

# Profetii ateismului

— ADRIAN G. ROMILA —

**L**EGITIMITATEA unui discurs apologetic în epoca modernă nu poate fi pusă în discuție, iar în postmodernitate nici atât. Ceea ce e discutabil e instrumentarul apologiei, pentru că postmodernitatea, cu relativismul ei, a estompat secularismul până la a-l face invizibil, nesemnificativ, inofensiv. Apologia, în acest caz, trebuie reconstruită. Înainte de Războiul al Doilea Mondial, proliferarea existențialismului și a fenomenologiei se mai revendica încă de la o tradiție metafizică teistă, iar apologia avea și ea un teren de luptă prielnic. Armele păreau egale, ca poziție, deși diferite ca bătaie. Anii de după război, însă, au denunțat, treptat, metafizica drept „poveste” fără nici un drept de întemeiere a vreunei ontologii cu pretenții de universalitate. Într-un dialog al tuturor discursurilor posibile, când toate au fost rostite deja în istoria gândirii umane, apologetica creștină n-ar fi decât unul între altele, la fel de valabile sau, totuna, la fel de invalidate. A se compara, de pildă, filosofia creștină a rușilor exilați în Occident (N. Berdiaev, V. Lossky, P. Evdokimov, L. Uspensky) sau cea a unor teologi precum R. Guardini sau C.S. Lewis cu gândirea unor „fenomenologi” și „hermeneuți” creștini contemporani — J.-L. Marion, M. Henry, P. Ricoeur. Discursul primilor e puternic legat de creștinismul tradițional și e conștient delimitat de gândirea laicizată a umanismului dominant. Ceilalți, în schimb, încearcă o refundamentare filosofică a umanismului, apropiindu-și instrumentele laice, dar migălind subtile argumente nou-testamentare în filigran.

Am spus toate acestea pentru a observa actualitatea (a se citi „modernitatea”) unei lucrări mai vechi a cardinalului Henri de Lubac, *Le Dramă de l'humanisme athée* (1944, în prima ediție), tradusă recent și la noi de Cornelia Dimitriu (*Drama umanismului ateu*, Humanitas, 2007). Scrisă într-o Franță ocupată de naziști — și ce ocazie mai bună de a medita la sensul creștinismului și al umanismului, în general, decât opresiunea unui regim dement, profund anticreștin? — și publicată cu puțin timp înainte de eliberarea Parisului, cartea părintelui de Lubac adună recenzii extinse la traduceri în franceză a unor autori ca Nietzsche ori Kierkegaard, precum și reflecții despre spiritualitatea creștină. Autorul experimentează un tip de apologie pe care aș numi-o „literară”, pentru că ea se apropie

de eseu și de aforism în măsura în care se îndepărtează de dogmatizarea rigidă și de sistematizarea fundamentată patristică. Libertate hermeneutică și spectacol al inteligenței din belșug, specific, de altfel, unui reformator cu atitudini intelectuale originale în sânul catolicismului, așa cum a fost părintele de Lubac. La acestea se adaugă și modalitatea în care e structurată lucrarea. De la reflecțiile „libere” asupra marilor nume care au deconstruit creștinismul (Feurbach, Nietzsche, Comte, Marx), părintele de Lubac ajunge la un mare prozator al secolului XIX, ce rețopește toate visele utopice ale ateismului european într-un crezuet creștin: Dostoievski. El e, în viziunea sa, profetul adevărat al vremurilor din urmă, cel mai potrivit apologet al creștinismului, tocmai fiindcă apologia lui se face într-o formă accesibilă tuturor, oricând — literatura.

