

Den præeksistente frihed

Mattias Bjerring-Nielsen

Abstract: In this article I investigate the Italian philosopher Luigi Pareyson's mature understanding of the concept of freedom. In his farewell lecture *La filosofia della libertà* Pareyson develops a philosophy based on the conception of freedom as pre-existent. I begin by highlighting the problem of *nothing* in philosophy as it is presented by Martin Heidegger in his lecture *Was ist Metaphysik?* Based on a re-vitalization of the problem of nothing, Pareyson develops a cosmological theory of the atemporal act in which Freedom and God are manifested simultaneously. This initial transformation of nothing into being reveals the essential proximity between freedom and nothing. Freedom is seen as the essential characteristic of and condition for God as well as Man. Finally, suffering is seen as the link between Man and God, since this is the only means to redemption, and the bulwark against the alluring destructive forces of evil and nothingness.

Keywords: Luigi Pareyson — Freedom — Pre-existence — Being — Nothingness — Creation — Suffering — Evil

Indledning

I den italienske filosof Luigi Pareysons tænkning har opfattelsen af frihed stor betydning, og kommer i den sene del af forfatterskabet til at være det altdominerende tema for hans filosofiske undersøgelser. I løbet af sin filosofiske løbebane bevæger Pareyson sig fra en dyb interesse for eksistentialismen over undersøgelser inden for hermeneutik og æstetik til i de senere år at være optaget af muligheden af at formulere og realisere en *frihedens filosofi*. Pareysons frihedsfilosofi, eller frihedsontologi, som han gerne kaldte den, er ikke blot en undersøgelse af den menneskelige frihed, men er forsøget på at indsætte friheden i et større kosmologisk drama, der involverer Gud, intet, det onde, lidelsen og verdens skabelse. Det er inden for denne

overordnede kosmologiske ramme, at nærværende artikel, der behandler Pareysons frihedsopfattelse, vil befinde sig.

I 1988 holdt Pareyson sin afskedsforelæsning ved Torinos Universitet med titlen *La filosofia della libertà*, Frihedens filosofi. I 1995, fire år efter Pareysons død, udkom afskedsforelæsningen som en del af det posthume hovedværk, *Ontologia della libertà* (udgivet af Giuseppe Riconda og Gianni Vattimo), der består af tekster fra de senere år af forfatterskabet, visse af dem indtil da uudgivne. Netop denne afskedsforelæsning, eller rettere det frihedsbegreb, der behandles i det, vil være genstand for min artikel. Der er tale om en meget kort tekst med meget store præntioner: En filosof, der var ved vejs ende på sin professionelle løbebane, drister sig til at give et bud på ikke blot filosofiens, men selve livets og dermed også frihedens mening. Pareysons svar er ganske enkelt *lidelsen*, der som det eneste kan stå imod og besejre det onde. Med så nedslående en konklusion er det ikke tilfældigt, at Pareyson også kalder sin filosofi for en *tragisk filosofi*. Inden det kommer så vidt, når Pareyson imidlertid at udvikle sin forbløffende og dristige frihedsopfattelse, i hvilken friheden placeres i det atemporale og kosmologiske drama, der er selve Guds oprindelse. Ja, Pareyson går endda så vidt, at friheden ikke blot synes at dele Guds præeksistens, men også at være det grundelement, der gør det muligt for Gud at blive Gud. Forståelsen af friheden som præeksistent ligger dybt i Pareysons tænkning, og den er helt fundamental for at begribe frihedsfilosofiens radikalitet. Derfor er det netop dette tema, jeg i det følgende vil undersøge.

Alæf – forbudte tanker om dét forud for skabelsen

Frihed er i sig selv et svimlende begreb, og emnet frihedens præeksistente konfiguration gør det ikke mere håndgribeligt. Pareyson henviser i sit værk (Pareyson 2004, 20ff) til en legende hos rabbinerne om bogstavernes placering i det hebræiske alfabet, som fint illustrerer det forbudte område, man uvilkaarligt bevæger sig ind på, når man beskæftiger sig med den præeksistente frihed. Den rabbinske legende om bogstaverne er en såkaldt midrash aggadah, som findes i utallige varierende udgaver. Pareyson oplyser ikke, hvilken version, han anvender, men hovedpunkterne i fortællingen såvel som i Pareysons gengivelse, er følgende:

Da Gud skulle til at skabe jorden med sit Ord trådte alfabetets 22 bogstaver frem for Gud og bad på skift om, at han ville skabe verden gennem dem. Gud afviser et efter et alle bogstaver, som træder frem i omvendt rækkefølge. Da han når til *beth*, hører afvisningen op: *beth* kan bruges til at skabe med og får derfor lov til at være det første bogstav i den hellige Tora: בְּרֵאשִׁית (1 Mos 1,1). Men hvorfor *beth* og ikke *alæf*, som jo er det første bogstav? *Beth* (ב) er lukket til alle sider, men åbent

fortil; mennesket er ikke bemyndiget til at tale om, hvad der er oven over, nedenunder eller før skabelsen i rum og tid. Som *beth* er lukket mod højre, hvor man begynder læsningen, og åbent mod venstre, der er den retning, som læsningen fortsætter i, skal også undersøgelsen gå: Du må undersøge, hvad der ligger efter, men ikke hvad der ligger inden, og hvad der er fra himlens ene ende til den anden kan du undersøge og analysere, men ikke hvad der går forud. Efterfølgende beklagede *alef* sig igennem mange generationer til Gud over at være blevet forbigået: ”Universets Herre, skønt jeg er det første af bogstaverne, har du ikke skabt universet ved mig!”. Gud hørte *alefs* beklagelser og gav det løfte, at når loven skulle overrækkes på Sinajbjerg, ville han begynde med *alef*. Og ganske rigtigt indledes Dekalogen med *alef* i sætningen ”Jeg er Herren din Gud” (אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ, 2 Mos 20,2).¹

