

*Hermenevtika in sekularizacija\**

Ko je Luigi Pareyson po mnogih letih spet izdal *Eksistenco in osebo*<sup>1</sup> (prva izdaja je iz leta 1950, tretja iz leta 1960) z novim, zelo obsežnim uvodom in s sklepom o "popravkih o eksistencializmu", je vztrajal pri tem, da "aktualnost eksistencializma", s katero se začinja knjiga iz leta 1950 (in ki je bila tudi tema enega od začetnih poglavij), nikakor še ni v zatonu. In tako danes kot takrat se mu ta aktualnost zdi ekvivalentna neizogibnosti problema krščanstva. Čeprav je knjiga bogata s teoretskimi izpeljavami, ki zarisujejo ogroditve precej 'sistematskega' (v mejah, znotraj katerih lahko ta pridevnik uporabljamo za misel, v temelju eksistencialistično, kot je Pareysonova) filozofskega stališča, je ta aspekt tisti, ki najbolj priteguje pozornost v sedANJI filozofski situaciji; in ne delamo krivice kompleksnosti diskurza, če ta aspekt jemljemo kot rdečo nit obravnave, ki naj, četudi v mejah kratke opombe, razpravlja o smislu Pareysonovega stališča, vsekakor enega izmed mislecev, ki so najbolj zaznamovali italijansko filozofijo zadnjih desetletij. Sicer pa je tudi po avtorjevem namenu prav od začetne teze o

---

\* Poglavje iz Vattimove knjige *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989.

<sup>1</sup> L. Pareyson: *Esistenza e persona*, nova izdaja, il melangolo, Genova 1985.

aktualnosti eksistencializma in neizogibnosti problema krščanstva odvisna nadaljnja obdelava.

Takoj se zdi teza o aktualnosti eksistencializma in osrednjem pomenu problema krščanstva danes verjetnejša kot leta 1950: takrat se je zdelo, da je obnova italijanske misli usmerjena v marksizem, v vpeljevanje neopozitivističnih tematik v Italijo ali tudi v smer eksistencializma, vendar v sartrovski ateistični obliki. Takrat je bilo precej pogumno iz problema krščanstva narediti osrednji problem filozofije. Danes se to ne zdi več tako ekstravagantno, vsaj kolikor so za številne mislece, ki se zdaj berejo ali znova berejo in ki vplivajo na naše debate, značilne prevladujoče religiozne teme: mislim na Blocha in Benjamina, Rosenzweiga in Löwitha, na Hanno Arendt in na Lévinasa, če dam nekaj primerov. V sodobni misli pogosto (vendar je tudi to vprašanje, ob katerem bi se morali natančneje ustaviti) kroži niz religiozno-eksistencialnih tem (natančneje se jih ne da definirati), znova prevzetih iz hebrejske tradicije. Knjiga *Ikone Zakona* Massima Cacciarija ima poleg svojih inherentnih teoretskih odlik vsekakor tudi velik simptomatičen pomen kot značilen izraz tega stanja. Glede na filozofsko klimo, v kateri se pomembne teoretske sugestije mešajo z nemalo nevarnostmi nesporazuma, lahko torej druga izdaja Pareysonove knjige, zlasti glede na teze, ki jih je razvil v novem uvodu, pomeni pomembno priložnost za razjasnitev.

Najprej zaradi odkritosti, s katero stvari kliče z njihovim imenom in v problemu krščanstva vidi osrednje vprašanje naše (ali večine naše) filozofske problematike. Mislec, kot je bil Karl Löwith, se je tega na primer do konca jasno zavedal, in mnoge ideje, ki jih je Pareyson prikazal v knjigi iz leta 1950, lahko približamo – vsaj kot zgodovinospisni vnovični premislek filozofije devetnajstega stoletja – prav idejam, ki jih je v istih letih obravnaval Löwith. Vendar predvsem v zadnjih letih sklicevanja na koncepte teološkega ali bibličnega izvora v filozofiji ni spremljala prav tolikšna jasnost. Uveljavil se je način govora, ki uporablja teološke izraze (greh, odrešitev, utelešenje, angeli) – tudi tu mislim na Cacciarijeva dela kot primer –, ne da bi si eksplicitno postavil problem doktrinalnega področja, ki mu ti izrazi izvorno pripadajo. Sicer je bil Benjamin tisti, ki je v *Tezah filozofije*

