
PAREYSON, VATTIMO I PROBLEM RETORIČKE ISTINE IZMEĐU
“NEŠTO VIŠE” I “MALO VIŠE”

Ivica Šola, Osijek

Sveučilište u Osijeku
Odjel za kulturologiju
e-mail: ivica.sola1@inet.hr

UDK:1 Pareyson, L.
141 : 111.83
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 9/2013.

Sažetak

Postmoderna racionalnost definira se kao retorička racionalnost na scijentističkoj paradigmi binoma verifikacija/falsifikacija u kontekstu historicizma koji u procesu istinovanja ne priznaje ništa izvanpovijesno. Pareysonova filozofija ne odbija retoričku racionalnost i povijesne uvjetovanosti istinovanja i filozofiranja, ali, polazeći od transcendencije beskonačnoga kao uvjeta mogućnosti filozofiranja i “objavljujuće misli”, ne prihvaća tu paradigmu. Komparativnom metodom, uspoređujući Pareysonov i Vattimov, učiteljev i učenikov, pristup istini, u članku se sučeljavaju argumenti jednoga i drugoga. Dok je za Vattima pitanje istine samo retoričko pitanje i “ništa više”, Pareyson, polazeći od ontologije neiscrpivoga, smatra kako istina jest retoričko pitanje, ne odbijajući njezine povijesne uvjetovanosti i manifestacije, no, za razliku od svoga učenika, za Pareysona je istina ipak “malo više” od puke retoričke agonike i jezičnih igara i ujeravanja, jer joj je izvor izvanpovijesni, u neiscrpivome bitku koji se daje kroz jezik.

Ključne riječi: Istina, retorika, racionalnost, sensus communis, ontologija neiscrpivoga.

S poviješću filozofije i estetikom Pareyson se pripremao za ono što će biti u žarištu njegova rada, a to je hermeneutika. Ona je logičan ishod njegova egzistencijalizma razvijanog kao ontološki personalizam sabran u djelu *Esistenza e persona*. Tu Pareyson razvija tezu o neodvojivosti egzistencije i transcendencije, u smislu da je čovjek bitno određen spram neiscrpivog bitka koji se putem otvorene slobode povijesno uozbiljuje, ali nikada do kraja ne daje i opredmećuje, što samu unutarpovijesnu egzistenciju čini nekom vrstom permanentne transcendentalne hermeneutike.¹ Još više

¹ Usp. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova, 21-25.

nego u estetici, u hermeneutici će doći do izražaja Pareysonova originalnost, koja ga stavlja uz bok veličinama kao što su Gadamer, Dilthey ili Ricœur. Njegovo djelo *Verità e interpretazione* ubrzo je, uz rad dalje navedenih autora, postalo klasično te, zbog jezika na kojemu je pisao, nedovoljno poznato, s izuzetkom Gadamera, koji se referira na njega.² Pareyson je već u svojoj estetičkoj teoriji istaknuo središnje mjesto interpretacije, koja nije, u smislu hermeneutike,³ tek specijalistički sektor unutar filozofije, već način sučeljavanja s cjelokupnom teorijskom problematikom. U tom smislu hermeneutika je za Pareysona *filosofia prima*.⁴ Pareyson, naime, odbijajući historicizam i na njemu građenu hermeneutiku, kaže kako je istina jedna i apsolutna, a filozofija koja bi se odrekla apsolutnosti istine izdala bi samu sebe i upala u relativizam svodeći istinu na konceptualni izričaj određene povijesne epohe, dakle, odbacivanje istine same svedene na jezične igre. Pareysonov put ide preko *ontologije neiscriptivoga (ontologia dell'inesauribile)* pri čemu se spekulativna valjanost filozofije sastoji u tome da se ne negira apsolutnost istine čuvajući ujedno njezine partikularne povijesne interpretacije i formulacije. Polazeći od toga da je osoba otvorenost prema bitku i slušač bitka, bitka koji se daruje, ali nikada ne iscrpljuje u povijesnim formulacijama⁵, on dolazi do temeljnog postulata svoje hermeneutike koji kaže: "Nema istine bez interpretacije i nema interpretacije bez istine. Originalnost koja u interpretaciji proizlazi iz novosti osobe i vremena i originalnost koja potječe iz izvornog ontološkog odnosa su neodjeljivi i koesencijalni. Interpretacija je takav oblik spoznaje koja je istovremeno i neodjeljivo istinujuća i povijesna, ontološka i osobna, objavljujuća i izražavajuća."⁶ Govoreći kako nema

² Usp. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, JCB Mohr, Tübingen, 1990., 124. Gadamer se ovdje, budući da ovo djelo objavljuje 1960. godine, deset godina prije Pareysonova *Verità e interpretazione*, osvrće pohvalno na Pareysonovu "teoriju oblikovanja", tj. na estetiku koja implicira hermeneutiku, jer ne odvađa umjetničko djelo od interpretacije.

³ Pareyson cijelo vrijeme rabi za istu stvarnost i naziv "teorija interpretacije" i "hermeneutika". Prvu sintagmu rabi uglavnom u ranoj fazi, posebno egzistencijalističkoj, dok kasnije prevladava potonja. Xavier Tilliette, njegov poznanik i čest sugovornik, zajedljivo mu je znao spočitnuti da je sintagmu "teorija interpretacije" zamijenio pojmom "hermeneutika" zbog pomodnosti, što, dakako, ne odgovara istini jer Pareyson stalno rabi oba pojma, a tek u raznim fazama prevladava ili jedan ili drugi. Usp. Xavier Tilliette, *Omaggi. Filosofi italiani del nostro tempo*, Morcelliana, Brescia, 1997., 37.

⁴ Usp. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano, 1971., 99-103.

⁵ Usp. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 19-21.

⁶ Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 53.

interpretacije koja ne bi radila o istini, kao što i ne postoji istina koja ne bi bila interpretacija, Pareyson ide trećim putem između dogmatizma i relativizma. S jedne strane čuva transcendentalni i neiscrpn karakter istine kao stalnog pokretača filozofskog erosa, te, s druge strane, na Jaspersovu tragu, čuva i pluralnost istine koja ne može biti ničiji ekskluzivni posjed, već je ona beskonačna potraga i napor, zbog čega je i hermeneutika „prva filozofija“. Gledajući ovaj Pareysonov originalni intelektualni put, razumljivo je njegovo odbijanje kada ga se smještalo u sljedbenika puno poznatijih filozofa, budući da je on svoju hermeneutiku počeo razvijati davno prije njih, na svoj originalan način: “Nitko me nije podučavao hermeneutici, izvukao sam je prvenstveno iz sebe, još od kraja 40-ih i početkom 50-ih, kada ni Gadamer ni Ricoeur nisu još napisali svoju teoriju interpretacije.”⁷ Kao što je Pareysonovo bavljenje poviješću filozofije bilo uvod i priprava razvijanja njegove hermeneutike, tako je hermeneutika, u tom logičnom slijedu njegovog razvoja i misli, bila prolegomena za njegovu posljednju, nedovršenu fazu, u kojoj će dominirati problematika ontologije slobode i velika etička i teodicejska pitanja, slobode, grijeha, zla, patnje i nadvladavanja negativnih aspekata egzistencije.

Kada Pareyson kaže da “hermeneutička misao ne može ne kulminirati u tragičnu misao”,⁸ onda tvrdi da proces istinovanja ima karakter egzistencijalne i povijesne drame. Kada Pareyson u *Istini i interpretaciji* kaže kako ne postoji interpretacija u kojoj se ne bi radilo o istini, kao što nema istine koja ne bi bila interpretacija, onda je tragičnost samo srce čovjekova povijesnoga napora i stanja. Naime, ako interpretacija ne uspije, ostaje se bez istine i cjelokupne epohe tako žive bez nje, uronjene u mrak i bludnju. I, s druge strane, ako se sama interpretacija predstavi kao apsolutna ili jedina istina, o čemu povijest obilato svjedoči, onda se radi o laži pod krinkom istine, zapravo o ideologiji, koja je apsolutizacija neke povijesne formulacije. Između tih dviju opasnosti Pareysonov je pristup istini, shvaćenoj kao drama u smislu beskonačnoga

⁷ Luigi Pareyson, *Filosofia e verità*, u: *Studi Cattolici*, 21 (1977.), 172. Možda bi se ovoj rezolutnoj, ali nesumnjivo točnoj tvrdnji moglo prigovoriti da je plod kasnijega razumijevanja i reinterpretiranja vlastita rada, no to ništa ne mijenja na stvari, da je prije spomenutih autora počeo razvijati svoju originalnu “teoriju interpretacije” koju je kasnije nazvao “hermeneutikom”. Naime, prvi tekst koji se bavio interpretacijom jest “Il compito della filosofia oggi”, napisan 1947. godine, koji je poslije postao integralni dio citirane knjige *Esistenza e persona*, u kojoj su sabrani svi tekstovi koji se odnose na njegov koncept ontološkoga personalizma.