Som vi skal se i det følgende, er det netop *alefs* forbudte plads, den præeksistente fortælling forud for skabelsen, der er interessant i forhold til Pareysons forsøg på at udvikle en ny forståelse af friheden. For netop i den begivenhed, der udspiller sig forud for skabelsen, finder vi betingelsen for, at Gud træder frem i frihed og kan være, hvem han vil.

Intet som afgrund for fornuften

Før vi nu kan gå i gang med at udfolde Pareysons frihedsopfattelse er det imidlertid nødvendigt at begynde et andet sted, nemlig ved spørgsmålet om *intet*. Ligesom Pareyson selv gør det i sin tekst, vil vi også tage udgangspunkt i Martin Heideggers undersøgelse af dette begreb.

Vi vil begynde med det, man med rette har kaldt for metafysikkens grundspørgsmål: ”Hvorfor er der noget snarere end *intet*?”. Den første til at formulere problemet på denne velkendte måde var Leibniz, idet han introducerer ”den tilstrækkelige grunds princip”, men problemstillingen er lige så gammel som filosofien selv og kan føres tilbage til den førsokratiske filosofi hos bl.a. Parmenides. At metafysikken kaldes ”den første filosofi” er ikke misvisende, for dette første spørgsmål må ontologisk knytte sig til den mest grundlæggende erfaring: at noget *er*. Dette forhold kan være en anledning til dyb forundring, som Martin Heidegger udtrykker det: ”Ene

1. Min gengivelse tager udgangspunkt i Judith Winther (2001, bd. 1, 184-186) og Louis Ginzberg (2003, bd. 1, 3-5). Nogle af de tidligste variationer af bogstavlegenden tilskrives Rabbi Akiba Ben Josef (40-137), hos hvem man finder op til tre variationer af fortællingen (jf. Jellinek, 1938, Bd. 3, XV-XVII; Bd. 5, XIV-XV). Der findes en engelsk oversættelse af Akibas bogstavlegender frit tilgængelig på nettet: (<http://archive.org/stream/lettersofrabbiak00unitiala#page/n3/mode/2up>) (set 19.02. 2013). Tak til Kristian Mejrup og Karen Martens for Akiba-referencerne.

mennesket blandt alt værende erfarer, anråbt af værens stemme, underet over alle undere: *At det værende er*" (Heidegger, 1973, 146).

Citatet kommer fra Heideggers berømte forelæsning *Was ist Metaphysik?* og er som sådan det ideelle udgangspunkt for undersøgelsen af friheden, for problemet omkring friheden er helt indskrevet i spørgsmålet: "Hvorfor er der noget snarere end intet?"

Det banebrydende og i samtiden vanskeligt forståelige ved Heideggers forelæsning var, at den på ny stillede spørgsmålet om *intet*, det intet som "videnskaben ikke har villet vide af" (Heidegger, 1973, 122), og som ikke længere blev behandlet som et egentligt problem af filosofien. Dette bliver for Heidegger en måde at rydde vejen på, så det bliver muligt at stille det værensspørgsmål, der som bekendt optog ham gennem hele det filosofiske forfatterskab. Væren er ifølge Heidegger intimt forbundet med og i nær kontakt til intet.

I indledningen til sin tekst roser Luigi Pareyson Heidegger for at genoptage problemet om *intet*, der i Heideggers samtid ikke var et problem for de dominerende retninger inden for fagfilosofien, hverken for idealismen i Italien, bergsonianismen i Frankrig eller fænomenologien i Tyskland. For disse var *intet* ikke et problem, men blot en term i en logisk opposition (Pareyson, 2004, 11). Men ifølge Heidegger er *intet* noget langt mere oprindeligt end de logiske termer "ikke" og "benægtelse". Hos Heidegger er *intet* vitterligt det, der truer, og som primært gøres åbenbart gennem angsten (Heidegger, 1973, 131). Som det formuleres i *Væren og tid*, så er dét, som angsten er angst for, karakteriseret ved, at det *intetsteds* er. Der er hverken noget *her* eller *derhenne*, der er genstand for angsten. Det er egentligt *intet*, man ængstes for. Eller værre endnu: "*Det, angsten er angst for, er selve i-verden-væren*" (Heidegger, 2007, 217), hvilket er at sige, at det er selve det at *være til*, der giver anledning til at ængstes. Erfaringen af *intet* er derfor nødvendigvis forbundet med væren, denne angst for *intet* er en menneskelig grunderfaring: "I [angsten] befinder tilstedeværen sig *foran* intetheden af sin egen eksistens i dens mulige umulighed." (Heidegger, 2007, 298).