Astăzi numai literatura poate concura eficient utopiile, la fel de... literare ca ea însăși, într-un timp în care umanismul ateu nu e atât grosolan hedonist ori subtil speculativ, cât profund... uman, adică pragmatic. El oferă aproape tuturor nevoilor noastre imediate soluții pozitive și surrogate credibile. „Omul îl elimină pe Dumnezeu pentru a reintra el însuși în posesia măreției umane, care îi pare deținută pe nedrept de un altul”, spune autorul. „În Dumnezeu, el doboară un obstacol pentru a-și recuceri libertatea. (...) Ce a devenit omul acestui umanism ateu? O ființă pe care abia îndrăznim să o mai numim «ființă». Un lucru care nu mai are interior, o celulă scufundată cu totul într-o masă în devenire. (...) Să nu căutăm deci în el vreun tainic loc inviolabil, să nu pretindem să descoperim vreo valoare care să le impună tuturor respectul. Nimic nu împiedică să fie folosit ca material sau ca unealtă, fie în vederea pregătirii vreunei societăți viitoare, fie pentru a asigura chiar în prezent dominația unui grup privilegiat. Nimic nu împiedică să fie chiar respins ca inutilizabil. De altminteri, el poate fi conceput după modele foarte diferite, ba chiar opuse, după cum predomină, de exemplu, un sistem de explicație biologic sau economic, ori după cum credem sau nu într-un sens și într-un scop al istoriei umane. Dar, sub diversitățile sale, se regăsește întotdeauna același caracter fundamental sau, mai degrabă, se constată aceeași absență. Acest om este, literalmente, dizolvat. Fie în numele mitului, fie în numele dialecticii, pierzând adevărul el se pierde pe sine însuși. În realitate, nu mai există om pentru că nu mai există nimic care să-l depășească pe om”. Nouă, europenilor civilizați și „uniți”, destul de adormiți în creștinismul nostru, cuvintele acestea ni se potrivesc de minune. Părintele Henri de Lubac propune, în acest sens, o meditație necesară la regăsirea omului creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, o meditație care culminează, în ultima parte a lucrării, cu o analiză detaliată și convingătoare a romanelor lui Dostoievski. Fără îndoială, despre marele prozator

rus au scris atâția înainte de Henri de Lubac. El a fost luat mereu drept exponent al unui anume fel de a reconsidera creștinismul, în speță slavofil-ortodox. Numai că părintele Henri de Lubac, deși îi citează abundent pe cei mai cunoscuți exegeți dostoievskieni occidentali (Șestov, Evdokimov, Berdiaev, Troyat), nu intră în desigurul personajelor lui Dostoievski mizând direct pe cartea existențialistă sau mistică, ci pe una mai degrabă literară, cu bune trimeri la psihanaliză și imaginar. El crede că un romancier trece în opera sa mai mult decât o face un autor într-un tratat doctrinal, pentru că viața e refractară la formule și se lasă mai bine surprinsă de acțiunile dintr-o narațiune, de ființele „create” literar. Tocmai fiindcă o bună parte a eului e refractar autoanalizei raționale, „adevărul ființei” se desenează acolo unde nu e luat în serios, unde apare ca mască, ca erou de poveste. De aici se poate face foarte ușor alunecarea spre dublare și, odată cu asta, intrarea exegetică în opera marelui rus. La Dostoievski, epileptic intratabil, boala nu-i decât o ocazie de a accede la o „realitate” care o dublează pe cea reală. Ca și el, și Mișkin, și Ivan Karamazov, și Versilov au viziuni și sunt bolnavi. Presentimentul veșniciei de aici pornește, de la dedublarea echivocă, de la extazul patologic, văzut ca semn al cărui caracter obligatoriu e dat de suferința permanentă și nevindecabilă, a trupului și, deopotrivă, a minții. „De aici natura echivocă a unor asemenea stări”, afirmă de Lubac, „după cum ne oprim la litera lor sau vedem în ele semne — adică: simboluri reale. Această noțiune de echivoc e una dintre cele mai importante pe care trebuie să o introducem când e vorba de interpretarea lui Dostoievski. Ea este apropiată de aceea a dedublării, cu diferența totuși că în dedublare, așa cum o arată și numele, doi poli se disting și se opun, în timp ce în echivoc, ori în ambiguitate, dualitatea deja reală rămâne latentă, încă nediferențiată”.

Cu alte cuvinte, oriunde vedem în opera lui Dostoievski misticism irațional sau erezie dualistă, intenție revoluționară sau eschatologică, să fim siguri că echivocul unor asemenea „teze” vizează protestul împotriva ordinii de lucruri existente, împotriva ancorării definitive în lumea lui „doi cu doi fac patru”. Nu „omul subteran” luat ca mizerabilist utopic e cheia interpretării lui Dostoievski, e de părere autorul, ci „omul subteran” ca ascet reevaluator al lumii. „Titanism arbitrar ori premoniție a transcendenței? Nici una, nici alta. Prin «iraționalul» al cărui vestitor este, omul subteran ne introduce, în mod tragic, în lumea superioară a libertății, unde se vor intersecta destinele opuse ale unui Stavroghin și ale unui Alioșa”. Păcatul și sfințenia, crima și bunătatea, ateismul mizantrop și mila față de aproapele, toate acestea sunt ingredientele unei neîncrederi în ordinea *aceasta* (s.m.) a lumii, ale unui presentiment al veșniciei. Nu degeaba Raskolnikov, semn lingvistic și simbol estetic al protestului („raskol”)

săvârșit prin crimă, citește emoționat Evanghelia și-i sărută picioarele Soniei. Echivocul dedublării dostoievskiene, auctoriale sau naratoriale, au, în viziunea părintelui de Lubac, o mare putere simbolică. Ele sunt zăboviri în pragul Împărăției lui Cristos, acolo unde nici un om nu poate intra în chip natural.