⁸ Luigi Pareyson, *Interpretazione e libertà*, Laterza, Roma – Bari, 1992., 7.

diskursa u kojoj je osoba sluga istine, a ne njezin vlasnik, ono oko čega se vrti sav tragizam egzistencije, jer istina se nikada ne može uhvatiti u jezik i njegove povijesne formulacije. Kada se to dogodi, radi se o pretvaranju istine u ideologiju, u negativnom smislu te riječi.⁹ Zato posljednja faza Pareysonove misli nije tek neka puka ili slučajna fusnota njegova osobna oboljenja ili sudbine, nego, kako upozoravaju njegovi učenici Vattimo i Riconda u predgovoru *Ontologije slobode*, imanentni dio filozofskoga itinerara jednoga egzistencijalista kojemu je problem slobode i svih pitanja koja iz nje proizlaze, uključujući zlo i patnju, po naravi stvari primarna meta filozofiranja.¹⁰ U tom smislu ne mogu se odvajati pojedine faze njegova filozofskog puta budući da se radi o kontinuitetu, pa, kao što je njegova egzistencijalistička filozofija (kao i estetika) sama u sebi već i hermeneutika, tako i njegova hermeneutika ne isključuje dijalektički i dijalogijski odnos bitka i slobode. Naime, i odnos čovjeka i istine odvija se preko slobode, a sloboda se ostvaruje činom koji može biti prihvaćanje ili odbijanje, pa je samim time bjelodano da proces interpretacije uključuje u sebi rizik i tjeskobu kao i sumnje, što su sve teme svojstvene tragičnom mišljenju.

1. FILOZOF KRŠĆANSKE INSPIRACIJE

Zadnja faza Pareysonove misli nije, dakle, nikakav "slučaj", već planirani tijek uslijed nemoći filozofije pred problemom zla. U toj fazi Pareyson se okreće mitu, točnije, "hermeneutici mita", jer zlo filozofija ili racionalizira ili ignorira pa ovaj problem radije izručuje umjetnosti i religiji, napose kršćanskoj. Zato je, kod Pareysona, hermeneutika mita nužna iz nekoliko razloga. Ponajprije što se uz pomoć mita puno lakše izriče neizrecivo, pri čemu se ne odriče filozofije i njezine metode. S druge strane, hermeneutika mita omogućuje posredovanje religijskoga nevjerniku, kao i velikih tema zla, patnje, grijeha i otkupljenja i svega onoga što bi u tome moglo biti "korisno" za njega, a da filozof pritom ne mora skrenuti u teologiju. O tome Pareyson veli sljedeće: "Tip filozofije o kojoj se govori na ovim stranicama jest onaj što se temelji na hermeneutičkoj misli. Ovo istraživanje je hermeneutika mita ili,

⁹ Usp. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 94-96.

¹⁰ Usp. Giuseppe Riconda – Gianni Vattimo, *Prefazione*, u: Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995., 9.

točnije, religijskog mita. Iako hermeneutika ne predstavlja ontičku i objektivnu metafiziku, već egzistencijalnu ontologiju. Iako okrenuta religijskom mitu, nije ni teologija ni filozofija religije, već filozofska interpretacija religijskog iskustva ili religijske spoznaje. Zapravo, riječ je o filozofskom promišljanju kršćanstva."¹¹

Upravo zadnja rečenica citata implicitno je Pareysonovo samodefiniranje kao "kršćanskoga filozofa" koji želi posredovati (svoje) religiozno iskustvo. Naime, radi se o (filozofskoj i vjerničkoj) egzistenciji koja nije bila raspolučena između života i misli. Jedinstvo između života i mišljenja sam je često naglašavao govoreći: "La filosofia che il 'si fa' dipende dall'uomo che si è."¹² Ta njegova posljednja faza promišljanja i prevođenja kršćanstva u filozofske kategorije, ostala je nedovršena.

Danas, dvadeset godina nakon njegove smrti, možemo reći, premda je ta riječ nepopularna jer aludira na totalnu, zatvorenu filozofsku misao, da je Pareysonova filozofija logičan i komplementaran sustav. Uostalom, kada je sam radio neku vrstu revizije vlastite misli u spisima *Rettifiche sull'esistenzialismo* (1985.) i *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà* (1984.), koji su potom postali integralni dio zadnjega izdanja knjige *Esistenza e persona*, prvi kao zaključak, drugi kao uvod, Pareyson sam definira vlastiti filozofski put kao elaboraciju jedne dovršene, autonomne misli koja je filozofija slobode, neovisne o autorima kojima se bavio i koji su ga tijekom tog puta inspirirali. Te njegove tri faze odgovaraju i trima temeljnim djelima u kojima je sabran njegov opus, što za života što posthumno. U nekoj vrsti vlastite intelektualne autobiografije Pareyson piše: "Ontološki personalizam iznesen u djelu 'Egzistencija i osoba' ne samo da se dovodi u odnos s ontologijom neiscrpivoga predočenom u mojoj knjizi 'Istina i interpretacija', te s ontologijom slobode koju sam potom nastojao razraditi i kojom se još i sada bavim, nego je i dodatno objašnjen i predstavlja se u svojemu pravom svjetlu."¹³ Te tri faze tematski se mogu sažeti u tri "formule": ontološki personalizam, ontologija neiscrpivoga (tj. hermeneutika) i ontologija slobode, kojima odgovaraju tri temeljna djela, *Esistenza e persona*, *Verità e interpretazione* te *Ontologia della libertà*, djelo koje je izdano poslije njegove smrti 1995. godine. Budući da je sam tako

¹¹ Luigi Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, u: *Annuario filosofico*, 2 (1986), 15.

¹² Xavier Tilliette, *Luigi Pareyson, a dieci anni dalla morte*, 367.

¹³ Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 25.

definirao svoj put konkretiziran u trima knjigama, Pareyson je na neki implicitan način izrazio i želju, odnosno preporuku, u kojem smjeru bi trebala ići pravilna interpretacija i razumijevanje njegove filozofske misli koja, i inače, ne bi trebala biti čitana samo na način da ono prethodno osvjetljava naknadno, već i da naknadno osvjetljava prethodno. U svakom slučaju, takvim "testamentom" olakšao je put svim budućim interpretima. Jer filozofija i nije drugo, po Pareysonu, doli beskonačna interpretacija apsolutne istine. No cijelom njegovu radu zajedničko je jedno: konstantna zaokupljenost metafizikom i transcendencijom beskonačnoga u bilo kojoj fazi mišljenja i djelovanja kao lijek sveprisutnim historicizmima.¹⁴

2. PROBLEM RETORIČKE ISTINE

Postmoderna filozofija okrenula je leđa totalitarnim metafizikama, smatrajući ih odgovornima za povijest Zapada kao povijest nasilja.¹⁵ Nju više ne zanima bitak, indiferentna je prema svemu izvanpovijesnome, zanima je biće, ili, točnije, jezik, odnosno povijesne izričajne kategorije. Odavde je proizišla redukcija filozofije na hermeneutiku. Filozofsko istraživanje nije više usmjereno, kao u fenomenologiji, *zu den Sachen selbst*, već k razumijevanju povijesno-lingvističkih događaja u kojima se bića izriču. Postmoderna misao nije "jaka misao", već slaba, tj. *pensiero debole*,¹⁶ nije utemeljujuća, nego interpretativna, odnosno historicistička hermeneutika. No interpretativno ovdje ne znači, kao kod Pareysona, filozofija kao interpretacija apsolutne istine, već samo smisla diskursa i njegove ideološke uvjetovanosti, kao preludij dekonstrukcije i nadolaženja nihilizma. Hermeneutika, rođena kao analiza istine svetih tekstova (Semler i Ernesti), kao i svih drugih kulturalnih dokumenata (Schleiermacher i Dilthey), u svojoj je postmodernoj verziji postala puki konfliktni pluralizam mnoštva istina radi mnoštvenosti. Ona u krajnjoj liniji ne služi shvaćanju, jer shvaćanje je, kao sinonim posesivne kulture, kako tvrdi Levinas, oblik nasilja i isključenja, već da nam kaže kako se ne treba ili ne može shvatiti. Pod krinkom jednog značajnog

¹⁴ Usp. Ermenegildo Conti, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino, 2000., 43.

