

RATIO THEOLOGICA

Între criza metafizică a modernității și exercițiul creștin al rațiunii – schițe fenomenologice -

Premisa de la care am pornit în redactarea acestor „schițe“ este aceea conform căreia demersul teologic contemporan nu poate ignora achizițiile ultimei fenomenologii, după cum nici aceasta din urmă nu se poate dezinteresa de fenomenul poate cel mai paradoxal și profund uman: sacrul. Nu este vorba doar de a reînvia spinoasa problemă care a frământat prima jumătate a secolului trecut, și anume posibilitatea fundamentării unei filosofii creștine, – ci mai ales de a vedea în creștinism *o fenomenologie mărturisitoare*, iar în filosofie *o înțelepciune credincioasă*. Încercările de față au în vedere mesajul creștin – în radicalitatea sa *actuală* – ca fenomen al prezenței Vieții în tot ceea ce este viu și prezent în chemarea Cuvântului său.

1. Liberul arbitru și spiritul liber (problema „tertipurii teologice“)

Una din idiosincraziile filosofiei este de „a confunda lucrurile ultime cu cele dintâi (...). Lucrurile cele mai de la urmă, mai subțiate, mai vide sunt așezate la început, drept cauză în sine, drept *ens realissimum*”, pe când „transformarea, schimbarea, devenirea în general este luată drept dovadă a aparenței, drept semn că aici trebuie să existe ceva ce ne induce în eroare“, afirmă Nietzsche (1), precizând în același timp că, de fapt, „Ființa este o ficțiune goală. Lumea «aparentă» e unica: lumea «adevărată» nu-i decât un adaos mincinos“. (2)

Ceea ce pune de la bun început într-o lumină crudă problema ființei și a absolutului, a devenirii și a aparenței. În viziunea lui Nietzsche, devenirea nu poate fi absolută, ci doar „inocentă“, pentru că orice absolut implică nu numai o ridicare a vinei la exigența responsabilității, ci și imputarea unei cauze care poate fi absolută. Dacă a cauza înseamnă a acuza, morala absolutizează cauzele răului acuzând din răzbunare – cu alte cuvinte: din slăbiciune –, acutizând astfel criza absolvirii. Cel absolvit este de fapt cel pus în criză, cel responsabilizat de un absolut acuzator. Responsabilizare trădătoare și vicioasă, căci cel învinovățit nu răspunde decât prin ceea ce îl absolvă acuzându-l. Deoarece însă nu există un absolut, nu există nici absolvire; nimeni nu mai judecă și nimeni nu mai este judecat; nimic nu mai vine să oprească devenirea pentru a o trage la răspundere. Ceea ce înseamnă: să o adune într-o cauză, să o azvârle spre un scop, să o *supună* unei voințe absolute. Responsabilitatea e singură răspunzătoare, în singurătatea individuală, de a da seamă de propria-i survenire. Devenirea își recâștigă nevinovăția nu prin absolvirea absolută, ci prin aducerea la *limită* a tot ceea ce semnifică în și ca diferență.

Eroarea Ființei este o eroare rațională, căci Ființa nu e decât un concept bolnav, reducerea la absurd a unei infirmități. În acest sens, a fi rațional până la absurd (sau „a fi absurd de rațional“) înseamnă a credita o mărturie suferindă și, ca atare, alterată, fisurată. „Ființa e pretutindeni introdusă mental, *strecurată* drept cauză; din conceperea «eului» rezultă abia, în mod deductiv, noțiunea de «ființă»“. (3) Virtutea „salvatoare“ a rațiunii alină suferința nu numai printr-o eroare de judecată, ci și printr-o proastă așezare a existentului în existență. Dacă putem vorbi aici de o eroare logică – pentru că ea impune o certitudine subiectivă ca *proiecție* a subiectului în substanța lucrurilor –, cu atât mai mult este vorba de o eroare onto-logică, „eroarea despre ființă“, despre ceea-ce-este ca ex-istare ex-pusă ex-istenței. Căci ceea ce ex-istă (ca ex-istare sau ca fiind-al-devenirii-de-sine) nu este ca voință a Ființei, cu alte cuvinte: ca lucru conceput și acționat de un agent causal creator. Ar însemna să presupunem,

