

To af hermeneutikkens store skikkelser. Pareyson's tragiske tanke og Vattimos nihilistiske ontologi¹

Alberto Siclari

Luigi Pareyson og Gianni Vattimo er nogle af de mest repræsentative skikkelser i den moderne italienske filosofi. Den første var den andens lærer, og begge tilhører de hermeneutikkens tradition. Inden for denne har de ganske vist fulgt forskellige veje og er nået til meget forskellige, ja i visse henseender modsatte synspunkter.

Frihedens filosofi og den religiøse mytes hermeneutik.

Pareyson var blandt de første italienere der studerede eksistentialismen, og den første der satte den ind i en helhed. Stringensen i hans arbejder, som alle anerkender, ledsages af en meget selektiv tilgang. Både fordi han efter sin videretænkning og sine korrektioner kun finder den ægte eksistentialisme i fire skikkelser: Jaspers, Heidegger, Marcel og Berdjaev, og fordi han altid har søgt at finde dens tilgrundliggende problemstillinger. Som han selv har sagt, så har han haft den «enestående lykke» at blive konfronteret med denne bevægelse i den anden halvdel af '30erne, da den var nået til fuld modenhed, men endnu ikke var blevet opblandet med uægte former, og han har derfor hentet dyb og varig inspiration fra den. Forøvrigt har Pareyson i sin ungdom ikke undgået den selvsamme fejl og de misforståelser som han senere selv har bestræbt sig på at påvise og rette. Kort sagt skulle de skyldes at eksistentialismen i sit væsen er ustabil, at «den bliver dobbeltydig, når den lukker sig inde i sig selv og fremstiller sig som en løsning; og at den kun ville kunne opløse denne dobbeltydighed ved enten at blive til en ærlig og erklæret materialistisk humanisme eller til en radikalt fornyet og moderniseret spiritualisme».²

¹ Foredrag holdt på filosofisk institut, København i foråret 1999.

² RE, p. 255.

Allerede i de første skrifter er frihedstemaet i hvert fald centralt. Den rekonstruktion af eksistentialismen som Pareyson foretager har som sit omdrejningspunkt begrebet situation, og den lægger vægt på valget. Situationen fremstår som fakticiteten hos den enkelte, der dog står i et konstituerende forhold til væren; og eksistensen tænkes som skæringspunktet mellem inkarnation og participation, to separate, men uadskilleligt forbundne dimensioner. For eksistensen er at acceptere en situation, «en accept der i eksistensens væsenssegne frihed udgør en valghandling», men den er også «et forhold til den væren der transcenderer denne situation: et forhold der på frihedens plan er en transcenderende handling». På disse sider fremhæver Pareyson altså at for den enkelte, i hans uigentagelige individualitet, fremstår eksistensen som alternativ, problem og drama. Eksistentialismen skulle have den store fortjeneste at have afdækket dette træk hos mennesket, som dog kun kan forstås som et sammenfald af et forhold til én selv og et forhold til noget andet. Friheden manifesterer sig nemlig enten i valget, der ligger implicit i inkarnationen, eller i transcendensen, der ligger implicit i participationen. Kort sagt: «eksistensens frihed er [...] fællesmængden af forholdet til én selv, som består i valget og forholdet til væren, som er transcendens».³ I forlængelse heraf hævdede Pareyson i 1950 at «det varigste og mest holdbare resultat af eksistensfilosofien» er den erkendelse at «personen er et forhold til sig selv der kun konstituerer sig, for så vidt som den samtidig hermed er et forhold til noget andet»,⁴ og dette andet er givetvis medmennesket, men også det der er noget andet end mennesket og dets verden, nemlig væren. Kun herved er personen «appel til frihed og udsyn til sandheden».⁵

Da Pareyson i 1975 modificerer sin ungdommelige dom, indrømmer han at eksistentialisme og spiritualisme intet har at gøre med hinanden. Det der forener alle former for spiritualisme er eklektisme, intimisme og en tendens til optimisme, men disse aspekter findes ikke i eksistentialismen, «som i sin homogeneitet ikke rummer noget synkreti-

³ FCE, p. 11

⁴ SL, p. 229.

⁵ SL, p. 235.

stisk, men højst frembyder en vis dobbeltydighed, som selve dens enstrenghed på en måde tager på sig, som ved sin karakteristiske ontologiske dimension ikke rummer nogen intimisme, i og med at det ikke er lukkethed, men åbenhed, både i metafysisk og i social bemærkelse, der kendetegner mennesket, og som endelig, fordi den er så opmærksom på det tragiske i den menneskelige lod og det ondes radikalitet, ikke kan gå på kompromis med nogen form for optimisme, både fordi den føler det ondes irreduktible virkelighed, og fordi det umulige i at objektivere væren udgør en stadig risiko».⁶

Ved samme lejlighed ville Pareyson, med en klar polemisk hensigt, erklære sig som eksistentia­list, og han udtalte at han var overbevist om at problemet, «frihedens ontologi», som han beskæftigede sig med, var det mest ægte eksistentia­lismen havde overleveret til vore dages tanke.⁷ Den samlede vurdering som han var nået frem til på den tid er udtrykt i disse ord: «eksistentia­lismen er [...] dybest set en “frihedens ontologi”, og i den forstand indplacerer den sig med robust og endnu ikke udtømt originalitet i den moderne filosofis hovedstrøm, hvis væsen, tror jeg, netop er at være en “frihedens filosofi”. Væren og frihed er de to poler for det virkende menneske, som aldrig er så produktivt som når det er uadskilleligt aktivt og receptivt». Der findes kun den skjulte Gud, og menneskelig handling er derfor en satsning. «Men ikke alt er skabt af mennesket, som er besjælet af en drivende og regulerende kraft der smelter sammen med dets aktivitet, uden dog at kunne reduceres til denne. Det at Gud er skjult overlader mennesket hele engagementet, men ikke hele handlingen, fordi en praksis overladt til sig selv kun ville være et voldeligt overgreb, ja så destruktivt at den endog ville ødelægge sig selv [...]. Alt dette fører tilbage til den forbindelse der udeleligt forener de to aspekter af menneskeligt virke: troskaben over for væren og frihedens engagement».⁸

⁶ RE, p. 253.

⁷ Cf. RE, p. 268.

⁸ RE, pp. 266-267.

I sin stadige konfrontation med de store eksistentialister (foruden naturligvis med andre tænkere som Kant, Fichte, Schelling, for nu blot at nævne nogle navne) fandt Pareyson altså tilskyndelse til successivt at udarbejde først den ontologiske personalisme (*Esistenza e persona*, «Eksistens og person» 1950), som er den første form i hvilken hans tænkning præciseres i selvstændig terminologi; dernæst fortolkningsteorien⁹ (den udvikles i en række arbejder og koncentrerer sig om begrebet formativitet), som løser det tilsyneladende dilemma, ifølge hvilket den menneskelige eksistens skulle være enten ren virksomhed eller ren passivitet; endvidere det uudtømmeliges ontologi, der knytter sig tæt til fortolkningsteorien (*Verità e interpretazione*, «Sandhed og tolkning», 1970); og endelig frihedens ontologi, det tema der optog ham i den sidste periode af hans liv. Og idet han trak denne udviklingslinie op, hævdede han at den fulde forståelse af det foregående moment først gives af det efterfølgende; således at frihedens ontologi giver tolkningsnøglen til det uudtømmeliges ontologi, og at denne giver nøglen til fortolkningsteorien¹⁰ (der har sit særlige område i kunsten, men angår hele menneskets tilværelse), som så på sin side stiller den ontologiske personalisme i rette lys.

Hvorom alting er, så har Pareysons tænkning (selvom den er blevet gjort indviklet af mange og forskellige læsninger) aldrig sluppet forbindelsen mellem en fordybelse af eksistentialismen og en udvikling af personlige standpunkter. Dette bekræftes, om ellers en bekræftelse skulle være nødvendig, af hans konkluderende værker, der ikke sjældent er skrevet som en konfrontation med Heidegger, for frihedens ontologi sætter sig faktisk for at være en radikaliserings af den tyske filosof, at være det skridt som han burde have taget, hvis han havde holdt sig den indre lov som inspirerer ham efterrettelig. I en afhandling fra 1990, hvori Pareyson drager konklusionen af lange meditationer der også er vakt af læsningen af filosoffer som Schelling og forfattere som Dostojevskij, kommer han faktisk til det resultat at «Heideggers filosofi er en dob-

⁹ Teorien om 'formativitet' specificeres i kunsten, men genfindes i al menneskelig aktivitet, cf. FP, p. 222

¹⁰ Cf. PEOL, p. 26.

beltydighedens filosofi, hvori dobbeltydigheden er med fra begyndelsen, uden dog at dens princip bliver tematiseret»; den hviler «enten på den gensidige ombyttelighed af væren og intet, som behersker Heideggers tænkning, eller på sin spontane radikalisme, men af frygt for enhver tænkelig absolutering afviser den at lægge sig fast på nogen af de to termer. *Men der er tale om en blokeret radikalisme, fordi den ikke når frem til at fatte dobbeltydighedens princip, der kun kan være den frihed som hele virkeligheden afhænger af*».¹¹

De grunde der har ført ham til denne konklusion er af forskellig art, men de hviler på den overbevisning at Heidegger under udviklingen af sin tænkning har betragtet kristendommen som en udtømt mulighed, og det vil sige at han har givet sin tænkning et antikristent præg gennem «den længsel efter græciteten der, forstået som en kontinuitet mellem den antikke græske og den nutidige tyske verden, ikke kan tolkes som andet end en afgjort opgivelse af kristendommen.»¹² Denne holdning skulle have forhindret ham i at drage nytte af sit (veldokumenterede) møde med Schelling, der i nye og lovende termer havde fremsat programmet for en ny frihedens filosofi, netop for den moderne tænkning.¹³ Derfor

¹¹ HLN; jeg fremhæver.