Și dacă experiențele obișnuite sunt cu totul insuficiente pentru a percepe Împărăția, atunci doar boala și corolarul ei, cezura sinelui, mai rămân să dizolve iluziile cu care individul se îmbată. Epilepsia lui Dostoievski trece, astfel, în echivocul personajelor sale. Demoni și sfinți, socialiști ate și călugări filocalici, toți repetă același lucru: puținătatea lumii *de aici*. „Nu ne putem prefăca că ignorăm faptul că, la baza gândirii sale celei mai adânci și a ceea ce ne vom îngădui să numim misticismul său, există această umilă, această umiltoare realitate psihologică: criza de epilepsie”. Boala închide, izolează, marginalizează, dar totodată eliberează, oferă privirea „de sus” de care creștinul are nevoie.

Dar fiindcă umanismul ateu e tema care circumscrie volumul, autorul încearcă să interpreteze, în ultimă instanță, prezența unei galerii de personaje atât de diverse în a reprezenta formele ateismului în romanele prozatorului rus. Aș observa că ipotezele părintelui de Lubac asupra acestora fac parte din aceeași apologie a creștinismului pe care o inițiază aici și că perspectiva sa rămâne literară, cel puțin ca punct de pornire. El operează un decupaj imaginar în mulțimea cu adevărat deconcertantă a personajelor dostoievskiene, grupându-le pe trei tipuri de ateism, pe trei idealuri-surogat: „omul Dumnezeu”, „Turnul Babel” și „palatul de cleștar”. Primul dintre ele definește omul care se înalță cu de la sine putere deasupra oricărei legi, divine sau umane. Desigur, prototipul e Raskolnikov, un „nietzschean ratat”, dar și „luciferic” sinucigaș Stavroghin, teoreticianul Kirilov sau extaticul diabolic Ivan Karamazov. Al doilea tip desemnează idealul social al revoluționarului care vrea să asigure fericirea oamenilor fără Dumnezeu. Verhovenski, Șatov, Șigaliov scriu în *Demonii* istoria izgonirii lui Dumnezeu dintre oameni, iar Marele Inchizitor din *Frații Karamazov* e, fără îndoială, cel mai bun apărător al libertății și al fericirii care se lipsesc de minunile și de jertfa lui Cristos. În sfârșit, al treilea tip e întruchiparea filosofului care respinge orice mister în numele rațiunii. Nu de a blama știința sau filosofia de pe poziții mistice e vorba în tezele dostoievskiene, ci de a satiriza robia lor. „Omul din subteran”, urătorul lui „doi plus doi fac patru”, constituie o extremă, iar Mitea Karamazov, îndrăgostitul de chimie, cealaltă.

În ciuda glosărilor creștine pe marginea prozelor lui Dostoievski, părintele de Lubac nu se iluzionează că profetismul pe care-l întrevide la marele scriitor rus ar fi explicit. Subiectivismul hermeneutic e asumat pe deplin în *Drama umanismului ateu*, și tocmai în asta rezidă modernitatea



**Henri de Lubac**  
**DRAMA**  
**UMANISMULUI ATEU**  
Traducere și note de  
Cornelia Dimitriu,  
Editura Humanitas, 2007,  
310 pp.

apologiei autorului. Dostoievski nu a polemizat cu Nietzsche (deși au fost aproape contemporani, iar de Lubac ajunge la Dostoievski numai după ce-l discută aplicat pe Nietzsche) și nici cu Feurbach, Comte, Kierkegaard sau Marx. Dostoievski pur și simplu a sesizat direcția în care merg lucrurile după ce le-a probat personal, apoi le-a înscenat, evidențiind direcțiile și pericolele. „Creațiile lui de carne și de sânge nu sunt silogisme“, spune

de Lubac, „după cum nici aforismele de foci viziunile antagonistului său nu sunt. Romanele lui nu sunt teze și ceea ce ne oferă el sunt mai mult întrebări decât răspunsuri. Sau, mai degrabă, el ne obligă să repunem mereu întrebările pe care răspunsuri peremptorii pretindeau că le-au îndepărtat pentru totdeauna. Argumentele «pro și contra» se luptă în el. El ne smulge din liniștea noastră fericită. Iată care este, în primul rând, prețioasa lui

mărturie“. Dostoievski a presimțit criza în care Nietzsche și toată posteritatea lui filosofică se vor scufunda iremediabil și a ales să i se opună de pe pozițiile unui creștinism pe alocuri incomod prin patina specific rusească, dar autentic prin subtextul scripturistic și duhovnicesc. Arma sa nu a fost dialectica, ci arta, mult mai eficientă și mai rezistentă în timp.