în fiecare existent, pre-figurarea unei exteriorități, semnul supra-vegheat al unei manifestări. Or, boala de care vorbește Nietzsche – boală socratică, deci daimonică – este aceea a ființării ce suferă în Ființă. Și cum poate ea suferi dacă nu în devenirea saturată de manifestare, în cuprinsul derizoriu al unei existențe cauzate? Eroarea rațională a Ființei este eroarea *despre* Ființă, durerea apariției unui cuprins ce își concepe un cuprinzător aparent. Eroare ce aparține eului-substanță, subiectului fictiv din care, și cu ajutorul căruia, se deduce conceptul de Ființă. „Însănătoșirea“ nu poate privi ca atare decât o de-zicere de eroarea rațională – și lingvistică – a postulării Ființei. Boala nu aparține devenirii, ci necesității de a lega devenirea de o cauză răscumpărătoare. A fi sănătos înseamnă a fi senin, dar în același timp mereu ex-pus. „Seninătatea noastră“ (4) este dezlegarea de voința conceperii Ființei ca astru eliberator, dezastrul oricărui apus de soare. Paradoxal, înseninarea presupune îndoiala *față de* lumină, bănuiala că ceea ce se arată ca lumină necunoscută și inaccesibilă nu poate lumina. Înseninarea este tocmai expunerea la întunericul ce ne învăluie și care urmează stingerii luminii, refuzul falsului adevăr și abandonul în brațele teribilei „logici a spaimei“. Însă ceea ce se eclipsează este dispariție și apariție totodată, învăluire și dezvăluire; doar ceea ce se destramă și moare dă naștere noului eveniment; doar apusul vechii lumini *crează* situația ivirii unui nou răsărit. Dar nu, din nou, drept cauză a manifestării, ci ca demascare eliberatoare, ca pur spectacol al neîncrederii în ceea ce se dă drept chip al Ființei, al înstrăinării de „un alt fel de realitate“. Ființarea nu mai e ca pură donație a Ființei, ca dăruire de sine într-o altceva, mai adevărat decât sine, și ca atare nu se mai predă unei rațiuni steril călăuzitoare, dar ea *dă* ființă propriei sale putințe de a fi, luând ființă în chiar măsura în care se dezleagă de Ființă.

Prin faptul că ex-istarea se ex-pune înțelegem că ea iese în propria deschidere de sine, apare ca Deschis al semnificării în și ca diferență. Ceea ce semnifică acum nu mai e purul subiect al cărui semn metafizic a amurgit, ci interpretarea devenirii înseși, sensul ce se rostește în evenimentul apariției sale ca prezență de sine la sine.

Dacă vorbim de diferență, aceasta tocmai în *sensul* dezlegării de indiferența absolută, al aceluși „a voi să ne deosebim“ în care transpare un act interpretativ singular („ceea ce este unic“). Iar la întrebarea: cine interpretează ? putem răspunde: spiritul liber care se joacă sau dansează cu valorile. (5) Este spiritul independent care pătrunde în labirintul conștiinței pentru cunoaștere, spiritul viu care își dobândește și își sacrifică neîncetat viața.

Sigur că, de-acum înainte, punând în criză cauzalitatea imaginară și explicativă, cât și pretinsul adevăr al unității și identității, conștiința tulburată *trebuie* să își pună *problema libertății*. Nu se poate pune însă pe sine însăși ca libertate atâta timp cât nu se eliberează de o altă eroare, noțiunea de „liber arbitru“. De ce aceasta este „tertipurul teologic cel mai dubios din câte există ?“ (6) Pentru că ea trezește în om o responsabilitate străină și, implicit, o dependență față de valori. Trebuie subliniat cuvântul *dependență*, căci nu este vorba de o simplă negare a valorii în sine (în sensul de valoare reală a ceea ce semnifică în și pentru om), ci de faptul că o falsă valoare, întrucât e impusă, impune la rândul ei debile servituți sau chiar „plăcute“ dar vinovate virtuți. Ce înseamnă a fi responsabil ? A atârna de o supremă instanță justițiară, cu funcție reglatoare, a cărei superioritate mereu întrebătoare nu se mulțumește cu nici un răspuns ? Căci ceea ce e în măsură să dea un răspuns îl face răspunzător pe cel care întreabă. Or a face răspunzător înseamnă a sădi în răspuns sămânța unei alegeri. Ceea ce încolțește ca răspundere este decizia mlădiată pe firul voinței. Ce caută această voință a cărei inecitate ne predispune la hotărâre ? Un răspuns al libertății de a acționa care, după Nietzsche, răspunde „dorinței de a pedepsi și judeca“. Este omul liber să dea acest răspuns ?