Det er derfor også klart, at det er vanskeligt at sige særlig meget om *intet*, selvom det tydeligvis vedrører den menneskelige eksistens. Om *intet* gør dét sig gældende, at spørgsmål og svar i sig selv bliver lige meningsløse (Heidegger, 1973, 127); man kan dårligt sige særlig meget, når talen falder på *intet*, hvilket stiller filosofien, der traditionelt har været særdeles talende, i en vanskelig situation. Det er i denne forstand, at *intet* siges at være en afgrund for fornuften, da det netop er noget, der ikke kan begribes med den menneskelige fornuft. Der er ganske enkelt *intet* at begribe. Dette forhold, at *intet* som problem i vidt omfang er blevet forbigået af filosofien, indtil det igen blev sat på dagsordenen af Heidegger og senere blev et tema i det 20.

århundredes filosofi, måske mest berømt i det eksistentialistiske hovedværk *Væren og intet* af Jean-Paul Sartre, har ifølge Pareyson samtidigt vanskeliggjort en genuin forståelse af friheden. På denne måde kan Heidegger og før ham Schelling, i sit Frihedsskrift fra 1809, siges at bane vejen for Pareysons undersøgelse. For, som allerede Heidegger minder os om, så kan man kun gøre friheden til et egentlig problem, hvis man først konfronterer den med *intet*: ”Uden Intets oprindelige åbenbarhed ingen væren sig selv og ingen frihed” (Heidegger, 1973, 134).

Det er da også netop her, ved problemet om *intet* og *frihed*, der ifølge Pareyson er den moderne filosofis egentlige underliggende anliggende, at han begynder sin forelæsning om friheden og rydder vejen for en ny forståelse af spørgsmålet: ”Hvorfor er der noget snarere end intet?”

Frihedens problem

Med Heidegger og Schelling som udgangspunkt aner Luigi Pareyson således muligheden for at få et ægte og utvetydigt billede af intet og dermed også det første klare billede af friheden. Dette kræver imidlertid, at filosofien befrier sig for enhver bekymring om nødvendigheden. Pareyson forsøger at give klarhed over dette forhold ved hjælp af modalkategorierne², idet han påpeger, at virkeligheden kan siges at være primær i forhold til både nødvendigheden og muligheden.

For hvad er egentlig det værendes mirakel? Det, der er det mirakuløse, er jo netop ikke værens nødvendighed, at den *ikke kunne ikke være*, eller værens mulighed, *at den kunne være*, men alene det, *at den er, fordi den er* (Pareyson, 2004, 14). Det er virkeligheden, der er det forbløffende. Pareyson opstiller altså en anden rangfordeling mellem modalkategorierne end Heidegger, der så tidsligheden som den horisont inden for hvilken væren skal forstås. Det betyder, at den menneskelige væren her primært forstås som *muligværen* (jf. Heidegger, 2007, 217). Hos Pareyson står *virkeligheden* derimod over og har forrang i forhold til både *muligheden* og *nødvendigheden*.

Forestillingen om værens nødvendighed har været fremherskende i filosofien, hvilket er kommet til udtryk gennem ambitionen om at finde et princip, der har kunnet forklare, eller netop nødvendiggøre, det mærkværdige forhold, at der er noget og ikke bare intet. Filosofiens gudsbegreber vidner om dette. Allerede Rene Descartes' Gud var ikke en religiøs Gud, men en rent filosofisk, og hans bestemmelse af Gud som *causa sui* siger betydeligt mindre om Gud end om modalitets-

2. Immanuel Kant introducerer i *Kritik der reinen Vernunft* (1781¹, 1787²) tolv forstandskategorier. Af disse tolv består modalkategorierne af virkeligheden, nødvendigheden og muligheden.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

kategorierne (Koyré, 1958, 138). Hos Leibniz, der er endnu strengere i sin deisme end Descartes, er Gud reduceret til et nødvendigt princip, der har skabt verden så godt det nu kunne lade sig gøre og derefter har trukket sig tilbage. Gud handler her i streng overensstemmelse med den tilstrækkelige grunds princip og hans væren kan principielt kortlægges inden for matematikkens og logikkens begrebsverden.

Også Hegels absolutte idealisme er grundlagt på begrebet om værens nødvendighed, og der er en fuldstændig identifikation af det fornuftige og det virkelige. Men idet man låser eksistensen fast i et lukket system, lader man end ikke den mindste sprække åben for hverken *intet* eller *friheden*, der begge er afgrunde og ikke grundlag for fornuften.

Den oprindelige forbindelse er nemlig ifølge Pareyson ikke mellem væren og intet, hvor intet kun er reduceret til ikke-væren. Han kan derfor heller ikke helt tilslutte sig Heidegger, for langt dybere og mere oprindeligt end forholdet mellem væren og intet er forholdet mellem friheden og intet. Det er egentlig slet ikke væren, der er i kontakt med intet. Den oprindelige kontakt er den mellem intet og friheden. Frihedens problem og problemet om intet viser sig altid sammen (Pareyson, 2004, 24).

Intet som religiøs mulighed

Virkeligheden er altså ikke primært karakteriseret ved at være en nødvendighed eller noget muligt, der lod sig realisere. Virkeligheden er derimod helt igennem givet og ubegrundet, den er en gratis gave. Virkeligheden hviler ikke på noget grundlag, der betinger den, men er helt afhængig af friheden, som netop ikke er et grundlag, men en afgrund, eller paradoksalt udtrykt: et grundlag, der hele tiden nægter at være grundlag (Pareyson, 2004, 14):

Det er i sin grundløshed, at virkeligheden afslører sin dybe forbindelse til *intet*. At virkeligheden ikke har et egentligt grundlag, som den moderne filosofi ellers gerne har villet finde ved hjælp af fornuften, gør, at et af dens essentielle kendetegn er *tvetydigheden*. (Pareyson, 2004, 15)

Man kan ikke sætte virkeligheden ind i et bekvemmeligt og fornuftigt system, den bryder med ethvert forsøg på at sætte tilværelsen ind i faste og forudsigelige rammer. For om virkeligheden kan man ikke sige andet, end at den *er*, den nægter at gå op ”i en højere enhed” eller at følge en af mennesket fastlagt orden.