¹² HLN, pp. 16-17.

¹³ Vi kan i tre punkter sammenfatte det fortjenstfulde som Pareyson tillægger Schelling.

a) Med sin skelnen mellem negativ og positiv filosofi har han anerkendt at væren har forrang for viden; viden indfører sig i væren og må anerkende transcendenzen («Og hvis den (viden) i sin fødsel griber væren, så kan væren kun fremtræde for den som det der ikke er viden, dvs. som ikke-viden, det som er, netop for så vidt det *ikke er* viden [...]. Vi er omgivet af irreduktibilitet, vi er omgivet af transcendens» [PDM, pp. 58-59]). Dermed har Schelling åbnet vejen for hermeneutikken og for det udtømmeliges ontologi. b) Ved at give første rang til modaliteten virkelighed frem for mulighed og nødvendighed har han kraftigt fremmet erkendelsen af at «bag virkeligheden er der noget som en gave, at virkeligheden er noget i retning af en gave, det vil sige at virkeligheden [...] er indhyllet i frihed» (PDM, p. 44; cf. også *ibid.*, pp. 80-81), afhængig af frihed.

c) I den melankoli der gennemstrømmer levende væsener, har han fundet et udtryk for det spor af intet som ledsager friheden. (Ellers ville det tilgrundliggende spørgsmål som Schelling stiller: «hvorfor væren snarere end intet?» ikke indebære nedtrykthed og melankoli, ja – som Schelling selv siger det – «fortviv-

taler Pareyson om Schelling ikke blot som en posthegeliansk, men også postheideggeriansk filosof, idet han mener at «det tætte underjordiske bånd der knytter Heidegger og Schelling sammen, kunne have skabt frugtbare indfaldsvinkler til sammenhængen mellem Frihed og Intet, en sammenhæng der er helt fundamental, eftersom friheden kun kan blive et autentisk problem hvis den relateres til Intet».¹⁴

Med andre ord ville Heidegger aldrig have kunnet radikaliseres sin tænkning, fordi kun den religiøse myte, først og fremmest den hebraisk-kristne, som han afviser (og i anden række den tragiske tanke, som har fundet sit udtryk i de store kunstneres værker) besidder en adækvat forståelse af friheden, intet og det tragiske. I og med at Heidegger affærdiger den hebraisk-kristne tradition og giver afkald på de fingerpeg som en hermeneutisk udlægning af denne tradition ville kunne have givet ham, har han berøvet sig selv en radikal forklaringsmulighed. Den græske verden kender nemlig næsten kun til politisk frihed; en ontologisk frihed har den ingen anelse om, og længe har den også manglet ord til at udtrykke den.¹⁵ Forestillingen om en oprindelig frihed, «et rent udspring der ikke har anden oprindelse end sig selv», kunne kun suggereres af myten om den bibelske Gud, «den suveræne hersker der gør alt hvad han vil, i besiddelse af en vilkårlig frihed der ikke er begrænset af fornuften eller af tilfældet, instanser der alle kun kunne stå uden for ham; uden nogen overordnet lov, men også uden noget tilfældigt lune». Kort sagt, fra forestillingen om en «Gud der som første

lelse» [SW XIII 7]. «Spørgsmålet [...] ville tværtimod indebære noget eksalterende, glædeligt, det ville være en hymne til virkelighedens rigdom, som det dybest set er det hos Leibniz» [PDM, p. 76; cf. også E, pp. 128-129]). Det betyder at Schelling har vist den vej for frihedens ontologi, der i sig bærer det ondes mulighed, selv om dette evigt overvindes i Gud («Dette er den fulde gyldighed og aktualitet i Schellings spekulation, der på dette punkt påberåber sig Böhme og teosofien, det element af sandhed som teosofien indeholder. Det onde er i tilværelsens hjerte, før mennesket, fordi det onde er muligt, og der er et spring mellem det mulige og det virkelige onde – frihedens spring» [PDM, p. 79]).

¹⁴ HLN, p. 29.

¹⁵ Cf. HLN, p. 47: «Det var først Senantikken er vovede at indføre friheden i værens top og at forstå friheden som frihed eller vilje eller *autézouésion*, dvs. det der lever og bevæger sig i den afgrund».

handling har givet oprindelse til sig selv, og som derfor, snarere end at have frihed, selv er frihed». ¹⁶

Hos Heidegger er friheden i sidste instans altid menneskets frihed, og det selv om dens forhold til væren er så dybt at den får del i værens afgrundsdybde. Men friheden skal anbringes «ikke blot i det dybeste lag af forholdet menneske – væren, men i selve væren. Så ville det ikke mere dreje sig om forholdet mellem frihed og sandhed, eller mellem frihed og skæbne, eller mellem frihed og grund, ja heller ikke mellem frihed og nødvendighed, som er det højdepunkt som den moderne tanke om friheden har nået. Det skulle derimod dreje sig om at fatte selve væren som frihed, dvs. at opgive værens primat og at erstatte væren med friheden selv». ¹⁷

Afvisningen af kristendommen skulle iflg. Pareyson også forklare at Heidegger tillægger det ondes problem så ringe en rolle, medens dette har en central plads hos Schelling, sammen med friheden, der for ham netop er evnen til at vælge mellem godt og ondt. Schelling skal dog først befries for forestillingen om nødvendigheden, der forhindrer at frihedsbegrebet udnyttes fuldt ud, at det «samarbejdes» med ideen om intet, en af Heideggers mest værdifulde og fornyende ideer, der på sin side skal renses for det «ubekvemme og hæmmende problem der angår forholdet mellem væren og de værende». ¹⁸

På de sidste sider af essayet *Heidegger: la libertà e il nulla* (Heidegger: friheden og intet) har Pareyson forsøgt at sætte sine ideer herom ind i en helhed, som på en måde udgør en sammenfatning af hans sidste tænkning. Her belyses frihedens oprindelighed som «første optakt, ren oprindelse, absolut begyndelse», der ikke er fortsættelse af noget og hvis fremkomst ikke forklares af noget, som går forud. Netop dette betyder udtrykket «frihedens intet». Men denne formulering klarlægger også at friheden, i selvsamme øjeblik den bekræfter sig selv, forholder sig til *negativiteten*. Det er problemets knude: friheden skal forstås samtidig

¹⁶ HLN, pp. 48-49.

¹⁷ HLN, p. 42; jeg fremhæver.

¹⁸ Cf. HLN, pp. 43-44.

«som *begyndelse* og som *valg*», fordi friheden, hvis den virkelig er frihed, «kunne undlade at begynde, dvs. gå tilbage til ikke-væren. Alternativet er allerede indeholdt i begyndelsens øjeblik: friheden [...] kan hævde sig selv eller falde tilbage i sit intet». Her forklares også frihedens dobbeltydige natur, som oprindeligt, i sig selv er fri vilje, «modstilling af to termer, som er [...] friheden der sætter og bekræfter sig selv, men også friheden som fornægter og ødelægger sig selv.» Og her bliver det klart at frihedens problem ikke kan skilles fra det ondes problem, selvom der bør foretages en nødvendig skelnen for ikke at sammenblende «frihedens intet», dvs. dens oprindelige ikke-væren, med intet som aktiv negation, som kun kan tilskrives det ondes faktiske virkeliggørelse. I overgangen fra den ene til den anden form for intet er der et kvalitativt spring, som forøvrigt kun kan virkeliggøres af friheden selv ved at potensere den oprindelige ikke-værens negativitetsgrad så det bliver «den modsatrettede kraft og ødelæggende magt, som netop det onde er».

Her er det punkt hvor den oprindelige forbindelse mellem frihed og intet træder klart frem (og Pareysons afstandtagen fra Heidegger klarlægges). For her «vendes frihedens negative grænse til egentlig kontakt med intet, som kun en frihedens filosofi kan belyse og udvikle». Og det præciseres at det ikke er væren der er «i kontakt med intet»: den egentlig oprindelige kontakt består mellem intet og friheden. Hvor intet træder frem, findes friheden, og omvendt». På den anden side, også når frihedens viser sig fra sin positive side, er intet der stadig, fordi friheden «kun kan være positiv, hvis den har erfaret og besejret negationen ved at hævde sig som sejr over intet og over det onde».