Ar fi oare cazul să alegem aici între *De libero arbitrio* și *De servo arbitrio* ? Se pare însă că, cel puțin într-un aspect al problemei, Erasm și Luther au fost de acord. „Ader la părerea acelor care atribuie *câte ceva* (s.n.) liberului arbitru, lăsând o mare parte harului divin“, spune cel dintâi, pe când, în *Confesiunea de la Augsburg* (redactată de Melancton, dar exprimând întreaga gândire teologică

a lui Luther), aflăm că „omul posedă, într-o anumită măsură (s.n.), un liber arbitru (...) pentru a face o alegere printre lucrurile pe care rațiunea le percepe. Dar, fără har, fără sprijinul eficace al Sfântului Duh, omul este incapabil să se facă plăcut lui Dumnezeu“. (7) Acest „câte ceva“ sau „într-o anumită măsură“ vorbește de la sine despre dependența liberului arbitru față de har a cărui hegemonie este incontestabilă. Este chiar dependența de care se leapădă Nietzsche. Ar trebui să ne întoarcem însă și mai în urmă, la doctrina augustiniană conform căreia „originea răului se trage din libera voință a omului“, (8) sau: „în voință este pus ce alege fiecare să urmeze și să îmbrățișeze“. (9) Or în voință este pusă puterea de a hotărî cu dreptate, vrednicia acestei împuterniciri manifestându-se tocmai în faptul de a voi. „De aceea nu este nimic atât de mult în puterea noastră decât voința însăși“, (10) dar în voința însăși este pusă puterea harului, „o cauză a voinței înainte de voință (...). Așadar, voința este prima cauză a păcătuirii“, (11) păcatul fiind opera liberului arbitru și nu cauză divină. Voința păcătoasă nu poate fi însă eliberată din sclavie decât prin har, ceea ce înseamnă că de la Dumnezeu este buna folosire a liberei voințe, cea bună-voie a virtuții care se află printre bunurile mari, pe când în bunurile de mijloc se află liberul arbitru al voinței prin care urcăm spre virtute sau ne păstrăm în păcat. De aceea, dependența de har reușește „să întoarcă voința noastră de la lunecarea lucrurilor trecătoare la bucurarea de binele veșnic“ (12); dar tot de aceea nesocotirea harului lucrător în liberul arbitru al voinței antrenează pedeapsa dreaptă ce vine din osânda de sine a omului.

Iată convocate aici câteva elemente care îl determină pe Nietzsche să vorbească de un „tertip teologic“: cauzalitatea, dependența, pedeapsa și, nu în ultimul rând, Acela de la care vin toate aceste „bunuri“, adică Dumnezeu. Chiar dacă Nietzsche este, în principiu, de acord cu afirmarea lăuntrică a voinței („Căci a voi se află în mine“, spune Sf. Pavel, *Rom. 7, 18*), el contestă tocmai urmarea acestei afirmații: „dar a face binele nu află“. Și nu îl află pentru că..., și dacă îl află este pentru a...; voința lucrează aproape

prin delegație, liberă doar de a alege eliberarea conform harului. Ceea ce ea află în sine sunt două legi care o judecă: „legea păcatului“ și „legea lui Dumnezeu“ (*Rom. 7, 21-22*). De aceea spuneam că a face răspunzător înseamnă a sădi în răspuns sămânța unei alegeri; a fi responsabil nu reprezintă deci, pentru Nietzsche, a alege în cunoștință de cauză și de scop, *în virtutea* virtuții, conform instinctului dorinței de a pedepsi și judeca, întrucât a alege un răspuns este *deja* o învinovățire, acceptarea unei libertăți arbitrare și arbitrate. Arbitrară *pentru că* arbitrată de mila absolută, lăsată în voia milei absolutului, suspendată de o imperioasă dorință de certitudine. Puterea de care vorbeam nu e decât împuternicire a voinței, forță sprijinită și, în ultimă instanță, instinct al slăbiciunii refulate, convertite în „nevoia de credință“, în nevoia încredințării. „Voința, ca efect al poruncii, este însemnul hotărâtor al suveranității și forței“, (13) cu alte cuvinte *semn* a ceea ce o transcende și îi poruncește, hotărând-o să acționeze. Dar voința ascultătoare, supusă acestui imperativ disperat (acelui „trebuie“ care o obligă să dea seamă), este voința îmbolnăvită, voința slabă ce caută porunca, încrezându-se în *chemarea* de a o împlini. Astfel că voința chemată este voința ce își trezește propria chemare la poruncă. Este chiar felul ei de a semnifica ceva, un alt-ceva care să-i supra-semnifice suferința.