Således kan man anskue tilværelsen på meget forskellig vis. I sin *givetthed* fremstår den som en ren gave, som et egentligt overskud og som den mest generøse gestus, og kan derved være en stadig genstand for forundring og taknemlighed; set i sin grundløshed viser virkeligheden sig fra sin mere dystre side: livet kan forekomme som en straf, der fremkalder forbitrelse over at eksistere og længsel efter ikke at eksistere. Eller den ses som slet og ret meningsløshed, hvor *intet* ikke blot ses som forbundet med væren, men som det egentligt konstituerende træk ved væren. I moderniteten, især efter Schelling og Heidegger, har man kraftigt betonet dette *intet*, der hviler under tilværelsen. Eksistentialister som Sartre og Camus er optaget af tanken om virkeligheden som *grundløs*, og de har derfor vanskeligere ved at se den som en *gave*. Der består ifølge dem en permanent diskrepans mellem individ og verden, mellem på den ene side individets forventning om at møde en meningsfuld verden og på den anden side en kontingent verden, der ingen mening tilbyder. Denne erfaring af en grundlæggende diskrepans affødte en vis nihilisme hos de franske eksistentialister og danner baggrund for forsøget på at udarbejde en filosofi for en absurd livsførelse.

Denne virkelighedens modvilje mod at gå op er også for Pareyson forbundet med noget svimlende, og han har også sans for den eksistentielle angst, som er et så væsentligt kendetegn ved det 20. århundredes filosofi og kunst, der på ny genopdagede kontakten til *intet*. Pareyson deler den ateistiske eksistentialismes grunderfaringer, og står alligevel i absolut modsætning til den. En radikal frihedsopfattelse sætter den absolutte forskel mellem de to. For frem for at tolke virkelighedens modvilje mod at gå nihilistisk og resignere over for denne tomhed, tolker Pareyson dette som en mulighed for en religiøs åbning. Hvad der hos Camus og Sartre alene tolkes som et *intet*, tolkes hos Pareyson som Gud, der i kraft af *friheden* har overvundet *intet*.

Guds frihed

Tanken om *givetthed* følges altså hos Pareyson helt uvilkårligt af gudstanken. Men her er det værd at understrege, at Gud ikke blot er et filosofisk begreb, hvilket netop var en kritik, som Pareyson rettede imod eksempelvis Descartes, Leibniz og Hegel. Man kan hos Pareyson ikke sige Gud uden også at sige frihed, og friheden kan aldrig indfanges af eller udtømmes igennem et filosofisk gudsbegreb. Gud er frihed, men sætningen kan ikke vendes om. Det er vigtigt at understrege, at man ifølge Pareyson ikke kan sige, at frihed *er* Gud. Der er med andre ord et hierarki i forholdet mellem Gud og frihed, som er vigtigt for Pareysons forståelse af friheden.

At der består en intim forbindelse mellem friheden og intet, gør det ikke mindre svimlende, når vi forsøger at inddrage Gud i regnestykket. Allerede løsrevet fra nødvendigheden er friheden forfærdende, sammenføjet med intet optræder den som både forudsætningsløs, uforudsigelig og uventet, men også som grænseløs. Det er her filosofien, der altid har holdt sig tæt på fornuften, har svært ved at følge med:

Filosofien har altid udvist en åbenlys mistænkksomhed, hvis da ikke ligefrem en vis ængstelse, over for Friheden betragtet i dens renhed. Det er nødvendigt at indse, at den sande og dybe Frihed fremkalder en følelse af angst i mennesket, som Dostojevskij med så uopnåelig klarsynethed har vist det i ”Legenden om storinkvisitoren”, hvor han fremstiller menneskene som værende ude af stand til at bære den frygtelige vægt af den Frihed, som Kristus gav menneskeheden. Sagen er den, at Kristi Frihed er som dæmonernes grænseløs. (Pareyson, 2004, 17)³

Friheden er en overvældende kraft, der ikke tager hensyn til noget eller nogen, hverken grænser eller love, med undtagelse af dem, den selv frivilligt har accepteret. Den er en ubærlig byrde for mennesket, hvilket netop er menneskets anklage mod Kristus i Dostojevskijs fortælling om Storinkvisitoren fra *Brødrene Karamazov*, som Pareyson henviser til i ovenstående citat. Men friheden er så grænseløs, at den end ikke standser foran Gud (Pareyson, 2004, 17). Alligevel er friheden kendetegnende for Guds væsen.