*zgodovine* teoretsko obdelal dejstvo, da historični materializem zmaga, "če vzame teologijo v službo". Vendar če se je to sploh zgodilo (in morda se je zgodilo, čeprav je negativno zaznamovalo zmage historičnega materializma – realni socializem), se danes zdi, da se je vsaj znotraj naše filozofije situacija obrnila, da je hlapec postal gospodar: kvečjemu je teologija tista, ki jemlje v službo historični materializem (njegove ostanke). Že pri Benjaminu in verjetno pri celotnem kritičnem heglomarksizmu ti službeni odnosi niso urejeni z jasnimi pogodbami; še več, po črki Benjaminovega teksta imajo nekaj goljufivega in varljivega. Tako pri Benjaminu kot pri drugih frankfurtskih avtorjih bolj ali manj eksplicitnega prevzema teoloških (v širokem pomenu) kategorij ne spremlja jasna in eksplicitna tematizacija problema sekularizacije: ne samo da se razmišlja na teološki način, ne da bi povedali, znotraj katerih meja (ki niso nikoli 'samo' meje neke, sicer problematične, poetične metaforizacije) se prevzemajo izrazi in pojmi Svetega pisma in hebrejsko–krščanske tradicije; ampak se tudi razmišlja heglovski znotraj marksističnih okvirov, ne da bi tematizirali problem alternative med Marxom in Heglom ...

Tudi zgolj v tem smislu je res, da je problem krščanstva osrednjega pomena za velik del sodobne misli, tisti del, ki ga je nazadnje znova odkril Rosenzweig v *Zvezdi odrešitve*. Ni mogoče (razen za ceno težkih 'preskokov' v argumentaciji) vnovič najti povezave s Staro zavezo takó, da enostavno preskočimo njeno povezavo z Novo in problem razmerja z zgodovinskim krščanstvom, z institucijami, kot je Cerkev, ki se predstavlja kot veljavna interpretacija-nadaljevanje svetopisemskega razodetja. A ta problem je prav problem sekularizacije; problem, ki ga ne razrešimo tako, da zatrujemo, da beremo svetopisemske tekste prav zlasti kot *tekste* – tekste, ki z enako pravico kot druga sporočila iz preteklosti pripadajo tradiciji ali bolje konstituirajo tradicijo, ki ji pripadamo. Svetopisemski teksti zahtevajo zase nazaj značilno *normativnost* in prav zaradi te zahteve se znotraj našega izročila konstituira in artikulira sam koncept teksta (ne bi bilo težko dokazati, da je tekst izvorno koncept, obložen z normativnimi zahtevami: teksti so predvsem tisti, okrog katerih se konstituirata kaka družba in kultura; in tudi danes je v vsakdanji govorici predvsem "učna knjiga" [libro di testo], tista, ki je do določene mere "merilo" [fa testo] ...). Ni teorije interpretacije,

tekstualnosti, morda niti semiotike, brez tematizacije sekularizacije. Hegel, ki je popolnoma prevzemal svetopisemske termine in koncepte vse do dogme o Trojici, pa je imel eksplicitno teorijo sekularizacije, mislil je na *Aufhebung* religije prek filozofije in ta odnos je razločno legitimiral tudi vnovični prevzem hebrejsko-krščanske dogmatike.