Man må nå til erkendelse af den oprindelige frihed, der skal forstås som valg, hvis man ikke vil ignorere at det onde, og før dette intet, udgør et virkeligt problem. I en hvilken som helst «værensfilosofi eller -metafysik» kan valgets alternativ ikke opstå, der findes kun «kompakt positivitet», der ikke giver nogen plads for intet, og som reducerer det onde til en mangel. Kun i en frihedens filosofi indtager intet den centrale plads der tilkommer det, for så vidt som «kun det kan kaldes positivt som kunne have været negativt». De to termer består ved deres indbyrdes afhængighed, dog ikke ved «en logisk-dialektisk nødvendighed», men «ved frihedens kraft, der besjæler dem og oprethol-

der dem begge skiftevis. Det er ved friheden at det gode opstår og hævder sig, men det er også ved friheden at det onde opstår og breder sig».

Heidegger går i sin behandling af «negativiteten så vidt at han kendetegner væren som intet». Men hans «“intet” betyder i det væsentlige afgrænsning af væren, for at den ikke skal blive blandet sammen med det værende, og ikke en negativitet som det ondes, der er destruktiv negation, destruktion i egentligste betydning». Et udtryk han omhyggeligt undgår «af frygt for at hans filosofi skal blive opfattet ud fra den banale betydning af nihilisme». Men på den måde kommer den herskende dobbeltydighed i det værendes verden til at fremstå uden «en adækvat oprindelse eller kilde», hvad netop frihedens dobbelthed, forstået som evne til godt eller ondt, kunne have været. Når Heidegger nøjes med at lade friheden gå tilbage til dobbeltydigheden og udskifteligheden mellem væren og intet, risikerer han at føre «væren tilbage på metafysikkens niveau. Kun friheden har en oprindelig og spontan natur, der i sin selvskabelse ikke risikerer at forblive på det værendes plan». Kort sagt: det er «undgået Heideggers opmærksomhed at ikke væren, men frihed kan være i sandhed oprindelig og give radikalismen den fremdrift som den har brug for.»

Hermed har Pareyson ikke villet give den tyske tænker en lektion i kristendom, og langt mindre villet indbyde ham til at drage kristne slutninger af sin fremstilling, hvad han anser for «forfejlet og barnligt». Han har ikke villet foreslå en eklektisk modstilling af «to opfattelser af vidt forskellig inspiration og dybest set uforenelige», og endnu mindre en «henvisning til religionen eller myten i almindelighed for at blive stående der eller opfordre til at blive stående». Det religiøse valg er et personligt spørgsmål, medens Pareysons tænkning placerer sig og forbliver på det filosofiske plan. Hvad han har at byde på, er en *filosofisk* hermeneutik af den religiøse bevidsthed, som han anser for at være *filosofisk* ydedygtig når det drejer sig om at gå ind på frihedens og det ondes problem, over for hvilket filosofien har vist sig afmægtig. Derfor vil han ikke «oversætte Gud til frihed og frihed til evne til godt og ondt i filosofiske begreber, som om de religiøse forestillinger skulle kunne

genskrives fuldkomment i begrebsmæssige og rationelle termer»; men byde på en hermeneutik «der kan respektere myten på dens egne betingelser uden at ville erstatte den», og netop derfor kan lade den bestå «i sit eget domæne».¹⁹ Netop for at behandle denne problematik på adækvat måde vil han forsøge sig med «en hermeneutik af den religiøse bevidsthed», med det formål at belyse dens menneskelige mening og at uddrage almene betydninger af den som kan påkalde sig interesse, om ikke samtykke, hos alle mennesker, troende som ikke troende. Og han erklærer sig tilsidst overbevist om at den sammenknytning han selv har foretaget af intet og friheden, og den følgende udskiftning af væren med friheden i den centrale position, ikke forråder Heideggers tanke, men «på afgørende måde fortsætter radikaliseringsen af hans hensigter [...] som de ses i hele hans tankes udvikling: at hjælpe til en “anden begyndelse”,

¹⁹ HLN, pp. 44-50. Mod slutningen af sit akademiske liv, i 1988, udtalte Pareyson sig om forholdet mellem frihed, Gud og det onde i termer der kan vække forundring: «Det er sikkert forvirrende at skulle sige at det onde er samtidigt med Gud, og at det er Gud der har oprettet og indført det; men i sandhedens navn kan disse påstande ikke undgås». Det onde opstår nemlig «i den utidslige handling i hvilken den oprindelige frihed hævder sig selv alene ved at overvinde intets alternative mulighed». For så vidt som Gud, da han begyndte sig selv, «omformede den livløse og tomme første ikke-væren til en aktiv ikke-væren som er det onde, og det er derfor i en vis forstand ham der indfører det i verden». I virkeligheden fødes det onde i Gud som allerede overvundet og kun oprettet som en frihedens negative mulighed, som altid ledsager den, og som i Gud evigt afvises; og dog en mulighed som en anden frihed, menneskets, har kunnet genopvække og aktualisere (FL, pp. 25-27).

For ikke at misforstå Pareysons tænkning skal det frem for alt præciseres at forestillingen om «det onde i Gud» ikke gør krav på nogen definatorisk værdi, men at den er en erkendelse af den menneskelige tales svaghed, der «nedsænker» det onde i Guds mysterium, netop fordi den erkender at den ikke evner at give nogen begrundelse derfor: «Hvis man er nødt til at tage sin tilflugt til guddommen for at finde det ondes oprindelse, viser det at ethvert forsøg på at finde begrundelsen på et lavere niveau er dømt til fallit, således at der ikke lades anden vej åben end at nedsænke det i det guddommelige mysterium. Udtrykket det onde i Gud betyder at alle anstrengelser er blevet gjort for at forstå det onde, og at der ikke er nogen anden konklusion end at det er uforklarligt» (FPM, p. 31). I hvert fald, præciserer Pareyson løbende, kan det onde i Gud kun tænkes som en evigt negeret mulighed, som den negative mulighed, uden hvilken friheden ikke kan tænkes. I sin aktualitet er det onde den menneskelige friheds giftige frugt.

udføre “springet” eller “skridtet tilbage”, der gør det muligt at “tænke væren uden det værende”». ²⁰

I denne forbindelse er påvisningen af at det onde, forstået som synd og som lidelse, har sin oprindelse i friheden ikke ensbetydende med at forklare det. For så vidt som det onde er frihedens værk, kan det ikke forklares, og af samme grund kan det ikke overvindes, bortset fra når friheden vælger at dele menneskenes og Guds lidelse. «Det onde kan kun overvindes af lidelsen, og det er guddommen selv der udsætter sig for det gennem sin egen fornedrelse». ²¹ Men her er vi allerede på den kristne tros domæne. Filosofisk er det derimod definitionen af den “tragiske tanke” som er blevet genstand for Pareysons refleksion, og som han selv accepterer, for så vidt som den klargør at alt afhænger af friheden, og at denne har «en væsentlig tragisk karakter, fordi den er dobbelt, dobbeltydig og usikker», fordi «positiv og negativ frihed altid findes sammen, og fordi den hævder og bekræfter sig selv i den selvsamme handling, hvormed den kunne benægte og ødelægge sig selv». ²²

Den nihilistiske ontologi og kristendommens sækularisering

Gianni Vattimo, der blev uddannet i Pareysons skole, har længe ikke ment at åbningen imod transcendensen var mulig, og den dag idag afviser han at understrege det ondes betydning. Han er kendt som den måske største repræsentant for den såkaldte svage tanke, kendetegnet ved en fuldført nihilisme der afslår enhver form for tragik. Og dog er han netop gennem en radikaliserings af sin position endt med, som han selv siger, at «sammenvæve (verwinden) svaghed og nihilisme til en betydning der er helt forskellig fra den sædvanlige; og frem for alt» er han «på en vis måde endt i teologiens arme – omend uden at finde nogen ortodoksi». ²³

²⁰ HLN, pp. 50-51. For en bredere behandling af dette tema, cf. FL og især OL.

²¹ MDF, p. 188.

²² MDF, pp. 184-185.

²³ OI, *Forord*, p. X.