Această voință însă nu există decât ca *explicație* și justificare a existenței; dorind să dezvinovățească ceea ce există, ea se face vinovată nu atât de părăsirea vieții, cât mai ales de flagelarea ei. Iar „voința care se întoarce împotriva vieții“ (14) este tocmai liberul arbitru care trădează ființarea, încremenind-o în limita Ființei. E un alt fel de a spune că o responsabilizează, o face răspunzătoare, o *somează* la libertate pentru a o putea judeca. Ce judecă el, judecat fiind la rândul său prin chiar porunca judecății? Însăși *dorința* de învinovățire a vieții, culpa devenirii care *nu vrea* să fie liberă și nu *trebuie* să fie decât pentru a răspunde de starea ei vinovată: „Devenirea a fost despuiată de nevinovăție din momentul în care o existență «așa și pe dincolo» oarecare e redusă la voință, la intenții, la acte de responsabilitate: teoria voinței a fost născocită în mod

esențial în scopul pedepsei, adică al dorinței de a învinovați (...). Oamenii erau concepuți ca fiind «liberi» pentru a putea fi judecați, pedepsiți – pentru a putea să se facă vinovați“. (15) Morala vinei este o morală a spaimii și de aceea a răzbunării; teama de spirit otrăvește spiritul, îl îmblânzește și îl aplatizează, cufundându-l în acel „plebeism“ de care Nietzsche acuză Reforma lui Luther. Dar, în același timp, îl neliniștește, stârnindu-i întrebări, dintre care cea mai gravă este aceea privitoare la dreptul său la libertate. Atunci când întrebarea aceasta se rostește cu destulă putere pentru a coplesi răspunsurile moralei, spiritul își întrezărește adevărata libertate: „o libertate a voinței în care spiritul ar părăsi orice credință, orice dorință de certitudine (...). Un asemenea spirit ar fi *spiritul liber prin excelență*“. (16) Este, de data aceasta, răzbunarea împotriva celui răzbunător, voința reafându-și nevinovăția, laolaltă cu devenirea revenită în matca vieții. Abia acum aparența nu se mai opune Ființei, căci ea nu mai e manifestarea unei esențe ca limită a existenței. „Aparența este pentru mine acțiunea și viața însăși“, spune Nietzsche, adică apariție a ceea ce ad-vine, a ceea ce vine în/la existare fără să tindă la prezența purului viu. „Aici este doar aparență, luminiță rătăcitoare, dans al fantomelor“, (17) vis fără cauză, existență fără explicație, devenire fără de vină. Nu este realitatea aparentă (căci „o dată cu lumea adevărată am lichidat-o și pe cea aparentă“; aparența care subzistă în lipsa esenței este o apariție; în absența esenței, ceea-ce-este este prezență) – , ci realitatea pe care absența esenței o întemeiază, realitate însă în sine neîntemeiată într-o cauză exterioară. O altă realitate, cea a temeiului transcendent, „e absolut nedemonstrabilă“, (18) căci e pusă în absolutul imposibilității ca într-un „în afară“ abstract și, ca atare, abstras din ființare. Orice postulare a unei alte lumi (ca Ființă-esență) implică suspectarea vieții, atârănarea ei de ceea ce ea nu este. Or ea *este* miraj al devenirii celor ce există, dans al ființării descătuseate de afirmarea autoritară a Ființei: „Realitatea ne prezintă o încântătoare bogăție de tipuri, abundența risipitoare a unor jocuri și alternanțe de forme“. (19) Nu belșugul unității dogmatice, nici identitatea de sine a subiectului ce

caută certificarea adevărului și responsabilitatea vinovată a devenirii, ci abundența risipitoare a diversității, jocul diferenței în care ex-istarea se ex-pune, deschizându-se în apariție a semnificării, în prezența liberă a vieții.

Acum „un alt ideal ne aleargă în față, un ideal ciudat, ademenitor, bogat în primejdii (...), idealul unui spirit care se joacă naiv, fără intenție, dintr-un preaplin de belșug și putere, cu tot ceea ce s-a numit până acum sfânt, bun, de neatins“. (20) Iată cum belșugul lepădat al bunătății lui Dumnezeu, de care vorbea Augustin, acea bună-voie și acea bine-facere a virtuții moralei liberului arbitru se transformă, prin negare, în preaplin al belșugului fructelor pământului, la fel cum puterea harică devine putere a bună-voinței fără de răsplată. Este idealul spiritului liber, jocul firesc al devenirii, dansul neobosit al celor ce există. Trebuie însă precizat că negația are aici rolul unei convertiri și nu al unei des-ființări; astfel încât ființa este adusă acolo unde îi este locul: în ființare.