Pri Pareysonu – kot tudi sicer pri drugih sodobnih religiozno-eksistencialnih avtorjih, čeprav z manjšo stopnjo jasnosti – se osrednji pomen problema krščanstva znova uveljavi, ker se je razkrojila sinteza, enotnost heglovskega metafizičnega racionalizma, in to prav zaradi eksistencializma. Če so veljavni razlogi, ki so jih proti heglovskemu metafizičnemu racionalizmu izhajajoč z različnih stališč navedli Kierkegaard (nespeljivost moralne odločitve posameznika na sistem) ter Feuerbach in Marx (neodpravljliva *materialnost* zgodovine), potem se resničnost ne pusti več misliti kot linearni proces vračanja duha k samemu sebi, kot sprava, progresivno razsvetljevanje razuma, znotraj katerega bi religija in krščanstvo pomenila začasni in preseženi moment. Če heglovski metafizični racionalizem ne vzdrži, krščanstvo ni 'preseženo'. Potem, pravi Pareyson, ima prav Kierkegaard, ko si spet postavlja ta problem; in se motita Feuerbach in Marx, ki se znebita krščanstva še vedno s heglovskimi razlogi, čeprav hočeta po drugi strani zavrniti Hegla. Ali bolje: če se, na podlagi "eksistencialnih razlogov", razkroji sistematska vizija Heglove zgodovine, je treba znova poravnati račune s Svetim pismom in problemom krščanskega oznanila rešitve. Ko smo postavljeni pred ta problem v zgodovinskem trenutku razkroja heglovstva (po Pareysonu pa tudi danes) lahko zavzamemo dve stališči: Kierkegaardovo ali Feuerbachovo oziroma kasneje Marxovo. Vendar to drugo stališče opravi s krščanstvom iz razlogov, ki jih prevzame od Hegla, in sploh 'preseže' idealizem samo znotraj okvirov dialektične filozofije zgodovine, ki jo še vedno zaznamuje metafizični racionalizem. Če se hočemo radikalno dosledno držati eksistencialnih premis, ki tudi pri Feuerbachu in Marxu vodijo do razkroja Heglovega sistema, moramo slediti Kierkegaardu. Tako se odpre pot "krščanskemu eksistencializmu", katerega vsebino Pareyson zarisuje v raznih poglavjih svoje knjige, pri tem pa se ne sklicuje samo na Kierkegaarda, ampak, kot bomo videli, tudi in zlasti na zadnjega Schellinga.

Vendar in predvsem, ali je sploh sprejemljiva teza, da se, če zavrnemo Hegla, ne moremo izogniti temu, da bi znova naleteli na problem krščanstva? Zdi se, da je, vsaj kolikor sprejmemo dejstvo, da je, ne po pravem 'izpodbijanju', temveč po 'zatonu' pozitivističnega verovanja v objektivnost in gotovost znanstvenega spoznanja, danes že težko najti koga, ki bi zavračal verodostojnost Svetega pisma na podlagi klasičnega argumenta o neverjetnosti čudežev, na podlagi katerih bi moralo temeljiti sprejetje razodetja kot Božje besede ("Če Kristus ne bi bil vstal, bi bila naša vera jalova", pravi sveti Pavel). Na splošno smo v situaciji, ki bi jo lahko tudi s tega aspekta imenovali "sekularizirana": ni več pozitivističnih znanstvenikov, ki se norčujejo iz čudežev v imenu naravnih zakonov; vendar ni več, ali jih je vedno manj, vernikov, ki bi se trudili, da bi dokazali dobesedno "zgodovinskost" teh čudežev: Bultmann in demitizacija sta poučila tudi katoliško eksegezo ... Navsezadnje: če obstaja nekakšno 'izpodbijanje' krščanstva, ki je bolj ali manj po tihem priznано v sodobni kulturi, je to vsaj na splošno gledano heglovskega tipa, torej historicistično usmerjeno: tako je na primer ideja, da krščanstvo radikalno pripada kulturni zgodovini Zahoda in torej ne more zahtevati, da je univerzalno veljavno – še več, te zahteve so v funkciji tega pripadanja, hkrati vzroki in učinki imperia-lističnega evrocentrizma, s katerim se je Zahod uveljavil nad drugim svetom –, vsekakor ideja historicističnega tipa, ki jo zlahka speljemo v območje hegllovstva, pa čeprav obrnjenega in popačenega. V tem popačenem hegllovstvu ostaja ideja, da je stališče vernika preseženo z bolj razsvetljeno držo razuma, zgodovinsko-relativističnega razuma, 'razsvetljenega' ne v smislu, da je dosegel popolno samorazvidnost, temveč še vedno postavljenega na višjo stopnjo zavesti, ki uvršča krščansko vero med stvari preteklosti. (Tudi Heideggrov 'molk' – ki seveda ni del perspektive historicističnega relativizma – o krščanstvu, molk, ki je sicer problem, vreden posebne obravnave, bi lahko vsaj zelo na splošno gledano omenili kot primer 'očitnosti', s katero se pojavlja odnos med krščanstvom, zahodno civilizacijo in historicistično *Bestimmung* – poklicanostjo in določenostjo – te civilizacije.)