¹⁵ Usp. Emmanuel Levinas, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano, 1996., 44.

¹⁶ Usp. Gianni Vattimo, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1990.

dijela hermeneutike, radi se zapravo o radikalnom skepticizmu i relativizmu. Naime, budući da bitak nije, već se događa i reducira na jezik u kojem je izražen, to znači da on može samo biti interpretiran, pri čemu "interpretirati" znači tek uočiti razlike.¹⁷ Put je to u sveprisutni politeizam vrijednosti, u smislu da hermeneutika nije više sredstvo za čitanje i traženje istine, već put za njezinu disoluciju u smislu politeizma istina. Hermeneutika ne služi više razumijevanju i shvaćanju, već samo razumijevanju koje kaže da se ne može razumijevati: Hermeneutika se ovdje shvaća tek kao odgovor na ljudsku konačnost.¹⁸ Ovaj je skepticizam "ponizan", jer ne kaže kako istina ne postoji, već kaže u pluralu kako postoje istine. On se ne sastoji u tome da ne podupire nijednu tezu, već, još lukavije, da podupire mnoštvo teza u kontekstu retoričke agonike.¹⁹ Sve što u toj paradigmi možemo reći o istini, jest da je ona stvar jezičnih igara, ili, u optimističnijoj verziji, dobar put i početak jedne nove konvencionalne makroetike na proceduralističkoj matrici u kontekstu poduzimanja kolektivnih odluka u demokratskom i pluralističkom društvu, kao što je slučaj s neoiluminizmom Karl-Otta Appela, kod kojega, u transkulturalnom kontekstu, takav pristup skončava, zajedno s Habermasom, preformulacijom morala kao etike diskursa (*Diskursethik*).²⁰

Tako, nakon Nietzscheove i Heideggerove dekonstrukcije stare metafizike, istinovanje ne priznaje ništa ekstralingvistično, pri čemu retorika dobiva na važnosti, pa se o postmodernoj misli može govoriti i kao "retoričkoj racionalnosti",²¹ a o istini kao retoričkom pitanju.²²

U tom kontekstu, suprotno racionalizmu Descartesovog ili Kantovog tipa, na području hermeneutike događa se rehabilitacija retorike u kontekstu filozofskog diskursa, retorike koju Gadamer promatra kao "punopravnu članicu", a ne tek kao tehničko pomagalo pri interpretaciji teksta.²³ Posebnu važnost retorika

¹⁷ Usp. Gianfranco Morra, *Il Quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità*, Armando, Roma, 1996., 68-69.

¹⁸ "L'ermeneutica è risposta alla finitudine umana", Odo Marquard, *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna, 1991., 102.

¹⁹ "La scepsi non esiste nel non sostenere nessuna tesi, bensì nel sostenere volta a volta molte tesi", *Isto*, 84.

²⁰ Usp. Karl-Otto Appel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H Bouvier, Bonn, 1963.

²¹ Marcello Pera, *Scienza e retorica*, Laterza, Bari, Roma, 1991., 184.

²² Usp. Francesca Rigotti, *La verità retorica*, Feltrinelli, Milano, 1995.

²³ Hans - Georg Gadamer, *Rhetorik und Hermeneutik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976., 8.

dobiva na području praktične filozofije, kod spomenutih Appela i Habermasa, koji, kako upozorava Perelman, daju prednost pragmatiki pred semantikom, pri čemu retorička točka gledišta pruža filozofiji prevladavajuća mišljenja i vrijednosti zajednice.²⁴ No gdje je u toj postmodernoj promjeni paradigme uslijed lingvističkog obrata nestala "čista" filozofija sa svojim spekulativnim karakterom, kako je definira Pareyson? Tu je najbolje obratiti se upravo Perelmanu, najpoznatijem predstavniku "nove retorike" kao teorije argumentacije na neoaristotelovskom tragu. Perelman argumentira na sljedeći način. Dok je kod Descartesa i Lockeja evidentna intuicija jedini temelj svake spoznaje koja nema potrebe za dokazima niti je pogodna za dokazivanje, Perelman smatra spoznajom dokazano mišljenje koje je izdržalo kritike i prigovore i za koje se nada, s povjerenjem, ali bez apsolutne sigurnosti, kako će odoljeti i budućim preispitivanjima. Ne vjerujemo, nastavlja Perelman, u postojanje apsolutnog kriterija koji je jamac vlastite nepogrješivosti, već vjerujemo u intuicije i uvjerenja uz koja pristajemo sve dok se ne pojave argumenti suprotni našem povjerenju.²⁵ Kada se pak problem "čiste filozofije", kako to čine Perelman i Olbrecht – Tyteca,²⁶ stavi u relaciju prema konkretnom auditoriju koji nije tek filozofski apstraktni "univerzalni auditorij" u kojem svi koji slušaju i razumiju "evidentne" razloge ne mogu ne dati svoj pristanak, već prema konkretnom, koji ima svoja uvjerenja i mišljenja, retorika se pokazuje ne kao nešto suprotno "čistoj" filozofiji, već, kako Perelman i Olbrecht – Tyteca kažu, retorika, za razliku od logike i "čiste" filozofije, ne razmatra apstraktne, hipotetične ili kategorične (apsolutne) istine, već pristanak, dajući najbolje moguće razloge i argumente za djelovanje, za akciju, njezin diskurs je persuazivan, a ne demonstrativan. Retorika pripada području kontingentnoga, ona nije ni metafizika ni ontologija.

Ostaje nam sada vidjeti kojim su putem u toj duhovnoj i intelektualnoj klimi išli učenik i učitelj, Vattimo i Pareyson.

²⁴ Usp. Chaim Perelman, *Rhetoric and Philosophy*, u: *The New Rhetoric and the Humanities. Essays on Rhetoric and its Applications*, Reidel, Dordrecht, 1979., 89.

²⁵ Usp. Chaim Perelman, *Justice et raison*, Presses Universitaires de Bruxelles, Bruxelles, 1963., 147-148. Citirano prema: Francesca Rigotti, *La verità retorica*, Feltrinelli, Milano, 1995., 33.

²⁶ Usp. Chaim Perelman, Lucie Olbrecht Tyteca, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino, 1989., 26-34.

2.1. Učitelj i učenik: između ontologije neiscrpivoga i postmodernističkog historicizma

Jedan od najpoznatijih pripadnika ove struje istine shvaćene samo kao retoričko pitanje i proces zasigurno je i Pareysonov učenik Gianni Vattimo. Polazeći upravo od Nietzschea i Heideggera, a udaljujući se od učitelja Pareysona, Vattimo eksplicira konsekvence koje filozofija prve dvojice ima na suvremenost "kraja moderniteta", koja je decentrirana, polimorfna, neuhvatljiva, suvremenost u kojoj estetika vrijedi više od morala i politike, a interpretacija više od teorije. Takvu pak misao u kojoj retorika u problematici istine zauzima središnje mjesto, Vattimo naziva "slaba misao" (*pensiero debole*), koja je logičan ishod nietzscheanskog nauka "o vječnom vraćanju istoga i heideggerovskog o nadilaženju metafizike".²⁷ Nietzsche i Heidegger, prema Vattimu, suprotno od goleme većine zapadne tradicije, bitak ne misle kao temelj (*Grund*), već kao događaj (*Ereignis*), pa ontologija nije ništa drugo nego interpretacija naše povijesne situacije, budući da bitak nije ništa izvan svoga događaja i našeg opovjesnjivanja.²⁸ Zato se postmoderno ne sastoji u pojavljivanju nekog novoga stadija, progresivnijeg ili regresivnijeg u odnosu na prethodni, već kao novost u odnosu na modernitet, i to upravo u smislu disolucije pojma "novosti" kao iskustvo "kraja povijesti" (*fine della storia*).²⁹

Prema vulgarnom i uobičajenom mišljenju, pod "krajem povijesti" misli se na kraj svijeta, ljudskog života, na nuklearnu ili neku drugu katastrofu ili apokalipsu o kojima se naširoko govori. Prema Vattimu, pak, ono što karakterizira kraj povijesti jest rastakanje jednog jedinstvenog procesa te instauriranje, u konkretnoj egzistenciji čovječanstva, određenih učinkovitih uvjeta koji mu daju nepovijesni karakter. Da bi pojasnio ove svoje tvrdnje Vattimo uvodi Gehlenov pojam post-historije koji najbolje objašnjava razliku modernitet – postmodernitet.³⁰ Pojam posthistorije opisuje stanje Zapada u kojem je progres postao rutina. Ljudske tehničke sposobnosti raspolaganja prirodom toliko su se intenzivirale da, dok sve noviji ciljevi bivaju dostizani, sposobnost raspolaganja i planiranja čini ih sve više "novima".