Pareyson påpeger endvidere, at denne Guds frihed er en vilkårlig frihed, og ikke en frihed, der per definition er styret af sin egen lov. Men opfattelsen af en Gud, der er udstyret med en vilkårlig frihed, har vakt bekymring blandt filosofferne. Det er da også kun sjældent, at vi i filosofien møder eksempler på guddommelig vilkårlighed. Tanken om guddommelig vilkårlighed er blevet forbundet med den endnu mere bekymrende tanke om en udviskning af forholdet mellem godt og ondt. Pareyson påpeger, at man i stedet har forsøgt at skelne mellem fornuft og vilje i Gud, hvor viljen underordnes under fornuften (Pareyson, 2004, 19). Men i forsøget på at undslippe det, der er ubehageligt og ubegribeligt for tanken, har man også på sær vis undervurderet den guddommelige vilje. Kun en svag vilje kendetegnes af

3. ”Per la libertà considerata nella sua purezza la filosofia ha sempre manifestato un’aperta diffidenza se non addirittura una certa qual apprensione. Bisogna riconoscere che la libertà vera e profonda suscita nell’uomo un senso di disagio e di timore, come con inarrivabile perspicacia ha dimostrato Dostoevskij nella *Leggenda del Grande Inquisitore*, rappresentando gli uomini come incapaci di sopportare il terribile peso della libertà che il Cristo ha donato all’umanità. Il fatto è che la libertà del Cristo è come quella dei demoni: illimitata.” (Pareyson, 1995, 467)

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

lunefuldhed, mens en stærk vilje, som vi må formode Guds vilje er, på samme tid kan være både arbitrær og myndig. Gud er, modsat mennesket, sin frihed voksen, og hans vilje og fornuft må være identiske, selvom dette er en vilje og en fornuft, der går ud over end den menneskelige (og dermed også filosoffens) forstand.

Jeg er, hvem jeg er

Intet er altså mere kendetegnende for Gud end hans frihed. Mens filosofien har været sen til at anerkende dette, har det altid været et grundelement ved den religiøse erfaring. Denne ikke-objektive (det vil her sige fornuftsmæssige) opfattelse af Guds frihed finder vi da også bedre udtrykt i de religiøse fortællingers symbolsprog end i filosofernes mere rigide begrebssprog. Pareyson forsøger derfor at finde belæg for påstanden om Guds frihed i de bibelske fortællinger, og ganske oplagt tager han udgangspunkt i den berømte passage fra 2 Mos 3,14, hvor Gud åbenbarer sig for Moses i en brændende tornebusk. Efter at Gud har åbenbaret sig for ham, spørger Moses efter Guds navn, og han svarer med de berømte ord ”Jeg er den, jeg er” (אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה). Denne guddommelige selvtilkendegivelse bliver for Pareyson ganske enkelt en hermeneutisk nøgle, for her afslører Gud et helt afgørende træk ved sit væsen. Pareyson læser ikke sætningen onto-teo-logisk, hvor Guds navn og dermed Gud selv forstås som den højeste Væren. Han læser den derimod som det klareste udtryk for den guddommelige vilje eller frihed. I Pareysons oversættelse lyder sætningen ”Jeg er, hvem jeg er” (*Io sono chi sono*), men idet han udlægger denne, får han den følgende betydning frem: ”Jeg er, hvem jeg har lyst til at være” (*Io sono chi mi pare*). Sætningen er det højeste udtryk for, at Gud er præcis hvem han ønsker at være, ikke hvad han med nødvendighed må være eller muligvis kan være. Guds frihed og hans vilje (der er det samme) er grænseløs: ”udtrykket åbner en sprække til Guds mysterium af dybde og lader se, hvor afgrundsdyb den guddommelige frihed må være, når den indebærer, at Guds væren afhænger af hans egen vilje.”⁴ (Pareyson 1995, 122). Guds svar på spørgsmålet om hans navn er altså udtryk for en ”usædvanlig og forbløffende” guddommelig ironi, hvormed Gud både nægter at svare på spørgsmålet og siger, at det ikke kommer mennesket ved. På denne måde udtrykker Gud sin ubegrænsede frihed, idet han siger: ”Jeg er, hvem jeg har lyst til at være”, Gud taler med hvem han vil og kalder sig hvad han vil, og det skal mennesket ikke blande sig i (Pareyson 1995, 122).

4. Jeg citerer her fra Søren Gosvig Olesens oversættelse af essayet ”L’esperienza religiosa e la filosofia”. Da oversættelsen er udgivet henvises der imidlertid til sideinddelingen i den italienske tekst, der findes i *Ontologia della libertà* (1995).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Den præksistente frihed

Allerede nu har Pareyson givet udtryk for en opfattelse af friheden, der er ganske radikal og med vidtrækkende teologiske og filosofiske konsekvenser, idet han foretager en dristig udredning af guddommens dybe og grænseløse frihed. Men han går videre endnu, og det er netop her, han afslører en opfattelse af friheden som præksistent.

Pareyson ser sig ganske enkelt i stand til at gøre rede for det, der ligger forud for verdens skabelse. Jeg indledte artiklen med at fokusere på det metafysiske grundspørgsmål: "Hvorfor er der noget snarere end intet?". Dette er i sig selv et spørgsmål, der, når det granskes, kan få det til at svimle. Men Pareyson vil helt ud til kanten af fornuftens afgrund, hvor man, som Kant, der erfarede det sublime i den uendelige stjernehimmel, overmandes af tanken om Gud, der stiller sig selv det følgende spørgsmål: "Alt dette kommer af mig, men hvor kommer jeg fra?" (Pareyson, 2004, 12).

Den menneskelige frihed er i sig selv et vanskeligt anliggende, og kan være genstand for mange hovedbrud. Men Pareyson går videre og sætter sig for at granske Guds frihed, eller rettere denne friheds, og dermed også Guds, fremkomst.