Zato se zdi precej sprejemljiva Pareysonova teza, po kateri razkroj hegllovstva, torej kriza metafizičnega historicizma, znova odpre problem krščanstva. In prav tako lahko imamo za sprejemljivo, čeprav na drugačen

način in v drugačni meri, drugo, s prvo povezano tezo: in sicer da je med alternativami, ki se odprejo po Heglu, najradikalnejša in najbolj koherentna Kierkegaardova. Tudi sprejemljivost te teze je utemeljena predvsem na ugotovitvi dejstva, na tezi, na katero smo namigovali zgoraj, ko smo postavili hipotezo, da je bila v sedanji situaciji teologija tista, ki je navsezadnje vzela v svojo službo zgodovinski materializem; in sicer da se zaradi krize marksizma, ki jo doživljata filozofija in kultura, z vedno večjo močjo spet uveljavljajo eksistencialistične in v širokem smislu kierkegaardovske teme. Te teme, kot se sicer vidi v Pareysonovi knjigi, pa se zelo globoko povezujejo z ontologijo, ki ne izvira toliko od Kierkegaarda kolikor, kot smo rekli, od poznega Schellinga. In prav zaradi tega, torej kolikor proizvedejo ontologijo, same odprejo drugačne alternative, glede katerih, kot bom zdaj pokazal, lahko (in po mojem mnenju moramo) nasprotujemo Pareysonu in na splošno filozofijam eksistencialističnega tipa.

Za začetek sledimo, čeprav znotraj meja, ki smo si jih postavili, Pareysonovi argumentaciji. Če izberemo Kierkegaardovo rešitev namesto Feuerbachove in Marxove, pravi Pareyson, se odpre pot novi filozofiji. Ta se, že v knjigi iz leta 1950, precej bolj jasno pa v novem uvodu, označuje z bistveno navezavo na misel poznega Schellinga. Ključna izkušnja Kierkegaardove meditacije je neposreden odnos posameznika z Bogom, ki izključuje redukcijo in spravo le-tega v občem in z njim (*Aut Aut*, Abrahamov poziv v *Strahu in trepetu*); iz poglobitve te izkušnje (mislim zlasti na poglavje o "Času in večnosti") pridejo na površje, tudi onstran Kierkegaarda, elementi za kritiko metafizične koncepcije biti. Tako (in glede tega glej pikolovsko natančne določitve v uvodu<sup>2</sup>) se v izkušnji odnosa z Bogom bit ne pojavlja kot temelj, temveč prej kot dar, svoboda, brezno. Če je (pri Kierkegaardu) temeljna izkušnja eksistence svoboda, se bit, s katero je v odnosu svoboda, ki jo posameznik izkusi, ne more pokazati kot 'vzrok' ali "načelo razloga"; temveč samo kot svoboda, neutemeljenost, prepad, ki se ne ustavi pri zadnjem načelu, katerega dokončnost se ne bi mogla ne ujeti z nujnostjo metafizične *arché*. Izmed treh kategorij modalnosti,

<sup>2</sup> Prav tam, str. 18-19.



kot piše Pareyson na strani, ki je med najsugestivnejšimi v celotni knjigi in morda ena najlepših v sodobni filozofiji, je *resničnost* najpomembnejša in hkrati najskrivnostnejša: možnost je zgolj "proizvod retrospektivnega olajšanja in razširitve resničnosti"; nujnost "je nekakšna težka resničnost, ki sloni sama na sebi in vztraja pri sebi s tem, da se potrjuje in podkrepljuje"; a "o resničnosti, ki je samo resničnost in je ne začenja možnost niti zahteva nujnost, temveč je predhodna prvi in ločena od druge, saj obe nista nič drugega kot njeno prevrnjenje vznak ali notranja ponovitev, lahko rečemo le eno: da ona je, ker je; to ni nič drugega kot še en izraz njene neutemeljenosti, kajti ona je ne zato, ker bi lahko ne bila in predpostavlja temelj, niti ne zato, ker ne bi mogla ne biti in bi utemeljila samo sebe, temveč prav zato, ker je brez temelja. To je spet isto, kot če bi rekli, da je povsem neosnovana ... No, reči, da resničnost je, ker je [...] pomeni reči, da je resničnost obešena na svobodo."<sup>3</sup> Tu se kierkegaardovska izkušnja svobode interpretira ontološko na podlagi konceptov, ki so orisani v pozni Schellingovi filozofiji. Zadnji Schelling<sup>4</sup> je filozof ne-absolutnega Absoluta, Boga, ki je svoboda, kolikor je zmaga nad negativnostjo, ki je v njem samem. "Pozitivnost Boga" – piše Pareyson malo naprej v že citiranem uvodu – "nima obstojnosti plitke in gladke površine, niti podobe enoznačnega in mirnega obraza, temveč raznovrstnost zatirane globine, v kateri v nečasovnem ritmu potekata pojavljanje in preseganje negativne možnosti".<sup>5</sup>

Vnovično pojavljanje krščanstva po razkroju heglovstva torej odpre pot filozofiji, ki jo Pareyson imenuje ontologija svobode, kolikor misli biti ne kot temelj, temveč kot *Ab-grund* in *Ungrund*. V okviru te ontologije se umešča drugi osrednji aspekt Pareysonove misli, teorija interpretacije in mnogoterosti zgodovinskih perspektiv kot razkrivajoče neizčrpnosti biti

<sup>3</sup> Prav tam, str. 28-29.