²⁷ Gianni Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, Garzanti, Milano, 1985. 9.

²⁸ *Isto*, 11.

²⁹ *Isto*, 12.

³⁰ Usp. Arnold Gehlen, *Die Säkularisierung des Fortschritts*, K. S. Rehberg, Frankfurt a. M., 1978.

Tako je, u konzumerističkom društvu, stalno stvaranje novih modela zapravo "fiziološka" nužnost zbog preživljavanja sustava, tako da "novosti" nemaju u sebi ništa revolucionarno ni novo, ni "iznenađujuće". "Novost" je zapravo način da stvari nastave ići dalje (progres) na već ustaljen način. No u tom tehnički dominiranom svijetu u temelju njegove mobilnosti stoji zapravo imobilnost, nepokretljivost, od međuljudskih odnosa do stvarnosti "doživljene" putem medija i drugih tehničkih posredovanja svijeta.³¹

Vattimo potom precizira da stanje koje Gehlen zove posthistorijskim ne odražava samo ekstremni vid razvoja tehnike u koji još nismo dospjeli, no koji možemo očekivati. Progres postaje rutina i zbog toga što je, na teorijskom planu, progres popraćen procesom sekularizacija samog progressa, pa mu je povijest ideja ispraznila svako značenje. Naime, povijest, u kršćanskoj viziji, jest povijest spasenja koja je s iluminizmom postala povijest unutarsvjetskog usavršavanja te, logično, povijest samoga progressa. No samim tim ideal progressa je ispražnjen, jer je njegova krajnja vrijednost stvoriti uvjete u kojima je moguć uvijek novi progres. Nakon što se ne zna "prema kamo" progressa, u smislu svrhe i smisla, sekularizacija progressa ujedno je i rastakanje samog značenja progressa. Zato govorimo o "kraju povijesti", prema Vattimu, o posthistorijskom vremenu. Rastakanje povijesti i nestanak povijesti jest ono što razlikuje postmoderno od moderne povijesti. Gotovo je paradoksalno, u tom smislu, da epoha, upravo zbog tehničkog napretka i prijenosa informacija, ne realizira "univerzalnu povijest", već se transformira u razdoblje u kojem sredstva društvenog pripočavanja stvaraju sve na istovremenost, simultanost, proizvodeći dehistoriziranje iskustva. Disolucija povijesti znači raskid temeljnog jedinstva sveukupne povijesti, više no tek jednostavni kraj same povijesti.

U tom smislu, povijest političkih, vojnih događaja, povijest velikih pokreta i ideja samo su pojedinačne priče među mnogim pričama. U suprotnosti s općom ili univerzalnom poviješću (tzv. velike priče ili metanaracije), na pozornici je mnoštvo malih priča, mnoštvo nerijetko nekomunikabilnih monada. No ispod svih tih malih priča ne postoji nikakva zajednička ili jedinstvena povijest, koja je bila povijest pobjednika. To, prema Vattimu, nije nužno loše, jer su, za razliku od velikih priča, konačno oslobođene mnoge

³¹ Usp., Gianni Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura contemporanea*, 15- 16.

memorije, mnoštvo novih mogućnosti, vrijednosti, koje se ne vrte oko binoma pobjednici/poraženi.³²

Ove tvrdnje o nastupu posthistorije za Vattima stoga nisu katastrofične, već kazuju kako je kasna modernost³³ velika prilika za čovjeka, već predviđena bilo Heideggerovim bilo Nietzscheovim "velikim odbijanjima".³⁴ Takvo stanje zapravo pomaže i samom mišljenju da se smjesti na konstruktivan način u postmodernu zahvaljujući "slabljenju bitka",³⁵ tj. tradicionalne metafizike i njezinih okova, kako za Boga tako i za čovjeka. No te nove mogućnosti za samu "bit" čovjeka koje otvara posthistorijsko vrijeme postmoderne, moguće su samo ukoliko se ozbiljno uzme u obzir destrukcija ontologije izvršena od strane Nietzschea i Heideggera. Jer, sve dok čovjek i bitak budu bili mišljeni metafizički, platonistički, u stabilnim strukturama nekog nadvremenskog bitka kojeg je povijest odraz što mu se treba usličiti, utemeljiti u njemu svoje djelovanje, neće biti moguće misliti i živjeti sve obećavajuće postmetafizičke i postmoderne mogućnosti i slobode. Zato se, u kontekstu istine, treba otvoriti nemetafizičkoj koncepciji istine, koja se interpretira ne polazeći toliko od pozitivističkog modela, koliko od umjetničkog iskustva i na modelu retorike. Stoga je postmoderno iskustvo istine prije svega estetsko i retoričko iskustvo.³⁶

Svoja promišljanja o istini i retorici Vattimo će produbljivati pozivajući se na Pareysona (*mio maestro Pareyson*) i njegove studije o Dostojevskom,³⁷ te na Nietzschea, koji istinu smatra pitanjem prijateljstva, odbijajući svaki govor o nekakvoj ontološkoj istini i izvoru.

Tako Vattimo, polazeći od Pareysonovih studija o Dostojevskom, postmodernitet definira i kao konac procesa dekonstrukcije fraze, pripisane Aristotelu, *Amicus Plato sed magis amica veritas*. Najveću zaslugu za tu dekonstrukciju, prema Vattimu, ima upravo kršćanstvo. Vattimo se poziva na *Demone* u kojima Dostojevski kroz usta Stavrogina govori onu famoznu frazu da bi,

³² Usp. Gianni Vattimo, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, u: G. Vattimo - P. A. Rovatti (ur.) *Il pensiero debole*, Milano, 1983. 15.

³³ Vattimo naizmjenice za isti fenomen rabi pojmove postmodernitet i kasni modernitet, pri čemu želi istaknuti istodobno kontinuitet i diskontinuitet.

³⁴ *Isto*.

³⁵ Usp. Gianni Vattimo, *Avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1979.

³⁶ Mario Perniola, *La società dei simulacri*, Capelli, Bologna, 1983., 189.

³⁷ Usp. Gianni Vattimo, *Cristianesimo contro metafisica*, u: *MicroMega*, 2 (2000), 132-140.

