumel, kaj naj bi bil novi Bog, zadnji Bog itn. Tu se ne

bi spustil v interpretacijo *Beiträge*, ker še nisem prepričan, da sem jih dobro razumel. Kolikor sem razumel, je novi Bog pravzaprav tisti, ki ve, da je zadnji – zadnji v smislu zadnjosti iz evangelija: zadnji med vami bodo prvi; ali pa v smislu, da je zadnji v celi vrsti izkustev božjega. Mislim, da niti to ni tako daleč od krščanskega pojmovanja Boga. Recimo, da me je Heidegger naučil, da v krščanskem Bogu prepoznam to sled poslednjosti, ne v smislu prvega in poslednjega, v smislu temelja, temveč v smislu tega, kar se je izčrpalo. Heglov absolutni duh ni toliko "bleščeč princ, ki se je ustoličil", ampak je predvsem star mornar, ki se vrne s svojih potovanj z mnogimi brazgotinami, malo zgrbljen, z gubami in izkušnjami. Bog, v katerega zdaj verjamem, je temu bolj podoben kot Bog, ki me utiša s svojim izjemnim sijajem ...

**Literatura:** *Michelangelov Bog?*

**Vattimo:** Michelangelov Bog ... A tudi Michelangelov Bog je gospod z brado; v gibu, s katerim se dotakne Adamove roke (v Stvarjenju v Sikstinski kapeli), je neverjetna nostalgija, ki stiska srce, ker je v njem več *pietas* kot moči, dotakne se ga skoraj tako, kot da bi ga hotel pobožati, a mu ne uspe. Jaz sem ga vedno videl takega.

**Literatura:** *Kaj pa Kristus v Poslednji sodbi?*

**Vattimo:** Kristusa v Poslednji sodbi je težje sprejeti. Vsekakor je to bizantinska osebnost, malo kenotična in zelo bleščeča. Ne vem, morda se je tu Michelangelo motil. Morda je bil boljši Bog stvarnik s svojo gesto, ki je tako prisrčna, milostna.

**Literatura:** *Proti koncu osemdesetih let ste govorili o hermenevtiki kot "novem koiné" (skupnem) kot o "skupni atmosferi" različnih filozofij, tudi tistih, ki se ne prepoznajo v "filozofski smeri" hermenevtike ali jo celo zavračajo. Kako bi lahko opisali filozofsko atmosfero na koncu devedesetih let – morda kot novo "filozofijo religije"? Se naznanja kak "nov" poziv na horizontu mišljenja?*

**Vattimo:** Občutek imam, da se lahko hermenevtični *koiné* razvija ali kot šibka misel (o tem sem govoril v knjigi *Onstran interpretacije*) ali pa je v nevarnosti, da pade v skupnostni fundamentalizem. Prva alternativa je, da rečemo, da obstajajo mnoge interpretacije, a tedaj to razumemo kot legitimacijo vsake izmed njih in tako pademo v skupnostni fundamentalizem: vsakdo morda sodelovati pri resnici svoje skupnosti. Če ostane pri tem, je usoda hermenevtičnega *koiné*, povezanega s podobo pluralnosti

interpretacij, nestabilna: čakajo nas mnogi fundamentalizmi, ki morda ne pridejo do fizičnega nasilja, se pa tolerirajo od zunaj. To je absoluten konec dialoga, saj dialog vzdrži samo, če je to dialog znotraj monologa moje skupnosti, prek določenih mej pa ne grem. Bolje je, da se ne srečamo, kajti če se srečamo, se lahko spopademo. To je precej razširjena rešitev: misel svetovne politične desnice je misel razlik, ohranjenih kot takih, ki se spoštujejo v smislu tega "vsakdo pri sebi doma". Na primer v Franciji: razlike je treba spoštovati toliko, da se ne dovoljuje preveč mešanja. To je razizem, to je tudi ameriški tip fundamentalističnega komunitarizma: doma sem v svoji lokalni skupnosti. – Če se hočemo temu izogniti – a zakaj bi se morali temu izogibati? Zato ker je to nepremičnost pripadnosti takih, kot so; zaradi strahu, da bi se spopadli, se ne srečujemo. Druga alternativa je, da v pluralizmu najdemo ne samo opis dejanskega stanja, temveč tudi normativno načelo: zame je to šibka misel, torej proces ošibitve lokalnih resnic, to je norma, ki nam jo je prenesla zgodovina. Da bi bili res pluralistični, da bi res lahko mislili na različne načine, kako naj postopamo, da bi stopili v dialog s temi razlikami? Z ošibitvijo močnih struktur, prej z odpravo identitet kot z vnovičnim odkritjem krepkih identitet. To na primer pomeni izpovedovati verske resnice z mnogimi zadržki in dvomi. Ni res, da zunaj Cerkve ni odrešitve, problem je prav to, da sem danes odkril, da je lahko odrešitev tudi zunaj Cerkve, da obstajajo budistične, hindujske in druge izbire in etike. Ali to pomeni problem v tem smislu, da izgubim vero? Ne, kvečjemu jo razširim in jo naredim bolj elastično. To je tudi vokacija Zahoda: da uveljavi šibki okcidentalizem, da razširi idejo pluralizma, namesto da razširi idejo Zahoda kot edine možne civilizacije. To vključuje dialog, spoštovanje, pa tudi mešanje in hibridizacijo. Danes obstaja tudi problem, kako razviti hermenevitični *koiné* v novo filozofijo religije kot šibki ekumenizem. Prvi načrt sistema idealizma Hölderlina, Hegla in Schellinga je bil prav tak ideal. Seveda je odtlej minilo precej časa, a nekaj takega je ostalo: vera, ki ne bi imela več potez močne vere, za katero so se bojevale križarske vojne, zaradi katere nastajajo islamski fundamentalizmi – to je odločilno. Naš problem je najti šibko in deljeno vero, krepke vere ni mogoče deliti, krepka vera zagotovo postane načelo za križarske vojne, za etnične in verske vojne itn. Treba je razširiti celo psihologijo, človeško vedenje. Vsekakor nas ne bo rešila vrnitev k močni identiteti, k absolutni resnici, kot pravi tudi papež v zadnji encikliki; ta

bo kvečjemu odprla nove načine spopada. Subjektivno gledano, je (paradoksalno) morda prijetneje živeti v svetu, kjer imamo gotove vere in tudi jasne sovražnike: ljudje imajo vedno nekaj nostalgije po časih, ko smo bili vojaki, ko smo bili v Odporu, ko smo delali revolucijo itn. Zdaj je vse nejasno: vendar se moramo naučiti živeti v nejasnosti, sicer lahko samo ubijamo in umremo v gotovosti.

V Turinu, 12. novembra 1998. Pogovarjal se je **Samo Kutoš**