Når vi skal behandle den sene Vattimos tanke, kan vi tage udgangspunkt i den tid da han, sammen med andre, fremfører «den svage tanke» (1983), forstået som en fuldbyrdelse af den vestlige metafysiske traditions udtømmelsesproces.²⁴ Vattimo har givet grunde, som vi senere vil komme ind på, til at hans tanke har taget denne vending, men den historiske baggrund som han fremtræder på er Jean-François Lyotards manifest fra 1979, *La condition postmoderne*, hvori denne polemisk hævder at «at vide» består i alt hvad der sætter en i stand til at «yde “gode” præstationer, inden for forskellige diskursgenrer som at erkende, at afgøre, at vurdere, at ændre»;²⁵ han afviser de forklaringer der giver sig ud for at være udtømmende og de totaliserende retfærdiggørelser, og han lægger eftertryk på den menneskelige tankes frie virksomhed, som går frem gennem forsøg og vildfarelser og som stiller sig tilfreds med punktvis legitimeringer der ikke kan forenes i et oversystem, og som altid kan ændres. For at imødegå de indvendinger der blev gjort mod disse påstande har Lyotard i *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986) og i andre arbejder betonet at der ikke findes et metasprog med almen værdi, som kan formidle mellem de forskellige “sprogspil”.²⁶ Det postmoderne skulle stort set falde sammen med slutningen på de “store fortællinger”, hvad der skulle svare til en almindelig fornemmelse inden for alle felter af den kulturelle bevidsthed. Disse store fortællinger har villet sætte orden på, og sætte et formål for de mange forskellige historiske fænomener og begivenheder, først og fremmest kristendommens store fortælling, der angives som matricen for enhver historiefilosofi. Men denne vage fornemmelse er dog kun et faktum og indebærer ingen form for legitimering af brugen af begrebet det postmoderne til at kendetegne samtiden i sin helhed. Strengt taget er det postmoderne mindre en historisk kategori end en måde at føle og

²⁴ Cf. PD.

²⁵ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris 1979; it. ov. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 38; da. ov. 1986. Lyotard, Jean-François : *Det Postmoderne forklaret for børn*. 1987.

²⁶ Cf. *Le différend*, Minuit, Paris 1983; tr. it. *Il dissidio*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11 ss.

tænke på,²⁷ hvorfor man godt kan sige at moderne og postmoderne altid har sameksisteret og stadig sameksisterer. Også derfor har Lyotard resolut afvist at den melankoli og det fald i livsstemningens intensitet der kendetegner det postmoderne skulle kunne identificeres med en svag ontologi.

Til forskel fra ham mener Vattimo at den svage tanke er en adækvat udlægning af modernitetens slutning, og han har derfor forsøgt at diagnosticere de træk der nu forsvinder, for på den måde modsætningsvis at definere det postmoderne. På grundlag af sin læsning af Heidegger har han påvist at hovedforestillingen i modernismen er troen på fremskridtet, den idé at tænkingens historie er en stadig voksende oplysning, der fører til «en stadig mere fuldstændig tilegnelse og gentilegnelse af “grundlaget”». ²⁸ Det postmoderne fremstiller naturligvis ikke sig selv som en selvmodsigende *Aufhebung* af denne opfattelse, men som en ren og skær hensvinden af «det nyes kategori, altså som erfaring af “historiens slutning”». ²⁹ For at bestyrke sin tese opregner Vattimo en række konstateringer der kan sammenfattes i, at på alle områder viser bestræbelserne på at finde en fælles mening og retning sig forgæves. Modernitetens krise skyldes i virkeligheden et sæt forandringer, ikke blot intellektuelle, der går fra den vestlige kolonialismes og kulturimperialismes sammenbrud til den endnu hurtigere udbredelse af massekommunikation, der har gjort det umuligt at påvise en “almengyldig ledetråd” i historien, som på sin side er blevet til en ukontrollabel mængde informationer. ³⁰ Den eneste mulige retning i historien kan nu anskues netop i den vildtvoksende mængde af relative meninger og retninger, i de traditionelle metafysiske kategoriers hensvinden og i en “svag” opfattelse af væren.

Fortolkningen af historien som en fremadskridende svækkelse af væren ville forøvrigt åbne en lovende horisont, der på ingen måde

²⁷ Cf. *ibid*, p. 33.

²⁸ FM, p. 10.

²⁹ FM, p. 12.

³⁰ Cf. FP, p. 17.

beherskes af skepticisme og af vag melankoli à la Lyotard. Men for at dette kan få fodfæste må ifølge Vattimo den nihilistiske ontologi erkendes i hele sin radikalitet. Denne tese forklarer han i lyset af sin tolkning af Nietzsche og Heidegger.

Nietzsche har takket være «sin analyse af den metafysiske subjektivitet i dominanstermer, og med forkyndelsen af at Gud er død», hjulpet ham til at fatte den opløsende tendens der går igennem udviklingen af det 20. århundredes dialektiske tænkning. Nietzsches ord skal nemlig ikke forstås som en metafysisk erklæring om Guds død, men som en forkyndelse af at «metafysikkens stærke strukturer – *archai, Gründe*, første indlysende sandheder og sidste endemål – *ikke var andet end former for en garanti for tanken, i tider hvor teknikken og samfundets organisering endnu ikke havde sat os i stand til, som det nu sker, at leve med en mere åben horisont, der i mindre grad sikres "magisk"*».

Men denne opdagelse risikerer dog at munde ud i en ny form for metafysik af humanistisk, naturalistisk, vitalistisk præg, «hvis den begrænsede sig til at erstatte en "sand" væren med den falske der blev afsløret af kritikken – Nietzsches eller Marcuses». Det er en risiko der kun kan undgås, hvis man forbinder Nietzsches kritik af metafysikken forstået «som en ideologi der udspringer af usikkerheden og den deraf afledte herredømmetanke, med den genoptagelse fra grunden af værensproblemet som udgår fra Heidegger».³¹ Det genoptages kun, fordi talen om den ontologiske forskel mellem væren og det værende iflg. Vattimo fører «meget længere end Heidegger selv ventede det. Denne forskel betyder nemlig først og fremmest at væren *ikke er*; man kan sige at det værende er, men væren snarest tildrager sig». Væren kan først virkelig skelnes fra det værende, hvis den tænkes som en historisk-skæbnemæssig (*geschichtlich*) tildragelse, den opståen og den forandring «af de forskellige horisonter, inden for hvilke det værende bliver tilgængeligt for mennesket og mennesket for sig selv». Heidegger har tidsliggjort det *a prioriske*, men, nået til dette punkt, kan vi kun sige om det at det er «over-levering og skikkelse: *Ueber-lieferung* og *Ge-schick*. Verden erfares i horisonter der er opbygget som en række ekkoer, sproglige genklange, budskaber der

³¹ DDPD, p. 18.

stammer fra fortiden, fra andre (de andre ved siden af os, såvel som andre kulturer)». Altså, hvis et *a priori* der muliggør vor erfaring af verden er overlevering, så betyder det at væren «ikke er, men skikkes (begiver sig på vej og sendes), over-leveres»,³² og at man derfor kun har adgang til den i mindet. Sagt på en anden måde, «eftersom vi ikke råder over en prækategorial og transkategorial tilgang til væren», så må vi fortsætte med at bruge metafysikkens kategorier, som *Verwindung* dog berøver hvad der «konstituerede dem som metafysikker: at nå frem til et *ontos on*».³³ At gå ud over metafysikken er netop at drive værensglemslen til dens yderste konsekvenser.³⁴

Sammenfattende består det særegne ved Vattimos nihilistiske tilgang i at han forbinder Nietzsches forestilling om at metafysikken er blevet overflødig, med Heideggers idé om at væren ikke er, men «tildrager sig». Og et kendetegn ved den er understregningen af at den fuldkomne nihilist ikke bærer nag eller er nostalgiker: det er det menneske der har lært at bebo sin verden: uden at kræve umulig tryghed, uden at vente en blændende tilbagekomst, men også uden at foragte det der har bragt han til at eksistere, og som frembyder sig på en gang som skæbne og opgave. Det menneske der har lært at traditionen som det kommer fra ikke smides på pulterkammeret som et brugt sæt tøj, men skal lyttes til som den grund uden bund, der appellerer til det og frembyder sig for dets tolkning. Altså en grund der underkastes en stadig *Verwindung*, men som mennesket ikke kan unddrage sig, fordi den udgør dets eneste bolig. Det afviser derfor absoluthedskravene i de “gamle” metafysiske principper, men det opstiller ikke nogen anden form for absolutthed imod dem; tværtimod har det en “ærbødig opmærksomhed” for de elementer i traditionen der, omend de kun har begrænset værdi, så dog fortjener opmærksomhed, fordi de er den eneste værdi dette menneske kender til: det nærer en slags *pietas*, som er «kærligheden til

³² DDPD, p. 19.

³³ DDPD, p. 20.