ako bi trebao birati između Krista i istine, izabrao Krista. Prema Vattimu, ovdje se radi o dotad neviđenom uvođenju alternative između Krista i istine, jer je isti za sebe rekao da je istina, put i život, tako da Krist i istina nisu u suprotnosti, dok ih Dostojevski suprotstavlja i samim time, prema Vattimu, odvaja Boga od bitka i stare metafizike identiteta. Vattimo tako kaže: "Polazeći od ovih razmišljanja, lako je primijetiti kako je upravo Dostojevski sa svojim paradoksom u kojem izbire Krista protiv istine, kršćanski mislilac koji je najvjerniji smislu evanđeoske poruke. Još pak više od Dostojevskoga, i to na još paradoksalniji način, ista vjernost evanđelju treba biti tražena i kod Nietzschea u njegovu navješčaju smrti Boga. Ne samo da taj navješčaj, u doslovnom smislu, ponavlja jednostavno evanđeosku priču o razapinjanju i smrti, već puno više, budući da je Bog ubijen od svojih vjernika i po zakonu, upozorava da je ubijen moralni Bog."³⁸ Smrt Boga, pa onda i realna smrt Krista, prema Vattimu je i smrt garanta "staroga poretka", metafizike identiteta, tako da je smrt Boga, a ne mitsko uskrsnuće, koje treba shvatiti kao metaforu, pravi osloboditeljski događaj za čovjeka i ljudsku povijest. Nietzsche je taj, prema Vattimu, koji je tek shvatio pravi smisao kršćanske poruke. On je, prema Vattimu, ne shvaća kao etičku alternativu s kojom bi se svaki individuum trebao suočiti na putu prema spasenju, već je gleda kao smisao Zapada, "kršćanskoga" moderniteta, koji Vattimo ovako zaključuje: "Smrt 'moralnog' Boga označava kraj mogućnosti u kojoj se preferira istina nad prijateljstvom – jer ta smrt znači kako ne postoji nikakva 'objektivna, 'ontološka', itd. istina koja bi pretendirala na to da nije tek izričaj nekog prijateljstva, volje za moć ili bilo kakve subjektivne veze... Također, i oni koji kažu *magis amica veritas* čine to iz ljubavi prema nekome, možda prema samima sebi, ili prema tradiciji koja govori u njima, ili pak zbog motivacija koje su 'ljudske i isuviše ljudske', a koje je Nietzsche tako tvrdoglavo (*puntigliosamente*) analizirao na tragu francuskih moralista. Prijateljstvo, volja, ili, u paskalovskim terminima, razlozi srca."³⁹ Svaka drukčija koncepcija istine, osim kao prijateljstva, prema Vattimu je izmišljotina monaha za opravdanje moći ili bilo koje vrste društvene discipline koja se naziva "moralom".⁴⁰

Unatoč tome što Pareysona naziva učiteljem, između Pareysonovog shvaćanja istine te Nietzschea i Heideggera, Vattimo

³⁸ *Isto*, 133.

³⁹ *Isto*.

⁴⁰ *Isto*, 134.

se, ipak, više držao potonjih, razvijajući svoj koncept retoričke istine. Naime, u svom završnom govoru pri napuštanju sveučilišne karijere, što je i svojevrsna oporuka, Vattimo kaže: “Heideggerovu značenju događaja uvijek dodavam – vjerujem, u skladu s njegovom mišlju – još eksplicitniju filozofiju povijesti bitka nietzscheovske provenijencije: ako promatramo povijest bitka kako se davala i daje nama zapadnjacima (građanima Abendlanda, zemlje zalaza), najlogičnije čitanje koje možemo ponuditi upravo je Nietzscheovo, s njegovom idejom nihilizma; povijest u čijem tijeku, kako rezimira Heidegger, na kraju bitka nema više ništa... Evo, dakle, smisla nihilističkog rezultata hermeneutike. To pak ne znači da ne postoje više kriteriji istine, već samo da ti kriteriji nisu više metafizički, već povijesni, ne više vezani uz ideal ‘dokazivanja’, već radije uvjeravanja – istina je posao retorike, zajedničkog prihvaćanja, kakva je zapravo i znanstvena propozicija, koja vrijedi utoliko ukoliko je verificirana od drugih, od tzv. znanstvene zajednice, i ništa više...”⁴¹

Pareysonov put pak išao je drugim smjerom od postmodernih pristupa, od puta kojim je otišao i njegov najpoznatiji učenik Gianni Vattimo.

I Pareyson, zajedno s Heideggerom, odbija tradicionalnu metafiziku, što se vidi na njegovom odbijanju pojma temelja (*Grund*), ali, za razliku od retoričkog pristupa istini vattimovskog tipa, Pareyson insistira na transcendentnom izvoru istine (i povijesti) te, za razliku od postmodernističkih pristupa i njihove imanentističke transcendencije, zagovara transcendenciju beskonačnoga u kontekstu svoje ontologije neiscrpivoga (*ontologia dell' inesauribile*).

Pareysonova je misao, kao i svaka, sazrijevala kroz vrijeme, pa možemo reći da je sam Pareyson na neki način radio i hermeneutiku vlastite filozofije, interpretirajući vlastite interpretacije, napose poradi terminološkog preciziranja i ambivalencija. Komentirajući vlastiti razvoj, posebno u spisu “Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà”,⁴² Pareyson će govoriti o vlastitoj pojmovnoj nepreciznosti, koja je mogla unijeti nesporazume i svrstati ga među zastupnike ontičke metafizike. To se posebno odnosi na pojam “temelja” (*fondamento*) kada se govori o bitku. “Ako je shvatimo na takav način, ta je knjiga poput dokumenta

⁴¹ Gianni Vattimo, *La verità e l'evento: dal dialogo al conflitto*, u: La Stampa, 14. X. 2008.

⁴² Usp. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 9-41.

o prelasku s egzistencijalizma na ontološki personalizam, što je upravo bio moj intelektualni itinerar tih godina. Naravno, bilo je tu oklijevanja, te knjiga bilježi trag alternativnih rješenja koja tu i tamo ostaju kako bi se opirala onome što se kasnije pokazalo kao temeljnim smjerom istraživanja. To je slučaj s terminom 'temelj', koji se tu i tamo pojavljuje na ovim stranicama, iako je u užem smislu nekompatibilan sa samim pojmom ontološkog personalizma, te prema tome mnogo manje u skladu s ontološkom pozicijom nego s ontičkom metafizikom."⁴³ Iako je pojam temelja obilato korišten u svim njegovim prethodnim djelima, Pareyson, osim što priznaje ovu opasnu terminološku nepreciznost, tvrdi i da je ovaj termin kod njega uvijek bio vezan uz pojam "neiscrpivoga" (*inesauribile*), tako da on od početka zapravo misli ne na bitak kao temelj, već kao na neiscrpni izvor, vrelo (*origine, fonte*).⁴⁴ Ovu dvoznačnost, nejasnoću, Pareyson će potpuno otkloniti kada je sintetizirao svoju hermeneutiku u djelu *Verità e interpretazione*, gdje metafora vrutka, izvora, dominira cjelokupnim djelom i gdje su sve moguće dvoznačnosti i nesporazumi otklonjeni. "Čini nam se stoga potpuno legitimnim ukazati na snažniju koherentnost, koju je stekla Pareysonova filozofija, kao na prijelaz s 'temelja' na 'izvor'. Važnost promjene može se naslutiti već i samo po metaforama koje koristi: zapravo, dok temelj aludira na stabilnost koja priziva objektivnost, nepokretnost koja podsjeća na nužnost, porijeklo pomiče pažnju sa statičkog okružja na ono dinamičko, ukoliko aludira na situaciju ili priliku iz prošlosti iz koje izvire sadašnjost ... Tako, dok je potraga za temeljem usmjerena na pronalaženje prethodne potpore, potraga za izvorom se oblikuje kao povratak trenutku postajanja."⁴⁵ Osim pojma izvora kojim Pareyson zamjenjuje statični pojam temelja, naš autor u istom procesu uvodi i pojmove "početka" (*principio*) i "ponora" (*abisso*). Polazeći od konfrontacije između Aristotela i Plotina⁴⁶ u kojoj prvi smatra nemogućom beskonačnu potragu za uzrocima skončavajući

⁴³ *Isto*, 17-18.

⁴⁴ O ovoj problematici posebno korisnu analizu napisao je Francesco Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma, 1993. Vidi i: Sergio Givone, *Eros/ethos*, Einaudi, Torino, 2000.; Ermenegildo Conti, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, 110-125.

⁴⁵ Ermenegildo Conti, *La verità nell'interpretazione. L'ontologia ermeneutica di Luigi Pareyson*, 117.