Pareyson tager udgangspunkt i skabelsesberetningen fra Genesis. Det første, denne beretning fortæller os, er at "I begyndelsen skabte Gud himlen og jorden". Det fremgår altså, at Guds første handling var verdens skabelse, "en i sandhed fri handling, fuldstændig betingelsesløst givet og arbitrær" (Pareyson, 2004, 20), en demonstration af guddommelig frihed. Der må imidlertid være en anden handling, som ikke er nævnt i de kanoniske skrifter, der går forud for denne skabelseshandling, hvor friheden overvandt intet og banede vejen for væren. Der må være tale om en endnu mere oprindelig frihedshandling, nemlig den handling gennem hvilken Gud blev til. Ganske enkelt den handling hvormed Gud *vælger* at blive Gud.

Man kan vel dårligt forestille sig en mere spekulativ tanke end denne, og i optakten til det 3. kapitel af Pareysons forelæsning betoner han da også, at hans undersøgelse nærmer sig forbudt område.

Det er da også her, at vi bringes tilbage til den rabbinske legende, der blev gengivet ved artiklens begyndelse, som fortæller, af *beth* og ikke *alæf* fik lov til at indlede *Torahen*, idet *beth* er lukket mod højre, hvor man på hebraisk begynder læsningen, men er åben mod venstre, som er den retning læsningen fortsætter i. Pareyson henviser til tekstens direkte forbud mod at beskæftige sig med alt det, der udspiller sig forud for handlingen i den hellige skrift, alt det, der ligger bagved *beth*. For kun på denne måde bør den teologiske eller filosofiske undersøgelse skride frem: efter skabelsen, ikke før.

Alligevel sætter Pareyson sig for at gennemføre et sådant foretagende: han vil netop gøre rede for det, der går forud for skabelsen. Han drister sig til den formodning, at de rabbiniske teologer må referere til eller i det mindste må antyde en mere oprindelig begivenhed end skabelsen, idet de forbyder enhver beskæftigelse med det, der går forud for den (Pareyson, 2004, 21). Denne begivenhed må være selve Guds kommen-til-sig-selv, Guds oprindeliggørelse af sig selv; den handling eller begivenhed, der markerer den absolutte begyndelse, hvor Gud bliver Gud. Det er dog også på dette punkt, at man som læser kan komme i tvivl om, hvad der ifølge Pareyson kom først: Gud eller friheden? Svaret gives ikke entydigt.

Den oprindelige frihedshandling

Det er altså ikke skabelsen, der er den første begyndelse, men friheden selv. Det er denne friheds tilsynkomst og manifestation, der er den absolutte begyndelse. Der er tale om en handling, hvor friheden hævder sig selv, hvilket er det fuldstændige sammenfald mellem Gud og Frihed. Ifølge Pareyson er friheden således den rene begynden; dens begyndelse er friheden selv (Pareyson, 2004, 21). Hermed er vi også kastet tilbage til vores indledende overvejelser over *intet*. For Pareyson forstår netop udtrykket ”frihedens *intet*” som dækkende over det følgende: at friheden er sin egen indstiftelse, at der forud for friheden ikke går andet end friheden selv:

Friheden fortsætter ingenting, der går forud for den. Intet af det, der går forud for den, forklarer dens komme. Den viser sig som en stejl og glat væg uden nogen form for holdepunkter. Den tiltrækkes ikke af nogen forventning, og ingen forberedelse foregriber den. Friheden er ren frembryden, uforudselig og uventet som en eksplosion. [...] At sige, at Friheden begynder i sig selv, er overhovedet ikke forskelligt fra at sige, at den begynder i Intet.⁵

Der er således ikke noget, der går forud for frihedens fremkomst. End ikke selvste Gud. For Guds oprindeliggørelse er i sig selv en manifestation af friheden, den er selv en frihedshandling. Men her støder vi også på det, som Pareyson kalder fri-

5. ”[La libertà] non prosegue niente che la preceda, e nulla di ciò che la precede ne spiega l'avvento. Essa si presenta come una parete ripida e levigata senza alcun addentellato. Nessuna attesa la attrae e nessun preparativo la anticipa. Essa è irruzione pura, impreveduta e repentina come un'esplosione [...] Dire che la libertà comincia da sé non è niente di diverso dal dire ch'essa comincia dal nulla” (Pareyson, 1995, 470; oversættelse Pareyson, 2004, 21-22).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

hedsproblemets ”mest intrikate og vanskelige øjeblik”: at forstå, hvordan friheden på samme tid kan være *begyndelse* og *valg*:

Som ren begyndelse er Friheden en form for begynden, der ikke ophører med at begynde; men en sådan opfattelse af begyndelse er allerede et valg, i og med at Friheden *ville kunne* undlade at begynde, det vil sige ikke træde ud af ikke-Væren, og at den *ville kunne* ophøre, det vil sige forsvinde ind i den ikke-Væren, hvoraf den er kommet. I selve begyndelsens pludselighed er dens alternativ allerede indeholdt: Friheden kan komme ud af ikke-Væren eller forblive der, den kan manifestere sig eller falde tilbage i sit Intet.⁶

I friheden er altså indbygget dette alternativ mellem to modstillede begreber: en positiv frihed, der manifesterer og bekræfter sig selv, og en negativ frihed, der fornægter og tilintetgør sig selv, og som stræber mod *intet* og *det onde*. Friheden er intet uden dette valg. Den er intet uden sin negation, som er *intet*. Friheden har altså denne dobbelte mulighed: friheden til at vælge det gode og friheden til at vælge det onde, og kun det, der kunne have været ondt, fortjener betegnelsen god. At friheden manifesterer sig er i sig selv en overvindelse af *intet*, der imidlertid stadigvæk altid ligger på lur.