³⁴ Cf. HN, p. 21.

det levende og dets spor – dem som det efterlader, og dem som det bringer med fra fortiden». ³⁵

Vattimos nihilisme er altså svag og hermeneutisk. Men netop disse egenskaber skulle være samtidighedens store chance: ³⁶ værens fremadskridende svækkelse er en rød tråd der går gennem den vestlige traditions historie, og den kan angive en retning, opdrage os til at vi i vor situation, når den beskrives på den måde, kan søge elementer af en positivitet der ikke er blevet erkendt på adækvat måde. Kort sagt, hvor paradoksalt det end kan forekomme, så er det netop svagheden der kan redde hermeneutikken fra relativismen og æsteticismen. Den udvikling Vattimo har gennemløbet er tydelig. I 1974 bar det "hinsidige menneske", «for så vidt det var en identifikation af væren og mening, alle den hegelske absolutte ånds karakteristika i sig», omend de blev virkeliggjort i den enkelte, forstået som resultatet af et konkret historisk omformningsarbejde, men ikke mere som et instrument for en historie som var afgjort hen over hovedet på ham. ³⁷ Nu derimod er det nye hinsidige menneske «det menneske "af god karakter", som Nietzsche ville forberede», ³⁸ i stand til uden neuroser at acceptere sin egen værens flydende, spaltede, helt igennem svage situation. Dette menneske er opdraget af en nihilisme der har vist det at idealet om en helt grundfæstet viden også er en "kulturel myte", som det er fornuftigt at lægge afstand til. ³⁹ *Chancen* kommer med denne erkendelse: ud fra den kan der nemlig udvikles en åben, tolerant, solidarisk holdning, der udtrykker svaghedens etiske værdi og derfor dens evne til at give orienteringspunkter for eksistensen.

I sine følgende arbejder har Vattimo søgt at fremhæve den radikale hermeneutiske tænkningens rationalitet ⁴⁰ over for de anklager for relativis-

³⁵ EI, p. 20.

³⁶ Cf. MV, p. 11.

³⁷ Cf. SM, p. 317.

³⁸ MV, p. 12.

³⁹ Cf. *Forord til MV*, p. XII.

⁴⁰ Cf. RR, p. 133.

me, æsteticisme og irrationalisme, som en utilstrækkelig forklaring af dens ontologiske implikationer synes at retfærdiggøre.⁴¹ I *Oltre l'interpretazione* (Hinsides fortolkningen), hvor han erkender at hans tænkning har undergået en drejning «der endog kan synes skandaløs»,⁴² fordi den på en vis måde ender i teologiens arme, har han fremdraget og argumenteret for den teoretiske og praktiske orienteringsevne i den hermeneutiske diskurs, der er sig bevidst at den ikke kan have nogen anden grund end den tradition den tilhører (og som den naturligvis fortolker). Risikoen for relativisme (hvis alt er fortolkning, så er den ene mening lige så god som den anden, og valget er, når det kommer til stykket, et smagsspørgsmål) skulle være besværet ved at den nihilistiske ontologi erkender sin egen oprindelse og sit fulde tilhørsforhold til sin egen historie. Den strenge hermeneutik har gode grunde til at fremstille sig selv som tidens doktrin, for så vidt som den kun finder disse grunde inden for den tradition som den hidrører fra. Vattimos arbejde udvikler sig derfor som en tolkning af de vigtigste former som Vestens historie udtrykker sig i (videnskab, etik, religion og kunst), en tolkning der belyser hvordan nihilismen efterhånden er dukket op på alle disse områder, en erkendelse af at alt er tolkning. Og hans filosofi vil vise hvordan netop denne vage erkendelse frembyder en ledetråd til at orientere sig efter.

Den fortsatte opløsning af virkelighedsprincippet på det videnskabelige felt, udbredelsen af toleranceetikken og af solidariteten på det etiske felt, forflyttelsen af kunsten fra elitekulturen til dagligdagen, og massemanifestationer der viser dens «status som sækulariseret religion», tolkes som former for nihilisme. Men Vattimo koncentrerer sig om sækulariseringsfænomenet, om at der ved siden af den stærke dogmatiske kristne tradition (som hermeneutikken tilhører) findes en anden typisk tradition, kaldet den joakimitiske. I denne skulle kristendommens væsentlige “svaghed” udtrykke sig, som har sine rødder i Guds

⁴¹ Cf. RR, p. 132.

⁴² OI, *Forordet* p. X.

inkarnation, hans *kenosis*⁴³ ('tømmen sig'), og som varer ved og bliver dybere ved at vente på helligåndens æra, hvor også den dogmatiske og institutionelle dimension som den stærke kristendom er struktureret i vil munde ud i barmhjertigheden (*caritas*). Sækulariseringen tolkes som denne løbende proces, og kristendommens historie udgør således den historiske retfærdiggørelse af den nihilistiske ontologi, der altså snarere end en afsløring af opløsningen af de stærke strukturer gennem deres indre inkonsistens udgør et positivt svar på appellen til ikke-vold, barmhjertighed, der lyder lige fra tidernes morgen, og som klinger mere og mere overbevisende. Den indvending at den nihilistiske hermeneutik således hegeliansk forstået er kristendommens *Aufhebung* holder ikke for Vattimo. Både fordi "fremskridtet" går i retning af en svækkelse, og fordi appellen og svaret har en religiøs og ikke en filosofisk natur, munder de ikke ud i en metafysik, men giver sig i fortolkningen og fører til en eksistensmåde.

I *Credere di credere* (Tro at man tror) fra 1996 har Vattimo videre uddybet sin stilling, der nu åbenlyst fokuserer på sækulariseringen.⁴⁴ Undersøgelsen tager sit udgangspunkt i den konstatering at modernismens krise også har indebåret «opløsningen af de vigtigste filosofiske teorier der mente de havde afviklet religionen: den positivistiske videnskabelighed, den hegelianske og senere marxistiske historisme. Idag findes der ikke mere plausible, stærke filosofiske grunde til at være ateist, eller blot til at afvise religionen». Ikke alt for paradoksalt er der sket det «at afmytificeringen tilsidst har vendt sig imod sig selv, idet den har erkendt at også idealet at likvidere myten er en myte».⁴⁵ Efter denne indledning åbnes udredningen af religionens genkomst endnu en gang med anerkendelsen af at Heidegger og Nietzsches teser stadig gælder,

⁴³ (Oversætterens note) 1. Fil. II, 6-7. Han som havde Guds skikkelse regnede det ikke for et rov at være lig med Gud, men gav afkald* på det, og tog en tjeners skikkelse på og blev mennesker lig; og da han var trådt frem som et menneske, ydmygede han sig [...] Næstsidste bibeloversættelse har som kommentar til afkald*: *ordret: tømte sig selv*.

⁴⁴ De samme synspunkter kommer også igen i de allernyeste publikationer (CAFR, pp. 117-121), og kan altså betragtes som Vattimos aktuelle opfattelse.

⁴⁵ CC, pp. 17-18. Men cf. også TT, pp. 75-89.

men Vattimo indrømmer også at foruden af teoretiske motiver lader han sig inspirere af den kristne arv, som han føler han tilhører, til at foretrække Heideggers "løsning" på nutidens filosofi, og han understreger at vor kultur er blevet «hvad den er også, ja først og fremmest, fordi den er dybt "gennemarbejdet" og formet af det kristne budskab, eller i bredere almindelighed af den bibelske åbenbaring».⁴⁶ Den tilgrundliggende idé er at den "svage" tolkning af Heideggers tænkning er frugten af en tradition der er dybt mærket af religionen med Guds *kenosis*, og netop derfor kan den tænkes «som et gensyn med kristendommen og et resultat af at dens arv stadig er virksom».

Som grund til dette gensyn er der sikkert også eksistentielle motiver, som Vattimo antyder, men hans tænkning står især under indflydelse af læsningen af Girard, der har hjulpet ham til at forstå sækulariseringen «som noget der sker inden for kristendommen», og som er positivt forbundet med meningen i evangeliets budskab og med «en opfattelse af modernitetens historie som svækkelse og opløsning af væren (af metafysikken)».⁴⁷ I *La violence et le sacré*⁴⁸ udvikler René Girard den tanke at hvad der «fra et rent naturligt synspunkt kaldes helligt er nært beslægtet med volden», og han fokuserer på sydebukkens skikkelse, der tager de voldelige elementer med sig bort som opstår i samfundet. Den kristne teologi skulle have antaget dette tankemønster og opfattet Jesus som det "fuldkomne offer", der tilfredsstillende Guds behov for retfærdighed. Sammen med Girard hævder Vattimo at en sådan opfattelse er forkert: Jesus kom «til verden netop for at afsløre og derfor også at afbryde forbindelsen mellem volden og det hellige».⁴⁹ Han mener at det nihilistiske gensyn med kristendommen kræver at man erkender at det naturligt hellige er voldeligt, også fordi det opfatter guddommen med alle de kendetegn på almagt, absolutthed, evighed og "transcendens" i

⁴⁶ CC, p. 23.

⁴⁷ CC, p. 33.

⁴⁸ Grasset, Paris 1974; tr. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980.

⁴⁹ CC, p. 28.

forhold til mennesket: de attributter som de naturlige teologier⁵⁰ og metafysikken tilskriver Gud.

Hele diskussionen koncentrerer sig om «termen “sækularisering”», som plejer at dække den “afdriftsbevægelse” der fjerner moderniteten fra sin hellige oprindelse. Men hvis man godtager den opfattelse at Jesus er kommet for at afsløre det naturligt helliges voldsmekanisme, kan man dog opfatte den almindelige svækkelse som kendetegner den vestlige historie, og som naturligvis angår det moderne subjekt,⁵¹ som «en positiv virkning af Jesu lære, og ikke en måde at fjerne sig fra den på».⁵² I denne svækkelse er sækulariseringen forøvrigt et centralt element, for så vidt som den understreger svækkelsens religiøse betydning. Hævdelsen af at den svage ontologi er en «omkodning» af det kristne budskab betyder netop dette.