⁴⁶ Usp. Sergio Givone, *Eros/ethos*, 107-130. S. Givone je također Pareysonov učenik pa se na navedenim stranicama može naći dobar sažetak itinerara koji je Pareyson prošao o ovom pitanju i gdje se jezgrovito zrcale Pareysonova predavanja, posebno ona sadržana u *Ontologiji slobode*.

u opravdanju nužnosti temelja, nepokrenutog pokretača, a Plotin stavlja kao početak beskonačnost, nedefiniranost, ono što je iznad uzroka i iznad bitka, Pareyson se stavlja na stranu ovoga drugoga. No u cijeloj toj konfrontaciji, koja nije samo konfrontacija Aristotela i Plotina već obilježava dobar dio zapadne filozofije, Pareyson oblikuje svoj stav: "U potpunosti je opravdana polemika koja se vodi oko temelja. Ne može se u filozofiji govoriti o temelju ... S pravom se govori da temelja nema, manje je ispravno govoriti da nema početka, da nema bitka, da nema istine. Pristajemo na polemiku protiv temelja, ali ne pristajemo na polemiku protiv početka, protiv bitka, protiv istine."⁴⁷ Idući logikom kako nije mudro, slikovito rečeno, s prljavom vodom baciti i dijete, Pareyson zastupa tezu kako na početku nije "temelj", nego "ponor" pred kojim je razum zbunjen (*sconcerto*).⁴⁸ No taj ponor, različito od Plotina, nije ništa, ništavilo, jer nitko ne može reći da ponor (*abisso*), namjesto praznina, nije zapravo punina, izvor, vrelo.⁴⁹ Štoviše, kada se uzme njegov članak "L'esperienza religiosa e filosofia",⁵⁰ umah postaje zorno kako su pojmovi izvor (*origine*) i ponor (*abisso*) sinonimi jer obje ove metafore on opisuje pojmovima punine, preobilja i gratuitnosti, rabeći pritom biblijske slike.⁵¹

Već godine 1947. u članku "Il compito della filosofia oggi", koji je kasnije postao integralni dio djela *Esistenza e persona*,⁵² Pareyson postavlja pitanje kako je uopće moguće filozofirati ako se odrekemo metafizike, ako se odbaci spekulativna vrijednost filozofije i sve skonča u historicizmu, ako se istina, shvaćena kao jedna i apsolutna, proglasi tek opasnim ostatkom "stare metafizike" ili samo retoričkim pitanjem. Po njemu, to je opasan put u samodostatnost konačnoga i marginalizaciju svake transcencije, koji, polazeći od demistifikacije i dekonstrukcije istine, zapravo upada u oprečnu mistifikaciju, u mistifikaciju i apsolutizaciju konačnoga, što je svojstvo jednog dijela retoričkih pristupa istini. Problem, kako ga Pareyson vidi, jest sljedeći. Je li moguće priznati istini njezinu povijesnu uvjetovanost, a da se

⁴⁷ Luigi Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, Mursia Torino, 1998., 24-25. Ovdje se radi o predavanjima iz 1982. godine, koja je posthumno zapisao i objavio F. Tomatis, i u kojima se Pareyson referira na tzv. kasnog Heideggera i njegovu razmišljanja o Silesiusu.

⁴⁸ Usp. Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, 415.

⁴⁹ Usp. Luigi Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, 24.

⁵⁰ Usp. Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà*, 85-151.

⁵¹ *Isto*, 134.

⁵² Usp. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 141-159.

istodobno ne dira njezina apsolutnost iz koje proizlazi spekulativna vrijednost filozofije? Ili, drukčije rečeno, je li moguće vratiti filozofiji njezin spekulativni karakter, tj. sposobnost dostizanja apsolutne istine, a da se time ne kompromitira povijesna uvjetovanost same istine, koja se ne može identificirati niti se iscrpljuje ni u jednoj povijesnoj, jezičnoj formulaciji? Pareyson piše: "Filozofsko traganje sastoji se upravo od ta dva elementa: istodobno težiti prema istini i odgovoriti na povijesne probleme. Čovjekov položaj sastoji se od činjenice da se ne može težiti ka istini a da se ne odgovori na povijesne probleme, niti se može željeti odgovoriti na povijesne probleme a da se tako ne teži prema istini. Svaku filozofsku misao u njezinom traganju vodi jedan postulat: potreba za apsolutnom i nepromjenljivom istinom, a u svojem traganju ga uvjetuje jedna činjenica: nepremostivost povijesnih prilika. Filozofija dakle, ukoliko je istraživanje ... sama je po sebi potvrda apsolutnosti istine i istodobno potvrda povijesne uvjetovanosti istine."⁵³ To znači da treba, prema Pareysonu, prevladati tri impostacije: a) hegelovsku, u kojoj je filozofija spoznaja totalne istine s obzirom na koju su pojedinačne filozofije tek dijelovi po sebi unilateralni; tu se filozofija stavlja na mjesto Boga i pod vidom Boga; b) marksističku, u kojoj se filozofija reducira na povijest i povijesno djelovanje, s obzirom na koju druge filozofije nisu ništa drugo doli obične konceptualne ideologizacije; tu se filozofija kao takva obezvrjeđuje jer se njezin spekulativni karakter podređuje akciji; c) egzistencijalističke, koje, ustajući protiv Hegela, idu u drugu krajnost pa od filozofije prave skup osobnih perspektiva te uvode novi/stari problem: kako nadvladati rigidnu alternativu između jedinstva filozofije i mnoštva filozofija, koji u egzistencijalizmu, posebno u njegovim ekstremnim manifestacijama, od filozofije pravi tek osobnu ispovijest.⁵⁴

Pareyson se opire hegelizmu, marksizmu i tako shvaćenom egzistencijalizmu, koji postaju paradigmatiski u ovoj problematici u smislu da onemogućuju filozofsku kritiku jer ona postaje nemoguća ako se filozofije svedu na puke povijesne proizvode ili na zatvorene osobne "ispovijesti" i perspektive, što dovodi u pitanje spekulativnu i univerzalnu vrijednost filozofije. Marksizam i egzistencijalizam, upregnuti u pokušaju eliminiranja ili dezideologiziranja hegelovskog totaliteta, slikovito rečeno, s prljavom vodom bacaju i dijete, pa eliminiraju i pojam istine,

⁵³ *Isto*, 148.

⁵⁴ *Isto*, 108-109.

svodeći ga na ideologizme ili osobni monolog, kao nepomirljivost *Weltanschauung*, pri čemu Pareyson, drukčije od Jaspersa, ovaj pojam rabi u smislu zatvorenosti i dovršenosti filozofske egzistencije koja od vlastitog pristupa i situacije pravi apsolut s mnoštvom nekomunikabilnih monada.⁵⁵ U svojoj kritici spomenutih pravaca, kao i potonjem postmodernom skončavanju filozofije u historicizmu, hermeneutici i "retoričkoj racionalnosti", kako Marcello Pera naziva postmodernu racionalnost, Pareyson nudi svoj pristup u kojem ne želi identificirati filozofiju s istinom, već želi ukazati da je narav filozofije, kao i ljudska narav, po prirodi usmjerena traženju istine, te je, s druge strane, istina kao jedna (sve drugo je *contradictio in adiecto*) i apsolutna uvijek povijesno uvjetovana i uhvatljiva samo osobno. To znači da mnoštvo filozofija i jedinstvo filozofije nisu u proturječju ako se istina "tretira" kao metafizički problem, ukoliko se ne zapadne u mistiku konačnoga i isključenje transcendencije. U tom smislu jedna jedina i apsolutna istina podliježe različitim povijesnim interpretacijama, a pluralnost filozofija proizlazi iz mnoštva osoba u njihovu odnosu prema bitku koji shvaća kao neiscrpno i uvijek nudeće obilje. U tom smislu filozofiju, kako je Pareyson shvaća i time pokušava nadvladati tri dalje navedene impostacije, karakteriziraju tri elementa: apsolutnost, povijesnost i personalnost. Te su tri značajke neodvojive, ne postoje jedna bez druge. Što znači da je filozofija u isto vrijeme i čista spekulacija (hegelizam) i izričaj određenog vremena (marksizam) i osobna interpretacija (egzistencijalizam).⁵⁶

2.2. Pareyson: između moderniteta i posmoderniteta

Filozofija nije samo osobna interpretacija. U tom slučaju ona ne bi bila apsolutno valjana, već *Weltanschauung*, osobni pogled koji vrijedi samo za mene, arbitrarni izričaj, nešto poput umjetničkog djela, skrojena po ukusima, "prijateljstvima", odnosno sklonostima onoga koji je čini. Radilo bi se o pukom esteticizmu, nekoj vrsti egologije. No filozofija je također i osobna interpretacija, jer ne može filozof istraživati o bitku a da ne istražuje i samog sebe, jer je i on uronjen u isti bitak. "Da se razumijemo, za filozofa će filozofija biti njegov život, i naravno da on neće moći ozbiljno

⁵⁵ Usp. Luigi Pareyson, *Unità della filosofia*, u: *Filosofia*, 3 (1952.), 83-96.