<sup>4</sup> Cfr. tudi Pareysonovo *Lo stupore della ragione in Schelling, v Romanticismo, Esistenzialismo, Ontologia della liberta*, Mursia, Milano 1979; in lepo antologijo z obširno uvodno monografijo *Schelling*, uredil L. Pareyson, Marietti, Casale 1975.

<sup>5</sup> L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., str. 35.

same. Spoznavanje resnice ni progresivno približevanje jedru zmeraj-že razpoložljivih metafizičnih struktur, temveč dogajanje vedno novih izkušenj, izražanj, interpretacij biti, katere brezdanja svoboda se na kognitivni ravni ujema prav z neizčrpnostjo. Skratka, ker Bit ni temelj, temveč *Ab-grund*, ima resnica lahko zgodovino in mnogotere interpretacije, v katerih ne gre samo za to, da bi se izrazila z različnimi stopnjami natančnosti, temveč se daje, se dogaja s tem, da se vsakokrat vzpostavi kot avtentična novost.

Na tej točki se postavita vprašanji, ki zadevata filozofski pomen vnovičnega prevzema religioznih tem ne samo pri Pareysonu, kot smo videli, temveč tudi na mnogih področjih sodobne filozofije. V središču tega vnovičnega prevzema – kot potrjuje tudi Rosenzweig v *Zvezdi odrešenja* – je misel poznega Schellinga (ki je sicer tudi eden Heideggrovih navdihovalcev). Ti vprašanji sta: (a) Ko je bit enkrat "raztemeljena" in je odpravljen metafizični pojem temelja, ali ima še smisel govoriti o biti in zakaj? (b) Kaj filozofsko "pridobimo", če mislimo bit kot brezno in svobodo, ne pa kot počelo in temelj?

Ti vprašanji lahko postavimo tudi v nasprotnem vrstnem redu; v njuni povezavi se zarisuje tudi namig za možen odgovor, v smislu, da bi po mojem mnenju lahko odkrili, da je to, kar pridobimo, če bit mislimo ne več kot temelj, temveč kot brezno in svobodo, prav določena svoboda, da se "poslovimo" od biti in da "ne govorimo več o njej", vsaj do določene mere. Ti vprašanji zadevata, kot je jasno, ne le Pareysonovo ontologijo svobode, temveč tudi tisti tok sodobne filozofije, ki smo ga označili za religiozno-eksistencialnega; in navsezadnje tudi Heideggra ali vsaj različne interpretacije naše kulture, ki se pojavljajo v njegovi misli.

Prav Heideggru je Derrida očital dejstvo, da še vedno nagovarja bit.<sup>6</sup> S tem stališčem se lahko delno strinjamo. Če dogodek biti ni dogodek biti samo ali zlasti v subjektivnem pomenu roditelja, ampak vedno in nerazločljivo v objektivnem smislu; če torej bit ni nič drugega zunaj svojega

<sup>6</sup> Za obravnavo cfr. poglavje "Nietzsche in razlika" v moji *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1979.



dogodka, zakaj še vedno "pripisovati" dogodek biti, kot da je v njegovi lasti, in ne govoriti raje enostavno o dogodkih – ter s tem radikalno historizirati ontologijo? Kljub temu pa to, kar se dogaja v posameznih zgodovinsko-usodnostnih (ali tudi: zgodovinsko-kulturnih) razpiranjih, ni samo bivajoče, ampak tudi vedno bit. To, rečeno na heideggrovski način, se morda ujema z nikoli popolno "presegljivostjo" metafizike; ta je predmet zgolj možne *Verwindung*, nikoli *Überwindung*;<sup>7</sup> in se verjetno speljuje nazaj tudi na konstitutivno bit-za-smrt, značilno za Tubit, od katere je odvisno sebe-dajanje biti v obliki monumenta.