Etableringen af relationen sækularisering-svag ontologi indebærer også erkendelsen af at de afgiver et vurderingskriterium: opløsningen af metafysikken og den kristne arv, der vender tilbage i den svage tanke har nemlig vigtige følger af epistemologisk art, men endnu mere af etisk-religiøs art. Ikke-voldsetikken, der følgerigtigt “nedstammer fra” “svagheden”, må anerkende at den er arving til det kristne barmhjerlighedsbud,⁵³ fordi man kommer til “svagheden” under tilskyndelse af afvisningen af volden, som kristendommen inspirerer til. Sækulariseringen forstået som historien om Guds *kenosis* står således i brat modsætning til den dialektiske teologi, der driver Guds afstand til mennesket til det yderste,⁵⁴ men den viser sig derimod inderligt forbundet med hermeneutikken,⁵⁵ forsåvidt som den kræver at det anerkendes, at den frelseproces der foregår i den sker gennem en fortolkning der er i stadig større overensstemmelse med evangeliets budskab.

⁵⁰ CC, p. 30.

⁵¹ Cf. CC, p. 35.

⁵² CC, pp. 33-34.

⁵³ Cf. CC, pp. 35-36.

⁵⁴ Cf. CC, p. 42.

⁵⁵ Cf. CC, pp. 43-44.

I dette perspektiv fremtræder sækulariseringen og afmytificeringen med en afgjort positiv valør. At Gud opløses som en fremmed og truende virkelighed, at han inkarneres og bliver en nær og venlig figur, står i forlængelse af at videnskaben og teknikken ophører med at være dæmoniserede, med at værdierne frihed og demokrati anerkendes, ja selv med at tolkningernes vekslen fremmes af massemedierne. Gud er, skriver Vattimo i januar 1999, «på en vis måde tilstede i historien. Det ville være absurd ikke at anerkende dette».⁵⁶ Det vil sige at hans *kenosis* virkeliggøres i historiens frie, komplekse og flydende hændelsesforløb, og idag altså i moderniteten. Det betyder at også Kirken burde vise sin beredvilighed til «at identificere sig igen og igen med historien og ærligt at erkende at den selv er historie».⁵⁷ Den har brug for et stadigt “afmytificeringsarbejde”, fordi «det eneste store paradoks, den eneste skandale i den kristne åbenbaring netop er Guds inkarnation».⁵⁸ Derfor skal den traditionelle moral afmytificeres; den tynges af en række bud angående seksualiteten og familien, som forekommer irrationelle; også dogmatikken skal afmytificeres, ganske vist ikke i den indbildning en gang for alle at bringe kristendommen tilbage til sin “uudslettelige sandhedskærne”,⁵⁹ men for at genindsætte den i sin historisk-naturlige dimension, eftersom «kristendommens sandhed kun er den sandhed der stadig påny frembringes gennem de “bekræftelser” der sker i dialog med historien og under Helligåndens medvirken, som Jesus har lært det».

På den anden side er en endegyldig afmytificering af kristendommen umulig at forestille sig; «det er kun i frelseshistorien [...] at evangeliets budskab forklares, eller rettere får betydninger der er mindre og mindre sammenvævede med den naturlige religiøsitetens opfattelse af det hellige som vold».⁶⁰ Netop af denne grund kan Vattimo også sige at det «første bud» der kommer fra Skriften er af udpræget hermeneutisk

⁵⁶ CAFR, p. 120.

⁵⁷ CC, p. 49.

⁵⁸ CC, pp. 50.

⁵⁹ CC, p. 55.

⁶⁰ CC, p. 56.

natur: idag måske mere end nogensinde går «frelsen gennem fortolkningen»; denne bør gå forud for «enhver praksis», fordi den er ensbetydende med «selve (vor) frelseshistorie».⁶¹ Opløsningen af metafysikken og af ethvert absoluthedskrav har gjort det muligt at vende tilbage til kristendommen, men denne kan ikke fremtræde i form af «en doktrin der metafysisk er lagt i gips», af en mængde af sandheder der er definerede en gang for alle.

Det spørgsmål der her rejser sig går på hvilke konsekvenser et gensyn med kristendommen vil have, når den guddommelige *kenosis* og sækulariseringsprocessen falder sammen: dette ser ud til at indebære at ethvert distinktionskriterium falder bort. For Vattimo derimod skulle den “omkodning” som han foreslår, og som spiller på den angivelige «parallelisme mellem sækulariseringens teologi og “svækkelsens” ontologi», frembyde «et kritisk princip der var tilstrækkelig klart til at man kan orientere sig både over for denne verden og især over for Kirken, ja endelig også over for selve sækulariseringsprocessen».⁶² Det «lange farvel til værens stærke strukturer» kan nemlig kun tænkes som disse strukturers «uafgrænsede opløsningsproces», der aldrig afsluttes «i det fuldt realiserede intet». Den fuldendte nihilisme råder kun den over, der har lært at leve med metafysikkens opløsning uden ressentiment. Et indlysende logisk motiv tvinger os til at opfatte nihilismen «som en uendelig historie». Men i denne tanke virker også den hebraisk-kristne inspiration der er vævet sammen med Vestens historie, og som netop manifesterer sig i sækulariseringsprocessen. På grund af sin tænknings indre lov mener Vattimo ikke at det er muligt at adskille motiverne, og han minder om at nihilismens forhold, således forstået, til den kristne teologi anerkendes «i rammen af en opfattelse af sækulariseringen», hvor læren om Guds inkarnation legitimerer den filosofiske “omkodning” af Bibelens budskab.⁶³ Når man derfor taler om nihilismen som en uendelig historie med begreber hentet fra religionen, hvori den har sin oprindelse, så fortæller religionen os at sækulariseringen er ledet «og altså

⁶¹ CC, p. 57.

⁶² CC, p. 60.

⁶³ Cf. CC 61-62.

også begrænset og gjort meningsfuld af Guds kærlighed, af barmhertigheden»,⁶⁴ og endvidere at når barmhertighed findes, så kan denne mening aldrig blive den sidste. Omvendt kommer filosofien til den erkendelse at den ikke mere kan tro på en værensgrund, fordi «den har opdaget (det er den blevet opdraget til, også eller netop af den kristne tradition) den implicitte vold der ligger i enhver yderlighed»,⁶⁵ der efter sin natur er overgreb.

Også som følge af de resultater den filosofiske kritik af den metafysiske mentalitet er kommet frem til, fremtræder Kristus altså for Vattimo som «afsløreren» af volden par excellence, påbegynderen af afmytificeringen. Men her tvinges han også til at vurdere hvordan moderniteten tilslører åbenbaringen, forestillingen om skabelse og om Gud.⁶⁶ Med tanke på Bonhoeffer og mere alment på forestillingerne om en ikke almægtig Gud, men en Gud der kæmper med mennesket imod det onde, betoner Vattimo først og fremmest at selve det 20. århundredes teologi har indoptaget væsentlige aspekter af den moderne afsløring i form af “bekræftelse” af troen. Det forekommer ham forøvrigt indiskutabelt, at ud fra en ikke metafysisk tænkningssynsvinkel må det erkendes at en stor del af modernitetens landvindinger har deres rod i den hebraisk-kristne tradition. Når man har indset at alt dette ikke kan bedømmes «fra et “ydre”, absolut, overhistorisk synspunkt», står der kun den udvej tilbage at give en «fortolkning af dette, dvs. som Pareyson ville udtrykke sig, at indse at den indre regel for processen er selve meningen med den rute vi befinder os på, og at den indeholder anvisninger som vi må regne med i vore domme og vore valg». Naturligvis betyder det at “finde” regelen ud fra en hermeneutisk synsvinkel ikke at bevise at den er den eneste sande,⁶⁷ og derfor skal «“opdagelsen” af sækulariseringen som historiens mening» ikke være «et metafysisk udsagn», men en fortolkning af værens historie som svækkelse og af dens forbindelse med

⁶⁴ CC, p. 62.

⁶⁵ CC, p. 63.

⁶⁶ Cf. CC, p. 65

⁶⁷ Cf. CC, pp. 66-67.

den kristne åbenbaring, som «ud fra “vores” sen-moderne situation [...] fornuftigvis forekommer den (mest) plausible». ⁶⁸

To former for hermeneutik konfronteret

Nu har vi samlet tilstrækkeligt stof til at forsøge en sammenligning imellem Vattimo og hans lærer. Begge mener at idag kan filosofien kun være en bevidst hermeneutisk tolkning af sin egen natur, at altså epoken for metafysikken og besiddelsen af sandheden er forbi på alle områder. Af sandheden bæres mennesket, den kalder og fører det, besætter det måske, men den forbliver altid fri, også når den bærer barmhjertighedens ansigt.