⁵⁶ Usp. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 155.

filozofirati ukoliko se u potpunosti ne posveti zadaći koju je slobodno izabrao i kojoj je sav potpuno odan.”⁵⁷

Filozofija, protivno historicizmu i imanentizmu, nije samo izričaj jednog vremena. Ako bismo je tako shvatili i činili, izgubila bi se ne samo njezina spekulativna valjanost već i njezina specifična razlika u odnosu prema ostalim djelatnostima i znanostima. Time bi se upalo u puki pragmatizam i tehnički instrumentalizam, za koje apsolutna istina ne postoji i za koje je smatrana mitološkim i dogmatskim ostatkom. Na razini konkretnog djelovanja, etike, to vodi tome da ono što je tehnički ostvarivo umah postaje lišeno bilo kakve više norme. No, s druge strane, filozofija je i izričaj određenog vremena, budući da je svaka filozofija odgovor na povijesne probleme koje definira i postavlja sam filozof. Na taj način nastaju i norme, kao spekulativni odgovor na konkretne povijesne aporije.⁵⁸

I, na koncu, filozofija nije samo čista spekulacija. Kada bi bilo tako, filozofija bi preuzela točku gledišta Boga, bila bi čista mistifikacija u smislu povijesnog proizvoda koji se “prodaje” pod vječnost, temporalna perspektiva koja želi izići iz vremena kako bi zagospodarila u svom totalitetu tako da cijela prošlost bude uređena prema navodnoj logičnoj nužnosti, kao u hegelizmu. No filozofija je također i čista spekulacija, dapače, ona je nadasve čista spekulacija. Pareyson piše: “I to je jedinstvena zadaća filozofije: spekulativno dosegnuti istinu. Ne treba zaboraviti da se istina doseže samo preko osobnog djela filozofa koji interpretira samoga sebe, te postavlja i rješava povijesne probleme koje on izabire i definira u iskustvu svojega vremena. Uzevši u obzir te nezaobilazne i neizostavne potrebe, zadaća filozofije sastoji se u spoznavanju istine. Filozofija nema neposredno nikakav praktični ili tehnički cilj, jer je njezin neposredni cilj samo spekulirati, tj. otkriti i spoznati istinu.”⁵⁹ Možemo, dakle, reći da je korisnost filozofije, prema Pareysonu, u njezinoj beskorisnosti, u smislu odbijanja znanstveno-tehničkog mentaliteta i ideologije učinkovitosti, u čuvanju vlastite esencijalne spekulativne karakteristike koja je njezina *differentia specifica* u odnosu na druge ljudske djelatnosti.

No, gdje je točka sjecišta u kojoj se konačno i beskonačno spajaju, u kojem vječnost “prodire” u vrijeme, u kojem se bitak osvjetljava i daruje? Pareyson odgovara: “Afirmacija bitka

⁵⁷ Isto, 156.

⁵⁸ Isto.

⁵⁹ Isto, 157.

može biti samo osobna, i u tom povijesnom smislu ja sam sâm afirmacija bitka ukoliko sam postojeća perspektiva prema bitku: ne mogu afirmirati bitak ako se ne afirmiram ukoliko jesam, niti se afirmirati ukoliko jesam ako ne afirmiram bitak. Biti, tj. da ja postojim za sebe, znači perspektivu prema bitku, otuda i neobjektivirajućost bitka u odnosu na mene.⁶⁰ Dakle, ljudska osoba, kao i osoba filozofa povijesni je "medij" istine jer je ona sama afirmacija bitka i otvorenost bitku. Filozofija u tom smislu nije ništa drugo doli posvješćivanje, pomoću mišljenja i jezika, odnosa s bitkom i s istinom⁶¹ koji jest čovjek i koji čovjek živi u pristanku ili odbijanju. Pareyson je ovdje na liniji G. Marcela, koji je kritizirao egzistencijalizam zbog diskontinuiteta s tradicionalnom metafizikom u smislu da nije izbjegao reifikaciju, opredmećenje bitka. Polazeći od te kritike, Marcel razvija "konkretnu ontologiju",⁶² razvijajući filozofiju u pojmovima "utjelovljenoga bivstvovanja", u smislu čovjekove participacije na transcenciji, pri čemu je čovjek jedinstvo transcencije i egzistencije.⁶³

Koncipirati pak personalistički istinu i filozofiju ne treba značiti subjektivizam ili voluntarizam konačnoga. Sva suvremena filozofija, po Pareysonu, tvrdi da je filozofija ljudska i samo ljudska djelatnost, reagirajući tako na hegelijanstvo, u kojem se filozofija stavlja na mjesto Boga. To znači da se filozofija čini pod ljudskom točkom gledišta, to jest pod vidom konačnoga koje je svjesno da nije Bog, kao i što je svjesna da u transcenciji Boga ima svoj temelj. Konačno prestaje biti takvo ukoliko ne pretpostavlja beskonačno kao svoj temelj. "Kako bismo osigurali filozofiju pred opasnošću mistifikacije, koju s pravom veliki dio suvremene filozofije nastoji izbjeći, potrebno je afirmirati čovjeka u svojoj konačnosti, što se ne može učiniti ako se pozitivno ne afirmira beskonačnost koja ga utemeljuje."⁶⁴ Utemeljiti konačno u transcenciji beskonačnoga, znači utemeljiti samu mogućnost filozofije koja, kao ljudska djelatnost, ne može ne imati isti temelj kao i ljudska konačnost. Ako je problem mogućnosti filozofije razriješen transcencijom beskonačnoga, onda je suvremena filozofija svedena na historicizam

⁶⁰ *Isto*, 153.

⁶¹ Važno je napomenuti da su kod Pareysona bitak i istina veoma često sinonimi u smislu neiscrpivosti za unutarpovijesno darivanje i formulacije. Usp. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 43-44, 102-103.

⁶² Usp. Gabriel Marcel, *Od neprihvatanja do zaziva*, KS, Zagreb, 1984., 68-93.

⁶³ Usp. Marianna Gansabella Furnari, *Il nuovo esistenzialismo di Luigi Pareyson*, u: *Segni e comprensione*, 2 (1988.) 5, 56-68.

⁶⁴ Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 154-155.

i imanentizam te je takvom kastracijom i odbijanjem samu sebe svela na puko operativno i tehničko mišljenje ili retoričko zavodjenje. Rezultat takva odricanja jest taj da je prevladavajuća tema jezik, što je filozofiju dovelo u situaciju autoreferencijalnosti, da se bavi samom sobom ispraznivši se sadržaja, što skončava u autodestrukciji i samoproklamiranoj "smrti filozofije", svedene na metodologiju pojedinih područja iskustava.

Ovakvo skončavanje filozofije u imanentističku hermeneutiku zapravo je neka vrsta njezine izdaje očekivanjima svijeta,⁶⁵ pri čemu se kaže kako je samo konačno stvarno, kako samo čovjek postoji, kako je jedina realnost svijet čovjekove povijesti.⁶⁶ Zato je Pareysonova obnova filozofije kao istine i neprestanog puta k istini u beskonačnom interpretativnom procesu, s jedne strane, lijek proklamiranoj smrti filozofije, a, s druge strane, autentičan uvjet kako bi filozofija ponovno pridobila svoju spekulativnu dimenziju. Pareyson stoga binom istina – objekt zamjenjuje binomom istina – vrijednost,⁶⁷ u smislu izvora svakoga filozofskog diskursa koji se pokreće izazvan konkretnim povijesnim problemima i izazovima. Upravo je članak "Il compito della filosofia oggi", u kojem se već davne 1947. godine Pareyson išao obračunati sa "(samo)izdajom filozofije", u svom uvodniku započeo (sukladno s njegovom metodologijom korelativnosti konačnoga, povijesnoga, beskonačnoga, transcendentnoga) s konkretnim problemima na koje filozofija treba dati odgovor. To znači da njegova filozofija nije samo puka spekulacija, nego izvire i iz etičkoga motiva odgovornosti za svijet i sudbinu Boga i čovjeka u njemu u nepredvidljivoj drami slobode. Tako Pareyson piše: "Dok se ruše i nestaju tradicionalne vrijednosti, dok je i sam pojam tradicije predmet rasprava kao nikada prije, dok nijedna kritička norma, bilo filozofska bilo religijska, koju je donijela tradicija, ne može izbjeći vrlo jetku i radikalnu kritiku te jedva odolijeva optužbi za mitološkičnost i dogmatičnost što joj se obraćaju s mnogo strana, dok se čini da najnesmiljenija kritika do korijena podriva jučerašnji svijet, traži se od filozofije neka odrednica kako bi se riješila kriza, obraća se filozofiji kao onoj koja je u stanju predložiti put za izgradnju budućega svijeta, traži se u filozofiji

⁶⁵ Pareyson se ne koristi izrazom "izdaja", već kaže da tako mišljena filozofija "*delude aspettative del mondo*" ukoliko u ime lažne konkretnosti protiv apstraktnosti odustaje od jedne i apsolutne istine, pri čemu vlastitu krizu pretvara u katastrofu. Usp. Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 145.