Acolo unde Nietzsche a negat sensul lumii, acuzând dezastruoasa moștenire a

Evangeliei, Dostoievski l-a negat și el, acuzând, în schimb, tăgăduirea Evangheliei. Amândoi au criticat umanismul dominant: primul l-a văzut vinovat ca creștin, al doilea, ca ateu. Primul i-a propus ca salvatori pe Dionysos și Zarathustra, al doilea, doar pe Cristos. Până la urmă, lupta încă se mai dă — e unul din motivele care probează actualitatea cărții cardinalului Henri de Lubac. 🍀

# Corolarele unei asimetrii

PAUL SANDU

**L**UCRAREA filosofului francez Michel Haar, *Heidegger și esența omului*, este demonstrația unei imposibilități. Imposibilitatea de a gândi în marginea filosofiei heideggeriene altfel decât interogativ, imposibilitatea de a clarifica, de a explica sau de a lămuri ceva, în afară de întrebarea în sine. Aproape fiecare gând se întoarce asupra lui însuși, se simte peste tot, de-a lungul întregii cărți, nevoia gândului de a se refugia într-o interogație.

Problemele asupra cărora autorul se oprește ocupă un câmp foarte vast, rămânând însă legate de una dintre interogațiile fundamentale ale cărții, cea care privește relația dintre Dasein și ființă.

Dacă primele trei capitole, care alcătuiesc de altfel partea întâi a volumului, gravitează în jurul unor concepte centrale din *Sein und Zeit*, partea a doua a lucrării aduce o vastă deschidere către întregul scrierilor lui Heidegger. Atenția autorului rămâne însă focalizată asupra acelorași întrebări, de această dată puse în termenii și cu mijloacele gândirii heideggeriene de după *Kehre*.

Dintru început se impune imaginea unui „Dasein (care) nu este niciodată stăpânul propriului său timp; el este descentrat prin raport cu ființa temporală a lui Da, pe care nu el o produce și nu el o stăpânește în chip absolut.“ (p. 21). „Da“, deci, această simultaneitate a lui „aici“ și „acolo“, nu este altceva decât locul de deschidere care îi dăruiește Dasein-ului posibilitatea unei relații privilegiate cu ființa, în speță condiția de posibilitate a ceva precum „lumea“. Această deschidere însă, care face din Dasein o „ființare excepțională“, confiscă acestuia independența, libertatea lui fiind treptat „prelucată“ de ființă. Asimetria relației dintre ființă și Dasein, subliniată aici, se reflectă pe toate palierele discursului heideggerian, încă din perioada fenomenologică unde apare, mai întâi ca o insesizabilă cezură, distincția dintre original și autentic.

Dacă prin pre-mergere și stare de hotărâre Dasein-ul recuperează autenticitatea extazei viitorului, proiectându-se pe sine către posibilitățile sale cele mai proprii, acest lucru este posibil tocmai pentru că „existența însăși, ca «proiect aruncat», este, așadar, fenomenul original al viitorului“ (p. 74). Altfel spus, observă Haar, „viitorul original [...] este

neutru în ceea ce privește autenticul și neautenticul. [...] Este vorba despre o adevărată răsturnare a analizei, care înseamnă că Dasein-ul este livrat timpului ca unei puteri finalmente anonime.“ (p. 74).

Această spontaneitate a temporalității originare se reia mereu în diferite momente ale analizei existențiale. Nu Dasein-ul este cel care alege momentul în care să se lase cuprins de angoasă, la fel cum „clipa survine întotdeauna ca o nouă surprinzătoare“ (p. 79).

Problema survenirii angoasei ca situație afectivă originară este una dintre problemele asupra cărora autorul francez întârzie îndelung, propunând o teză care merită atent analizată înainte de a fi acceptată. În continuare ne vom concentra asupra ei.