Det der adskiller dem er en forskellig vurdering af menneskets lod, der for begge vedkommende er uudsletteligt mærket af den kristne tradition (men Vattimo har en tendens til at begrænse sin horisont til Vesten). Pareyson har en tragisk anskuelse, Vattimo forbliver i en sækularisering med positive associationer. Fra et filosofisk synspunkt afhænger disse forskellige vurderinger i det mindste delvis af forskellige tolkninger af Heidegger og af dennes forhold til kristendommen. For Pareyson bygger Heidegger sin filosofi op i modsætning til kristendommens «udtømte mulighed» for at gribe tilbage til grækerne. For Vattimo er Heideggers tænkning opstået som en anfægtelse, især af etiske grunde, af volden, og den har sin grund i den kristne tradition. Her har den “tilbagevenden” til kristendommen sin rod, som Vattimo udvikler ved at understrege uadskilleligheden mellem det filosofiske og det religiøse moment. ⁶⁹

At frilægge og fortsætte den vej Heidegger er slået ind på er derfor for Pareyson ensbetydende med at genopdage den hebraisk-kristne tradition i et hermeneutisk perspektiv, der hviler på forestillingen om en Gud forstået som absolut frihed. For Vattimo derimod betyder det at sækulariseringen, med dens opløsning af ethvert stærkt og i det mindste potentielt voldeligt nærvær, er en renselse og en omkodning til et

⁶⁸ CC, pp. 67-68.

⁶⁹ Nyttige uddybninger desangående findes i den allerede citerede TT.

nutidigt sprog af kristendommens væsen – Guds kærlighed til sine skabninger – der ligger i en fornuftig tolkning af kristendommen selv, som endvidere, ifølge sin egen natur, behøver at blive løbende tolket og afmytificeret i funktion af det historiske øjeblik, dog med stop ved barmhjertighedens uoverskridelige tærskel.

Begge erkender det ondes virkelighed, men Pareyson tillægger det en overdreven kraft. I et interview med Sergio Quinzio har han erkendt at han først sent opdagede det «radikale onde»; måske mente han at han først sent kom til den overbevisning at det onde (ligesom skyld og som lidelse) kun kan forklares ud fra den vilkårlige frihed, der altid rummer det ondes mulighed, og at det onde kun kan overvindes gennem meddelagtighed i menneskets og Guds lidelser. Vattimo derimod er overbevist om at det onde, som han sætter lig med volden i alle dens former, sluttelig kan opløses af barmhjertigheden, at der i sækulariseringen aftegner sig Helligåndens tidsalder (derfor er det også vigtigt at hermeneutikken anerkender sine rødder i treenighedsteologien og sin forbundethed med denne).⁷⁰

Pareyson siger derfor fra over for enhver form for theodicé og betoner at det er nødvendigt at genoplive bevidstheden om det tragiske, der hviler på mennesket og på Gud. Ikke for at indbyde til resigneret uvirksomhed, hvad der rent faktisk er ensbetydende med at acceptere det onde og at give afkald på at bekæmpe det. Det tragiske er tværtimod udtryk for denne kamp til det sidste. Vattimo derimod frygter at man ved at betone et tragiske kan lede til en resigneret accept af denne verdens onder, og i sidste instans gennem tiltro til en “ufortjent” nåde ende med lade tingene gå, som de nu går.

Disse svar er vokset frem af samme *humus*, men de modsiger hinanden på flere måder. Det står fast, som Pareyson fremfører og som Vattimo gentager det, at mennesket er et påbegyndt initiativ, det er en historisk placeret valgfrihed der ikke kan afvise sig selv; mennesket er tvunget til at vælge. Og valget af dets handlinger, og før dette af dets holdning, er altid samtidig et accepterende eller afvisende svar til det

⁷⁰ Cf. CC, p. 80.

“oprindelsessted” der appellerer til det, og som det forholder sig til i *sin egen* fortolkning; under alle omstændigheder er svaret risikofyldt, også når det vil være bekræftende, netop fordi det er frugten af en fortolkning.

Hermed kommer vi ind på et centralt problem. Begge, har vi sagt, taler om mennesket som et påbegyndt initiativ. Men dette udtryk har forskellig valør hos hver af dem. For Vattimo betyder det at mennesket altid er et historisk svar på den appel, der netop udgår fra den historiske situation som det tilhører, selv om så også denne er et guddommeligt initiativ. For Pareyson er det en slags definition af mennesket som frihed, der hidrører fra en anden, mere oprindelig frihed. Intet kommer før friheden, og intet følger efter friheden. Kun denne, forstået som absolut fri vilje, kan forklare virkelighedens dobbeltydige ansigt.

Den oprindelige frihed er, ifølge et udtryk af Pareyson, Gud før Gud, Gud der, stillet over for den mulighed ikke at være, vælger at være, der fra evigheden tilintetgør intets mulighed. Gud, der ud fra et frit valg kalder mennesket til væren, og som giver det dets egen frihed, som mennesket dog også bruger til at “genopvække” muligheden for intet og til at virkeliggøre en tilintetgørelse, der er noget ganske andet end den mulighed Gud har afvist, fordi den bevirker den aktive overgang til intet, til det onde, og dermed giver skabningen dette dobbeltydige ansigt, hvis sidste mulighed er hos Gud, men hvis virkelighed afhænger af mennesket.

Her er vi kommet frem til den religiøse mytes hermeneutik, og af gode grunde, fordi det onde der påtvinger sig som virkeligt for Pareyson, ikke kan behandles adækvat af filosofien. Når den prøver på det, reducerer den altid det onde til næsten intet, til en mangel på væren, ja til den kraft der skaber det gode. Kun den religiøse myte og kunsten, der er så nært forbundet med den, fremstiller det onde i dets påtrængende virkelighed. Og derfor må filosofien, hvis den vil respektere og fatte det ondes forfærdelige natur, blive mytens hermeneutik, og udtrykket myte har i denne sammenhæng ikke nogen negativ valør. Det yderste, Gud, den oprindelige frihed som alt afhænger af, kan ikke fremsættes i anden form, og heller ikke det intet som friheden bærer i sig som en evigt benægtet mulighed. Og tilsvarende kan man kun tale indirekte om den menneskelige frihed og om dens virkeliggørelse af denne negative frihed

ved at fortælle, som mange store fortællere har gjort det, og ved at fortolke deres fortællinger, som hermeneutikken bør gøre det, for at tydeliggøre det tragiske ved problemet og at fremsætte en sammenhængende tolkning for dem der har øje for det.

Vattimo ser derimod i hermeneutikken afmytificeringen af kristendommens historie, som han erkender han tilhører, og som han viser har bragt os meget af det gode som man finder i moderniteten. Kristus vises som afsløreren, der har sat sækulariseringsprocessen igang, og som samtidig har "leveret" det eneste tolknings- og adfærds-kriterium der ikke kan afmytificeres, barmhjertigheden, der muliggør en enhedsopfattelse, orienteret og åben imod moderniteten, og som er en universel adfærdsnorm, fordi den er formel. Han vises som den "afslører" der også har behandlet synden ironisk og åbenbaret dens intethed; når man, vel at mærke ikke svigter barmhjertigheden.⁷¹

Pareyson arbejdede på *Ontologia della libertà* (Frihedens ontologi), da han fik stillet følgende spørgsmål: «De skriver: "Man må medgive at ansigt til ansigt med det ondes og smertens problem har filosofien i enestående grad svigtet [...]. Det onde og smertens problem kan idag kun behandles frugtbart af en hermeneutisk læsning af den antikke og den moderne tragedie og af den religiøse og kristne erfaring". Men netop hermeneutikken har udtrykt forsonende og optimistiske tilgange som synes at neddæmpe det ondes og smertens forfærdelige problem. Hermeneutikken skulle altså være tvesindet, måtte vi så konkludere»⁷².

Pareyson's svar gør status over hans overbevisning: «Alt kommer an på hvordan man forstår forholdet mellem sandhed og fortolkning, og på hvorvidt dette førstevalg bliver bevidstgjort eller forbliver skjult. Sandheden [...] fremtræder kun inden for fortolkningen. Dette kan forstås på to måder: sandheden ligger i fortolkningen som oprindelse, incitament og norm, uden at lade sig føre tilbage til den; eller også: sandheden overgiver sig helt til fortolkningen og opløser sig i selve fortolkningsbegivenheden. I første tilfælde har fortolkningen en forpligtelse

⁷¹ Cf. CC, p. 91-92.