⁶⁶ Usp. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 203-205.

⁶⁷ Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 150.

neka riječ, nadahnuti stav što ga treba zauzeti pred duhovnim problemima, koji postaju sve veći i sve hitniji te sa svih strana neprekidno i neizbježno pritišću.⁶⁸ U takvoj odgovornosti za svijet filozofija sebi ne može dopustiti da bude tek deskripcija faktičnoga, od nje se očekuje da zadovolji temeljnu čovjekovu potrebu, potrebu za istinom koja, dajući odgovore na konkretne povijesne probleme postaje norma, odnosno vrijednost i siguran vodič za djelovanje.⁶⁹ Zato se od filozofije očekuje da, vođena napetošću k apsolutnoj istini bude "objavljujuća". U tom smislu Pareyson suprotstavlja "objavljujuće mišljenje" (*pensiero rivelativo*) "izražavajućem mišljenju" (*pensiero espressivo*). Zaboravom istine bitka prevladava ovo drugo mišljenje, koje, zbog tog zaborava, cijele epohe i povijesne situacije može ostaviti u tami bludnje i laži, postajući nerijetko tek slijepi oblik volje za moći ili volje za voljom, puko retoričko zavođenje, ili bilo kojom vrstom instrumentalnog diskursa koji više zamračuje nego što osvjetljava. Suprotna tomu je objavljujuća misao, kao ontologija neiscrpivoga, jer misli ontologiju na hermeneutički način i hermeneutiku na ontološki način.⁷⁰ Samo takvim objavljujućim mišljenjem daleko od postmodernističkog pomodarstva ili imanentizma, filozofija može, smatra Pareyson, ispuniti svoj poziv odgovornosti za svijet polazeći od odgovornosti za istinu kao temeljnim oblikom te odgovornosti. Pareyson u tom smislu zaključuje: "Tipična i jedinstvena vrijednost filozofije je spekulativna, i samo ako je ta spekulativna vrijednost očuvana u svojoj čistoći, pronađena istina od filozofije prima praktičnu potvrdu u svijetu povijesti i djelovanja. Samo ako je zaista istina, i ako posjeduje čistu spekulativnu vrijednost, istina postaje ideja – snaga u povijesnome svijetu, koja je uistinu sposobna proizvesti pristanke lišene tvrdoglavosti i fanatizma, probuditi nove i pozitivne energije, osnovati čvrste i trajne civilizacije."⁷¹

Upravo zbog konkretne odgovornosti za svijet, za unutar-svjetsko, Pareyson ne odbacuje retoriku na putu istinovanja, ali je ne apsolutizira kao njegov učenik Vattimo, jer bi to bilo zalaganje za izražavajuću misao, lišenu iskonske čovjekove ukorijenjenosti u izvoru istine, u bitku. Dapače, kako bi branio retoriku i *sensus communis* od racionalističkih omalovažavanja kantovskog ili

⁶⁸ *Isto*, 141.

⁶⁹ *Isto*, 150.

⁷⁰ Usp. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 15-35.

⁷¹ Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*, 157.

kartezijskog tipa, Pareyson u pomoć doziva Giambattistu Vica.⁷² Naime, Vico kritizira Descartesa da je, zalažući se za strogost logičke demonstracije, neke vrste racionalističkog solipsizma, iz procesa racionalne spoznaje izbacio temeljne elemente ljudske aktivnosti kao što su mašta, retorika, umjetnost te imaginacija općenito, s krajnjim ciljem da ponovno uspostavi vezu između retorike i istine.⁷³ Zato će Pareyson, slijedeći put Vicove apologije retorike shvaćene polazeći od sintagme *sensu comune*, “okrenuti ploču” i govoriti o nekritičnosti racionalizma,⁷⁴ na poseban način vidljivoj u prosvjetiteljstvu s idealom apstraktne racionalnosti.

U članku *Filosofia e sensu comune* Pareyson stoga proziva okrutnost iluminizma i njegovo gledanje svisoka na “običnog čovjeka” i njegov zdrav razum (*sensu comune*), uspoređujući ih sa snobovskom aristokracijom,⁷⁵ suprotstavljajući im Vicov stav: “U zdravom razumu (*sensu comune*) Vico, s jedne strane, vidi ne apstraktnu univerzalnost razuma prisutnog kod svih ljudi, već konkretnu univerzalnost neke povijesne zajednice koju zajedno drži pristanak i sudjelovanje pojedinaca u istom zajedničkom životu, a s druge strane ne identitet nekog sustava mišljenja spekulativno priopćivog, već povijesno utjelovljenje i višestruku ‘vis veri’, koju smatra formirajućom snagom, i prilično djelotvornom, prije u ‘pučkoj mudrosti duha naroda’, tj. u građanskoj razboritosti, nego u promišljenoj i svjesnoj mudrosti filozofa. Ako se otvoreno prihvati Vicov prijedlog, u zdravom razumu produbljenom filozofijom, može se naći put za sučeljavanje sa najurgentnijim problemima suvremenog svijeta.”⁷⁶

Pareyson, dakle, ne odbija “retoričku racionalnost”, već, u kontekstu razlikovanja objavljujuće i izražavajuće misli u svojoj ontologiji neiscrpivoga, protiv historicizma, podsjeća da istina nije objekt, već neiscrpni izvor, bitak, koji omogućuje istinski dijalog među osobnim povijesnim inkarnacijama jedne i apsolutne istine. Retorička racionalnost za njega je, za razliku od apstraktne univerzalnosti, konkretna univerzalnost i najprikladniji put za suočavanje s najurgentnijim pitanjima današnjice. Njegov pristup retoričkoj istini je, zapravo, srednji put između moderniteta i postmoderniteta, između vattimovske i raznih

⁷² Usp. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 114.

⁷³ Usp. Francesca Rigotti, *La verità retorica*, 24-25.

⁷⁴ Usp. Luigi Pareyson, *Filosofia e verità*, u: *Studi Cattolici*, 2 (1977.), 171-179.

⁷⁵ Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, 230.

⁷⁶ *Isto*, 226.

inačica starometafizičke koncepcije. Zato na Vattimovu tvrdnju da je "istina posao retorike, zajedničkog prihvaćanja, kakva je zapravo i znanstvena propozicija, koja vrijedi utoliko ukoliko je verificirana od drugih, od znanstvene zajednice, i ništa više",⁷⁷ Pareyson ne bi imao primjedbe, osim na zadnje dvije riječi: Jest, istina je posao retorike, ali i "malo više".

PAREYSON, VATTIMO AND PROBLEM OF RHETORICAL TRUTH BETWEEN "NOTHING MORE" AND "A LITTLE MORE"

Summary

Post-modern rationality is defined as rhetorical rationality in the scientific paradigm of verification/falsification binomial in the context of historicism which in the process of determining the truth does not recognize anything beyond-historical. Pareyson's philosophy does not reject rhetorical rationality and historical conditioning of determining the truth and philosophizing, but, starting from the transcendence of infinite as a condition of possibility of philosophizing and of "revelatory thought", does not accept that paradigm. In the article, by comparative method, comparing Pareyson's and Vattimo's, teacher's and student's, approach to the truth, the arguments of both of them are confronted. While for Vattimo the issue of truth is just a rhetorical question and "nothing more", Pareyson, starting from the ontology of the inexhaustible, thinks that truth is a rhetorical issue, and, not rejecting its historical conditioning and manifestations, unlike his student, Pareyson holds the truth is "a little more" than mere rhetorical contest and language game and persuasion, because its source is beyond-historical, in inexhaustible being, given through the language.

Key words: *truth, rhetoric, rationality, sensus communis, ontology of the inexhaustible.*

⁷⁷ Gianni Vattimo, *La verità e l'evento: dal dialogo al conflitto*, u: La Stampa, 14. X. 2008.