Man kan opsummere Pareysons opfattelse af Guds frihed, som Søren Gosvig Olesen gør det, ved at sige, at Guds frihed ikke består i væren, men i overvindelse af ikke-væren, og at Guds tilblivelseshistorie helt grundlæggende er historien om værens sejr over ikke-væren (Olesen, 2009, 193-194), og det godes sejr over det onde, kunne man tilføje. Så hvorfor er der noget snarere end intet? Fordi den positive frihed har manifesteret sig. Fordi Gud har overvundet intet. Hvis man siger, at ”Gud eksisterer”, så betyder det ikke andet end at ”det Gode er blevet valgt” (Pareyson, 2004, 25). Gud er, for Pareyson, navnet for sejren over *intet* og *det onde*, den oprindelige positivitet, der én gang for alle knuste negationens kraft (Pareyson, 2004, 26). Men selvom Gud har overvundet det onde *in perpetuum*, så står det stadigvæk mennesket frit for at vælge at realisere det onde. Da friheden blev et tidsligt anliggende, blev det også menneskets åg.

6. ”Come puro inizio la libertà è un tal cominciamento che non cessa di cominciare; ma l’inizio così concepito è già una scelta, in quanto la libertà *potrebbe* non cominciare, cioè non uscire dal non essere, e *potrebbe* cessare, cioè rientrare nel non essere donde è uscita. Nella stessa istantaneità dell’inizio è già contenuta l’alternativa: la libertà può uscire dal non essere o restarvi, può affermare se stessa o ricadere nel suo nulla” (Pareyson, 1995, 470; oversættelse Pareyson, 2004, 22).

Lidelsen som Anknüpfungspunkt

Ifølge Pareyson er det onde defineret som en rest af intet i Guds grund, og han fornægter derved enhver simpel dualitet. Når Pareyson taler om en ”rest” af det onde i Gud, mener han ikke et dystert eller dunkelt aspekt ved Gud. Denne rest er ganske enkelt forstået som det ondes mulighed eller det godes alternativ. Denne rest af det onde er blevet tilbage, om end ikke virkeliggjort, efter frihedens oprindelige sejr over intet. Ved at vælge *verden* frem for *intet* standsede Gud det onde på tærsklen til virkeligheden, men samtidig er det denne handling, der bringer ondskaben ind i verden – netop som et alternativ. Da Gud skabte verden i kraft af friheden, bragte han også samtidig friheden ind i verden, og dermed også muligheden for at vælge at realisere det onde i verden. Det er i denne forstand, at man skal forstå Pareysons dristige og måske ikke helt præcise ordvalg ”det onde i Gud”.

Den, der vælger at genoplive denne rest af det onde, er mennesket. For mennesket er genoplivelsen og virkeliggørelsen af det slumrende onde i Guds grund både en fristelse og en påtrængende mulighed; for mennesket lever hele tiden som kastet ind i friheden, og det er op til mennesket selv at gøre sit udkast, hvilket indebærer muligheden for at vælge det onde: ”Det Ondes oprindelse er Gud, men dets egentlige ophavsmand er mennesket, der bærer det fulde ansvar for denne virkeliggørelse” (Pareyson, 2004, 27).

Placeret i centrum af det kosmiske drama og valget mellem det gode og det onde står mennesket, der således forstået er prisgivet friheden. Hvad stiller mennesket op over for det ondes destruktive kraft, der kan bekæmpes, men aldrig helt overvindes? Her kommer lidelsen eller smerten ifølge Pareyson ind i billedet, for selvom det onde har en mægtig kraft, så er lidelsens kraft større, den er stærkere end det onde. For at mennesket kan besejre det onde, er det afhængigt af lidelsen (Pareyson, 2004, 30).

Lidelsen var i første omgang en straf, mennesket blev idømt som en konsekvens af syndefaldet. Men for at besejre det onde må lidelsen være mere end dette, den må forvandle sig fra en rent negativ til en positiv kraft, den må forvandles til *soningens* smerte. Pareyson fører forestillingen om den positive lidelse endnu længere, den bliver ikke blot svaret på det påtrængende ondes problem: Pareyson skriver, med en tone af ægte patos, at lidelsen bliver svaret på spørgsmålet om livets mening og dermed også filosofiens, ”den åbner virkelighedens smertende hjerte og afslører værens hemmelighed. Den viser, at menneskets skæbne er soningen, og at smerten, idet den er stærkere end det onde, er livets mening og universets sjæl” (Pareyson, 2004, 32).

Lidelsen er ikke blot vejen ud af det onde, den er samtidig vejen tilbage til Gud, for også Gud lider, *divinum est pati* (2004, 33). Gud lider, fordi han i smerte gav plads til skabelsen og til den højeste skabning, mennesket, der blev skabt til fælles-

skab med Gud, men som han smertefuldt har måttet se mislykkes og gang på gang gå den forkerte vej. Især var det smertefuldt for Gud, da han i inkarnationen ”udtømte sig selv”⁷ og led for menneskenes overtrædelsers skyld ved ikke blot på selvydmygende vis at lade sig føde som et menneske, men også ved at dø på et kors og derefter undergå helvedes pinsler. Lidelsen bliver det egentlige *Anknüpfungspunkt* mellem Gud og menneske, det eneste sted, hvor de kan mødes på ny.