⁷² IL, p. 179.

på troskab over for sandheden, og denne forpligtelse kan den svigte, fornægte med vilje, bortset fra at fortolkningsprocessen kan gå fejl for egen regning. I det andet tilfælde derimod kan et hvilken som helst resultat retfærdiggøres i mangel af enhver retningslinie og af enhver skelnen mellem troskab og fejlfortolkning og mellem vellykket og accepteret tolkning [...]. Lige så klart er det at i det andet tilfælde sikrer den manglende skelnen mellem sandhed og vildfarelse en let og bekvem procedure. Den anden mulighed er en beroligende og optimistisk opfattelse, meget trøsterig og uden tragiske eller nagende indslag». ⁷³

Også selvom Pareysons sidste ord ikke var rettet imod Vattimo, er det klart at han i den absolut frie vilje finder selve barmhjertighedens oprindelse; medens Vattimo ikke synes at mene at man under en «tilbagevenden» til oprindelsen kan gå bag om tolkningen af den hebraisk-kristne åbenbaring som Guds velvilje imod skabningen. ⁷⁴ Pareysons filosofi er ikke en “kristen filosofi”, den vil være en tolkning af den religiøse myte. Trosbekendelsen er noget andet end mytens hermeneutik. Vattimos holdning til kristendommen forekommer mindre ligefrem. Undertiden har det set ud til at han reducerede den til et moralsk budskab, ⁷⁵ men senere har han talt om Jesus Kristus, og også om Jesus Kristus som Guds *kenosis*. Han har sagt at han beder, og erkendt at når han beder, «handler han ikke kun ud fra en filosofisk overbevisning», men «går et skridt videre», ⁷⁶ og dermed drager han en skelnen som svarer til Pareysons. Tilsidst har han så præciseret at netop den filosofiske læsning, som han mener han kan give af kristendommen «koncentreret om sækulariserings-tanken», fritager ham for at helt at rationalisere sin egen position. Det betyder også at en stor del af det han tænker og siger, når han beder, kan blive genstand for en yderligere sækularisering. «Og så – konkluderer han – tillader netop opløsningen af den metafysiske fornuft, med dens påstand om at kunne fatte den sande væren en gang for alle at jeg affinder mig med at der er et vist mål “myte” i mit liv, som ikke

⁷³ IL, pp. 179-180

⁷⁴ Cf. CC, p. 102.

⁷⁵ Cf. MV, pp. 79-80.

⁷⁶ CC, p. 96.

nødvendigvis skal oversættes til rationelle termer – også fornuften skal, dybest set, sækulariseres i barmhjertighedens navn [...]. “At tro at man tror”, [...] betyder alt dette: også måske at vædde i Pascals betydning og håbe at vinde, men uden på nogen måde at være sikker på det. At tro at man tror eller også: håbe at man tror».⁷⁷

Afsluttende vurdering

Hvad angår de indvendinger der er blevet rejst imod Vattimo (bortset fra ofte uberettigede anklager for irrationalisme, antiscientisme, begrænset respekt for historien), så synes det ikke muligt at hævde at han udelukker argumentationen til fordel for den mere “beskedne” fortælling. Heller ikke synes han, i det mindste i sine sidste skrifter, at udelukke alt eskatologisk håb.

Derimod synes det ikke let at forsvare hans tendens til at identificere det ikke-voldelige engagement med barmhjertigheden. For det første har efterlevelse af ikke-vold åbenbare grænser. I medmenneskelig omgang skal man altid søge tolerance, dialog og overbevisning, men det lader sig ikke altid gøre. Forholdet mellem mennesker er en konfrontation, og ikke sjældent et sammenstød af friheder. Hvis det at leve samtidig er at vælge, tage parti, så vil forsvaret for den svage imod magtmisbrug ofte kræve en vis dosis vold. På den anden side er det ikke muligt samtidig at tage ulvens og lammets parti: det ville betyde at påtage sig medskyld med magtmisbrugeren.⁷⁸

⁷⁷ CC, p. 97.

⁷⁸ Vattimo erkender at sækulariseringsprocessen ikke kan angå hverken det bud der forbyder at dræbe eller, til en vis grad, det ikke at vække forargelse (af hensyn til andres moralske forventninger). I etiske termer oversættes barmhjertigheden til “reduktion af volden i alle dens former”, således at den kristne skulle “handle som en ikke-voldelig anarkist” (CC, pp. 91-95). Men også denne handling er altid til en vis grad en udøvelse af vold: den indebærer at tage stilling, anklage, afsløre, og i visse tilfælde at gøre fysisk modstand, i et mindste indtil volden er blevet fuldstændig afskaffet. Så længe Gud ikke er “helt i alle”, kan reduktionen af volden, og altså den vold som den der har valgt ikke-volden må udøve, ikke bringes til afslutning.

Hvad angår en bestemmelse af den kristne barmhjertighed, så vil jeg gerne gøre opmærksom på Evangeliets ord: «Elsk hinanden som jeg har elsket jer».⁷⁹ Dette «som jeg har elsket jer» tror jeg ikke at man altid har regnet tilbørligt med. Vel udtrykkes kærligheden til næsten ved at man hjælper ham i hans fornødenheder, af hvad art de nu er, men den kan ikke uden videre sættes lig med en slags filantropi der skal opdrage til filantropi. «Afløre», anklage magtens vold, og mere generelt, hykleri og illusioner, som Kristus har gjort det, betyder også at udøve vold. At elske som Kristus elskede sine disciple, betyder at sende dem ud på farlige og ofte, fra et menneskeligt synspunkt, alt andet end fredelige veje. Da Kristus sendte dem ud for at fortsætte sit afløringsværk, vidste han givetvis at der ikke ventede dem hæder og ære (disse ting er snarere kommet til på det tidspunkt og i den grad kristendommen forbandt sig med magten), og at de også drog ud for at adskille. At elske sin næste er undertiden en slags kirurgisk indgreb, og det kan gøre ondt og også fremprovokere hårde repressalier.

Allerede Sokrates, forøvrigt en anden ironiker som har præget vor tradition, ville, ifølge Platon, sine tilhøreres vel, men derved uøvede han vold, hvis det ellers er rigtigt at han, ved at hjælpe dem fri af deres illusioner (ved at udøve den afmytificerende virksomhed der ligner sækulariseringen), fik dem til at ville bide ham.⁸⁰ Også den dag idag reagerer de der besidder sandheden, hvor de end findes, imod ethvert afløringsforsøg vendt imod dem. Det viser at det gør ondt at rive illusionerne bort. Måske er volden det sidste kors, som selv ikke barmhjertigheden kan kaste fra sig. Selvom den bliver kontrolleret med opmærksom og åben fornuft, og den bliver inspireret og modereret af barmhjertigheden, som er velvillig og som tåler alt,⁸¹ er et tiltag der fremkalder smerte hos et andet menneske alligevel voldeligt. Måske er volden det aspekt af det onde, Pareyson taler om, som man altid må kæmpe imod, men som menneskeligt set ikke kan læges.

⁷⁹ *Johs.*, 13,34.

⁸⁰ Cf. *Teetetos*, 151C.

⁸¹ *Cor.*, 13, 1-7

Oversættelse: Michel Olsen, der takker Gunver Kelstrup, Poul Lübcke og Søren Gosvig Olesen for kritiske kommentarer, uden dermed på nogen måde at gøre dem ansvarlige for ordlyden.

Forkortelser brugt i noterne:

L. PAREYSON

E: *Elzeviri*, in ELA

ELA: *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998

EP: *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985⁴

FCE: *La frattura e la centralità dell'esistenza*, in *Studi sull'esistenzialismo*, G. C. Sansoni Editore, Firenze 1943; già pubblicato col titolo *Panorama sull'esistenzialismo*, «Studi filosofici», 1941, fasc. II

FL: *Filosofia della libertà*, Il Melangolo. Genova 1989

FP: *Filosofia della persona*, Taylor, Torino 1950, ora in EP

FPM: *La filosofia e il problema del male*, «Annuario filosofico», II (1986), pp. 7-69

HLN, *Heidegger, la libertà e il nulla*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1990

IL: *Interpretazione e libertà*, intervista a cura di Sergio Givone, in ELA

MDF: *Se muore il Dio della filosofia*, intervista a cura di Ciro Sbailò, in ELA

OL: *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1955

PDM: *Il principio, la dialettica, il male*, in ELA

PEOL: *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, in EP

RE: *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1975), ora in EP

SL: *Situazione e libertà*, in EP, Taylor, Torino 1950; ora in EP, cit., pp. 227-243

G. VATTIMO

CAFR: *Contro gli assolutismi di fede e ragione*, «Micromega», 1/1999, pp. 117-121

CC: *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996

DDPD: *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in PD, 1984²

EI: *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989

FM: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*, Garzanti, Milano 1985

HN: *Heidegger e Nietzsche*, in AA. VV., *Eredità di Heidegger*, a cura di M. L. Martini, Transeuropa, Ancona-Bologna 1988

MV: *Le mezze verità*, La Stampa, Torino 1989

OI: *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Bari 1994

PD: AA.VV., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983; la *Premessa* è di G. Vattimo e P. A. Rovatti.

RR: *Ricostruzione della razionalità*, in *Filosofia '91*, Laterza, Bari 1992; ora anche in OI

SM: *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974

TT: *La traccia della traccia*, in *La religione*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo (Annuario filosofico europeo), Laterza, Bari 1995, pp. 75-89