Kar se namreč zgodi v dogodku, v zgodovinsko-usodnostnih razpiranjih resnice, ni samo bivajoče, temveč tudi bit, zato ker dogodek vedno zahteva, da traja onstran zgodovinske in individualne kontingentnosti – ker hoče biti *monument*. Tubit je "metafizična žival", ker je kot smrtna graditelj monumentov. To, da hoče biti monument, za dogodek pomeni ne samo voljo do uveljavljanja in vsiljevanja (ali voljo do moči v banalnem pomenu besede); ampak tudi nerazločljivo vez z monumenti preteklosti: monument ne postaneš samo s tem, da se vsiliš kot trajna razpoznavnost, ampak tako, da se "vzdigneš" k svetu monumentov, se izraziš sledeč monumentalnosti, ki ni bila nikoli arbitrarno izumljena, temveč podedovana. Da je treba še vedno govoriti o biti in ne samo o bivajočem, je zahteva, vpisana v ta način sebe-dajanja dogodka. Reducirati bit z nekakšnim procesom demitizacije na nivo golega bivajočega je morda nemogoče. Toliko, da tudi mišljenje, ki poskuša tako redukcijo, še vedno misli na način metafizike ali take monumentalnosti, ki zato, ker je nezavedna, na njej izvaja prevlado, značilno za ideologijo.<sup>8</sup> Eventualno "racionalnost" metafizike-monumenta v oblikah reducirajoče in ideološke misli zamenja racionalnost posameznih epohalnih dogodkov, ki so povzdignjeni v večne

<sup>7</sup> O tem glej X. poglavje moje knjige *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1975. [Slovenski prevod *Konec moderne*. Prevedel S. Kutoš. LUD Literatura, Ljubljana 1997 (Zbirka Labirinti).]

<sup>8</sup> O temi ideologije cfr. esej "Ekspresivna misel in razkrivajoča misel" v knjigi L. Pareysona *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

strukture: tako kot se je po Heideggru vedno zgodilo v zgodovini metafizike kot pozabi biti.<sup>9</sup>

'Kierkegaardovski' izkušnji eksistence kot svobode torej odgovarja mišljenje predvsem s tem, da misli bit kot dogodek, in sicer kot dogodek *biti* in ne samo *bivajočega*; samo ta razlika, ki jo Heidegger imenuje ontološka diferenca, ostaja zvesta 'dejstvu' izkušnje svobode, s katero se začnja tudi pri Heideggru in ne le pri Pareysonu poslavljanje od heglovskega metafizičnega racionalizma in na splošno od metafizične ideje o biti kot temelju.

Pravzaprav je misliti bit kot dogodek in ne kot strukturo to, kar, če preidemo na drugo izmed omenjenih vprašanj, "pridobimo", če spet prevzamemo spekulacijo zadnjega Schellinga. Glede tega obstajajo v Pareysonovi misli nekateri izidi, ki po mojem mnenju niso sprejemljivi; ali bolje, ki jih je treba popraviti prav tako, da se sklicujemo na tisti drugi aspekt njegove misli, ki se zbira okoli jedra interpretacije. Če shematiziramo, lahko vprašanje postavimo tako: v primerjavi z absolutom, ki je mišljen kot čista samorazvidnost, temelj, spravljen sam s sabo, končno ujemanje biti in pojava itn. – tako kot je bil Heglov absolutni duh, vendar tudi, čeprav drugače, temelj metafizike – se zdi Schellingov Bog, ki v sebi zajema (in ga presega, vendar ne da bi ga dialektično razrešil) tudi nočno plat, brezno, na katerem se lahko uveljavi svoboda, bližji izkušnji svobode, verodostojnejši za kierkegaardovskega človeka. Če ima eksistenca odnos z bitjo in je eksistenca svoboda, biti ne moremo misliti kot heglovski absolut, tako oddaljen v svoji (pa čeprav samo 'končni') spravljeni samorazvidnosti: rešimo torej fenomene, mislimo bit kot svobodo, brezno, začasno neosnovanost. Tako pa tvegamo prav potlačitev enega izmed trajno aktualnih (tudi za Heideggra) aspektov metafizike, ontološko diferenco: skok v *logoi*, dogajanje biti in ne le bivajočega v dogodku. Heglov absolut je z drugimi

<sup>9</sup> Tu se ne zaustavljam pri pomenih, ki jih je Heidegger v različnih fazah svoje misli pripisoval konceptu metafizike. To temo je na jasen način obravnaval na primer M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Rim 1977.