Este vorba de „o răsturnare și dislocare radicală a valorilor printr-o nouă reîntoarcere spre sine și o nouă aprofundare a omului“. (21) Întoarcere pe dos ce reprezintă o radicală răsucire paradigmatică, având drept pivot exorcizarea *intenției*. Căci intenția este chiar impulsul hrănitor al voinței, punerea-în-situație a unei acțiuni orientate. Resortul intenționalității pune pe cale un semn, creează calea unei semn-ificări. Dar intenția însăși „este doar un semn“, deoarece orientarea pe care o imprimă nu e deschidere decât în măsura în care ea se propune interpretării. A intenționa înseamnă ca atare a pune pentru, a propune o privire a celor vizibile. Ceea ce echivalează cu a su-pune lumea unei priviri încrezătoare, lume pre-supusă în privirea ce o privește. Ce îmi certifică însă semnificația adevărată a intenției care evaluează și în-semnează în chiar pre-judecata încrederii sale? Când spun: „*intenționez să fac ceva*“, nu *sunt* oare deja în pre-făcutul lucrului, în sensul că îl posibilizez investindu-l cu credința înfăptuirii sale? Nimic nu se pune mai bine în intenție decât această proiectare în aparență, decât această perspectivă a posibilului. Or, trebuie să recunoaștem împreună cu Nietzsche că „viața nu ar fi deloc posibilă

Cuprins

RATIO THEOLOGICA

Între criza metafizică a modernității și

exercițiul creștin al rațiunii	5
1. <i>Liberul arbitru și spiritul liber (problema „tertului teologic“)</i>	5
2. <i>Aparență și apariție</i>	14
3. <i>Despre taina persoanei umane</i>	19
4. <i>Îngerul filosofiei</i>	24
5. <i>Suprasemnificația rațiunii</i>	29
6. <i>Adevăr și semnificație</i>	47
7. <i>Misterul întâlnirii</i>	51
8. <i>Recentismul – la răscrucea timpului</i>	55
9. <i>Raportul dintre gândirea limitei și transcendentul ca temei al nelimitării</i>	62
10. <i>Problema ascunsului și natura nevăzutului</i>	65

FILOSOFIA CONCRETĂ

(GABRIEL MARCEL)	79
1. <i>Direcțiile generale ale metafizicii</i>	79
2. <i>Problema ființei</i>	89
3. <i>Argumentul ontologic și credința</i>	94
4. <i>Relația cu divinul – între participare și invocare</i>	103
5. <i>Despre rugăciune și prezența harului</i>	110
6. <i>Misterul și exigența ontologică</i>	118
7. <i>Situații metafizice</i>	129
8. <i>Neliniștea și sensul ființei</i>	136
9. <i>Ființarea întrupată</i>	140
10. <i>Apartenență și disponibilitate</i>	148
11. <i>Inepuizabilul concret</i>	158
12. <i>Ființa în situație: act și persoană</i>	164
13. <i>Ascunderea deschisă (o paranteză)</i>	170
14. <i>Transcendentul ca metaproblematică</i>	172

15. <i>Fidelitatea creatoare</i>	178
16. <i>Libertate și dar</i>	186

DESPRE ÎNȚELEGERE

(RUDOLF BULTMANN)	205
1. <i>Ideea de revelație</i>	205
2. <i>Conștiința eshatologică</i>	218
3. <i>Întâlnirea cu clipa</i>	224
4. <i>Speranță și demitologizare</i>	232
5. <i>Gândirea existențială</i>	240
6. <i>Kerygma sau Cuvântul viu</i>	246
7. <i>Presupoziție și precomprehensiune</i>	254
8. <i>Prezența vieții</i>	261
9. <i>Paradoxul credinței</i>	268
10. <i>Experiența Transcendentului</i>	279

ADDENDA	287
<i>SECUNDUM FIDEM</i>	289
DISCIPOLUL VĂZULUI	307
<i>EUROPA CHRISTIANA</i>	343
<i>Dialogul culturilor – între integrare și edificare</i>	343
<i>Unul și altul</i>	353

Printed and bound in Romania

by  punct