Det er med udgangspunkt i dette motiv, at Pareysons frihedsfilosofi bestemmes som en *tragisk filosofi*: mennesket fik ligesom Gud del i den præeksistente frihed, men allerede fra begyndelse af var det en frihed under ansvar, for der var én enkelt betingelse, der lød, at mennesket ikke måtte spise af frugten fra Kundskabens Træ. Vi kunne med G.K. Chesterton kalde dette for *the doctrine of conditional joy* (Chesterton, 2012, 34): ”I får fuld frihed, men...”. At mennesket alligevel faldt, er en tragedie, og det er en uendeligt tragisk tanke, at det kun er i lidelsen, at Gud kan nå mennesket, og at mennesket kan finde en vej tilbage til Gud (Pareyson, 2004, 33). Nåden gives ikke uden smerten, uden at Gud og menneske mødes i lidelsen. Kun lidelsen kan åbne historien, forsones mennesket med Gud og åbenbare livets mening.

Afslutning

Forestillingen om en præeksistent frihed viser sig som den egentlige forudsætning for Pareysons frihedsfilosofi. Kun friheden kan forklare det mirakel, som skabelsen er, for kun i kraft af friheden kunne Gud have vilje til at sætte skabelsen i gang, men det er også friheden, der gør det muligt at realisere det onde. Friheden er et vilkår som både Gud og menneske er underlagt, men som Dostojevskijs storinkvisitor påpeger, er det kun Gud, der er det ubærlige ansvar, som følger med denne frihed, voksen. Fordi friheden lige fra begyndelsen af har stiftet bekendtskab og stået i en intim forbindelse med *intet*, så er frihedens problem uløseligt forbundet med det ondes problem. Det onde blev besejret af Gud *in perpetuum*, og i ham kan denne mulighed ikke realiseres. Men i kraft af friheden står det stadigvæk og hele tiden mennesket frit for at vælge og dermed realisere det onde. Man kan dermed sige

7. Den italienske filosof Gianni Vattimo forsøger i værket *Jeg tror at jeg tror* en filosofisk genopdagelse af kristendommen. Denne genopdagelse er funderet på forsøget på at koble begrebet *kenosis* (af det græske verbum *kenóō*, tømme eller gøre tom) til en positiv vurdering af sekulariseringen. Ifølge Vattimo bliver Guds egen afgivelse af magt og Jesu selvydmygelse på korset den positive iværksættelse af sekulariseringen, der altså er en videreførelse af Jesu budskab (Vattimo 1999, 35). Vattimo, der var elev af Pareyson, nævner i øvrigt i *Jeg tror, at jeg tror*, med lige dele respekt og skepsis, Pareysons tragiske, eller som han kalder den, ”dostojevskijske” kristendom (1999, 88).

med Rüdiger Safranski, at det ikke er nødvendigt at ulejlige djævelen for at forstå det onde. For det onde tilhører den menneskelige friheds drama. Den er frihedens pris. (Safranski, 1997, 13)

Frihedens filosofi udmønter sig altså i *den tragiske tanke*, der fastholder det dobbelte forhold til lidelsen: den forstås både som en straf, der helt fra begyndelsen har ramt mennesket, en straf, der er af det onde, men den er også dette ondes løsen; den gendriver den objektiviserende tanke og trækker underlaget væk under den påvisende metafysik, den bryder det afsluttede systems harmoni, den ”rummer Frihedens mening og afslører hemmeligheden bag denne altomfattende historie, der inddrager Gud, mennesket og verden i en tragisk historie om Ondt og smerte, synd og soning, fortabelse og frelse.” (Pareyson, 2004, 34)

Litteraturliste

- Chesterton, G.K., 2012, *Orthodoxy*, Popular Classics Publishing
- Ginzberg, L., 2003, *Legends of the Jews*, bd. 1-2, Philadelphia: The Jewish Publication Society
- Heidegger, M., 1973, *Hvad er metafysik?*, København: Stjernebøgenes Kulturbibliotek
- Heidegger, M., 2007, *Væren og tid*, Århus: Klim
- Jellinek, A., 1938, *Bet ha-Midrasch, Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur*, Jerusalem: Bamberger & Wahrmann
- Koyré, A., 1958, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York: Harper & Brothers Publishers
- Olesen, S. G., 2009, ”Hvad hvis det at være var en gave?”, i *At tænke eksistensen*, red. Paw Amdisen, Aarhus Universitetsforlag
- Pareyson, L., 1995, *Ontologia della libertà*, Torino: Giulio Einaudi editores
- Pareyson, L., 2004, *Frihedens filosofi*, Århus: Basilisk
- Pareyson, L., [uudgivet], ”Den religiøse erfaring og filosofien”, oversat af Søren Gosvig Olesen
- Safranski, R., 1997, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München: Carl Hanser Verlag
- Vattimo, G., 1999, *Jeg tror at jeg tror*, Frederiksberg: Forlaget ANIS
- Winther, J., 2001, *Jødedommen – Religiøse tekster gennem 2000 år*, bd. 1-2, København: Spektrum