besedami – to dobro ve heglo-marksizem našega stoletja – tudi norma, ideal, rdeča nit, *telos*: v tem, da ni zgolj zrcaljenje stanja konfliktnosti in začasnosti, znotraj katerega dejansko poteka eksistenca, velja tudi kot načelo razsojanja. Misliti bit kot svobodo, kot nikoli zagotovljeno zmago nad *Nachtseite*, ali ni to navsezadnje greh antropomorfizma – tudi biti pripišemo to, kar je značilno za eksistenco in ki je prav zato z bitjo v 'diferentnem' odnosu, v napetosti, odnosu, ki podeljuje smisel dogodku in zgodovini? Če je tudi Bog (in navsezadnje je prav zato, ker se bit misli kot svoboda, mogoče znova prevzeti enačenje metafizične teologije Boga z bitjo) v stanju ogrožene svobode, kaj potemtakem pomeni odnos eksistence do njega ali do biti? Če se mora ta odnos konstituirati kot napetost in razlika, iz česa bosta ti sestavljeni? Ne glede na veliko govorjenje o tragičnosti je ta ontologija v nevarnosti, da se bo pokazala, tako kot je to sicer pogosto bilo z metafiziko, kot podvojitvev značilnosti eksistence.

Verjetno je fascinantnost 'teozofskih' aspektov misli poznega Schellinga, ki odmevajo v tem pojmovanju Boga kot ogrožene svobode, prej to, da se zdi tako mišljenje najbolj zmožno, da 'mobilizira' simbolično imaginacijo. Bog kot brezno, boj, ogrožena svoboda ne 'preseže' in odpravi, temu se ne da izogniti v perspektivi metafizičnega racionalizma, vseh blodenj, ki konstituirajo zgodovino simbolnih form ali 'kulture' človeštva: prav pozni Schelling je avtor filozofije mitologije in razodetja, ki verjetno ne bi mogla uspeli Heglu.

Vendar navsezadnje prav možnost, ki se odpre s stališča, ki ga skrajšano imenujemo 'schellingovsko', da se zgradi filozofija mitologije in da spet dobimo nazaj ne zgolj *aufhebend* dialoga z zgodovino simbolov (tu mislim tudi, znotraj sodobne filozofije, na Ricoeura), napotuje na drug aspekt problema, iz katerega lahko izhaja kaka usmeritev v duhu "poslavljanja" od biti, za katero se zdi, da bi lahko bilo eden izmed mogočih izidov opuščanja metafizičnega racionalizma in biti kot temelja. Če bit ni temelj, ampak dogodek, potem ni niti *struktura*: in v tem leži globoka povezava med ontologijo svobode in krščanstvom ter bolj na splošno s svetopisemskim Bogom, ki svobodno 'ustvarja' ter torej svet zaznamuje z dogajanjem in zgodovinskostjo. Če pa tako za sabo pustimo bit kot

strukturo, postane zelo težko zagovarjati tak pogled na razmerje med mitologijo, religijo in filozofijo, ki jih obravnava enostavno kot različne in med seboj nespeljive izvore resnice: težko se je strinjati s Pareysonovo tezo, po kateri "če filozofija ukrepa, to dela ne zato, da bi mitski diskurz prevedla v racionalni diskurz, to je po definiciji nemogoče, ker ni mit tisti, ki se pusti razrešiti v logos, niti ni logos tisti, ki namerava razkrojiti mit, medtem ko je prostora za oba in ima vsak od njiju interes, da ohranja vzajemno dopustnost [...]"<sup>10</sup> Pareyson bi gotovo lahko branil veljavnost te teze v imenu neizčrpne mnogoterosti interpretacij resnice: če pa teh interpretacij ne smemo obravnavati kot 'dele' ali 'aspekte' kake celote, ki je sicer razgrnjena v idealni, metafizični sinhronosti, imajo med seboj 'zgodovinske' odnose, ki se ne pustijo dati na stran, prav kolikor hočemo ostati zvesti pojmu biti kot dogodka. Ni vzporednih linij mita in logosa, ki bi jih morali ohranjati v njuni vzajemni nespeljivosti; kajti zagovarjati to bi bilo enako (vsaj meni se zdi tako) kot potrditi mnogolično strukturo biti – in se s tem spet znajti v horizontu opisne in utemeljitvene metafizike.

Vprašanje filozofije mitologije (ne glede na to, kakšen je njen smisel pri Schellingu, kar zadeva zgodovinopisno natančnost) in razmerja mitosa do logosa je samo en aspekt splošnejšega problema, da resno vzamemo izkušnjo biti kot dogodka in ne kot temelja. Tako kot odnosa logosa do mita ne moremo miroljubno urediti v imenu mnogozvočne 'strukture', ki je še vedno struktura, biti (ne: *to on leghetai pollakos*, ampak svetopisemsko: *multifariam multisque modis locutus est Deus patribus nostris*, Pismo Hebrejcem, 1, 1: kjer je bistveno sklicevanje na očete, torej na obrnjeni *pollakos* na diahroni ravni, to pomeni tudi uverženje interpretacij, morda v odnosu "družinske podobnosti" ...), tako tudi 'odkritja' bistva biti, ki ni utemeljitveno, temveč dogodkovno, ne moremo razumeti zunaj *zgodovine* metafizike, ki se v svojem odmotavanju kaže kot nit vodilja, ki ima svojo teleologijo in s tem podeduje nekaj 'normativnosti' Heglovega samozvidnega absoluta. Če se vrnemo na naše vprašanje (b) o tem, kaj "se pridobi", če se misli bit kot svoboda in ne raje kot nujni temelj, odgovor ni samo: pridobi se bit, ki bolj ustreza eksistenci (in se tako rešijo fenomeni,

<sup>10</sup> L. Pareyson, *Esistenza e persona*, cit., str. 34.

pravzaprav); niti se ne prisluži stališča, ki bi bilo primernejše za doumetje zgodovine simbolične imaginacije; temveč: kar se pridobi, je pojmovanje biti, ki se s tem, da se poslavlja od metafizične nujnosti, izkaže kot usmerjeno k emancipaciji od krepkih struktur, v katerih jo je ukleščila metafizika (in tako ukleščila tudi človeka).

Zato mislim, da je treba reagirati (bolj kot včasih sam avtor) Pareysonovo ontologijo svobode z njegovo filozofijo interpretacije in neizčrpnosti resnice. Filozofija interpretacije, ali bolje, hermenevtična ontologija, tako kot bi tudi lahko imenovali Pareysonovo filozofijo, se ne more ohraniti, tako se meni zdi, če ne na eksplicitnem priznanju potez 'ošibitve', po katerih se oblikuje bit na koncu svoje metafizične parabole. Trud, da bi radikalno mislili idejo neizčrpnosti dogodkovnosti resnice, se ne pusti spraviti niti s 'schellingovskim' pojmom Boga in absoluta niti z idejo *Ab-grund* in *Un-grund*, če teh idej ne mislimo kot postaj na poti 'sekularizacije' ali ošibitve biti. Če se ti sklepi zavrnejo, ideja biti ali Boga kot ne-temelja, kot daru, svobode, dogodka (izraz, ki ne sodi v Pareysonovo terminologijo, ki ga pa po mojem mnenju ni upravičeno dodati) navsezadnje znova otrdi v utemeljitveno-metafizične perspektive in tako izgubi tudi tisti diferencialni element napetosti, ki ga je vseboval še Heglov absolut.

Problem, ki se tako zarisuje, je že spet problem, s katerim se sooča interpretacija Heideggra in heideggrovstva: ali se sklicevanje na spominjanje biti razgrne kot nekakšna negativna teologija, ki bit vsekakor misli kot znova dostopno onstran pozabe, v katero jo je zavrгла metafizika (in tedaj se lahko ali "vrnemo k Parmenidu", kot predlaga Severino; ali, bolj razumno, k Schellingu ali krščanski filozofiji stvarjenja in svobode); ali pa se razvije ontologija, ki misli bit kot sled, monument, spomin – ki pa dopušča tudi odnos večjega 'prijateljstva' do metafizike ne kot blodnje, ki bi jo morali izbrisati, temveč kot pot 'izrabe', prek katere se bit navsezadnje daje v ošibljeni obliki sledi, poslavljanja, spominjanja. V Heideggrovi in v Pareysonovi misli sta obe možnosti: vendar se zdi, da vzeti 'raztemeljevanje' biti resno pomeni zahtevati, da v nasprotju z vsako vrnitvijo k metafizični biti, pa čeprav z negativno teologijo, do konca sledimo poti sekularizacije.

Prevedel Samo Kutoš