Una dintre afirmațiile făcute de M. Haar pare a indica existența unui cerc vicios în ceea ce privește relația dintre starea de hotărâre și angoasă. Plecând de la afirmația făcută de Heidegger în Paragraful 68 din *Sein und Zeit*, „angoasa nu se poate ivi cu adevărat decât într-un Dasein aflat în starea de hotărâre. Cel hotărât [...] înțelege foarte bine posibilitatea angoasei ca posibilitatea a singurei dispoziții (*Stimmung*) care nu-l paralizează și nu-l tulbură“, autorul ajunge la încheierea că „din acest punct de vedere, se angoasează numai cei pe care angoasa îi face liberi și siguri de ei înșiși“ (p. 93).

Încercând să găsească o soluție acestui presupus cerc vicios, filosoful se întrebă „de ce n-ar exista o angoasă «neautentică», diferită de frică, și care ar conduce la o reiterare «negativă», angoasată, dar neproiectivă?“ Pentru a putea susține transformarea interogației într-o afirmație, comentatorul francez constată că „în *Ființă și timp* nu există o angoasă față de ființă [...] ci doar o angoasă față de semnificativitatea lumii“ (sublinierea noastră, p. 97). Înainte de a accepta conceptul de „angoasă originară“, concept care ar putea trece drept un joc de cuvinte, să analizăm atent afirmațiile de mai înainte.

Mai întâi trebuie spus că atât starea de hotărâre, cât și angoasa sunt structuri de ființă ale Dasein-ului, existențiale, având „același grad“ de originalitate. Altfel spus între cele două structuri de ființă nu poate avea loc un raport logic de întemeiere, și a descoperi la paragraful 68 al

cărții un cerc vicios, înseamnă să-l fi găsit oricum prea târziu. Angoasa și starea de hotărâre sunt cooriginare, și presupun temporalizarea autentică a Dasein-ului. La fel se întâmplă și cu raportul dintre starea de hotărâre și situație, sau cu cel dintre situație și clipă, și în genere cu toți existențialii descoperiți în lucrarea citată. Dasein-ul care nu se află încă în starea de hotărâre, și nu și-a înțeles „încă nu-ul“ altfel decât ca pe un rest, nu poate înțelege angoasa decât ca frică. Heidegger apasă intenționat pe dimensiunea înțelegerii deschizând încă o dată calea către jocul subtil al genitivului subiectiv-obiectiv „hermeneutica facticității“. Dasein-ul resimte ca frică sau angoasă același fenomen, în funcție de modul înțelegerii lui.

Argumentul inexistenței unei angoase așa-zicând „originare“ în *Ființă și Timp*, este în măsură să atragă atenția asupra unei formulări interesante a filosofului francez, „angoasă față de semnificativitatea lumii“. Pentru a înțelege deplasarea de sens a acestei expresii, e necesar să facem apel la una dintre afirmațiile lui Heidegger din aceeași lucrare: „*Lucrul în fața căruia survine angoasa este faptul-de-a-fi-în-lume ca atare.*“ (SuZ, p. 186). Este rândul nostru să ne întrebăm acum dacă acest „fapt-de-a-fi-în-lume ca atare“ se suprapune „semnificativității lumii“. Pentru a clarifica acest lucru vom face din nou apel la una dintre explicațiile oferite în același loc al lucrării: „Ceea ce ne apasă în angoasă nu este cutare sau cutare lucru, și nici însumarea celor câte sunt simplu prezente, *posibilitatea* a ceea-ce-este-la-îndemână în genere, adică lumea însăși.“

Termenul care apare subliniat chiar de autor în această explicație este în măsură să ne atragă atenția asupra dificultăților unei afirmații precum cea făcută de Haar cu privire la resortul angoasei. Angoasa nu se angoasează față de „semnificativitatea lumii“, pe care de altfel o reduce la simplă prezență, ci față de acel „nimic și nicăieri“ care, după cum spune Heidegger, „înseamnă din punct de vedere fenomenal lumea în sine.“ (SuZ, p. 187). Acest în sine nu trebuie luat în sens kantian, ci trebuie înțeles ca indicând o ruptură în spațiul „impersonalului Se“.

După aceste lămuriri, posibilitatea existenței unei „angoase «neautentice»“

manifestată printr-o „reiterare «negativă», angoasată, dar neproiectivă“ pare destul de improbabilă. Însă înainte de a decide acest lucru, ar trebui să lămurim câteva dintre conceptele introduse aici de M. Haar și care sună ca un fel de „coincidentia oppositorum“. Ce să înțelegem, bunăoară, din conceptul de „reiterare negativă“? Cum ar putea fi o structură ca cea a reiterării, capabilă să-i ofere Dasein-ului posibilitatea de a schimba o decizie sau alta, de a reveni fecund asupra alegerii, să se manifeste în negativul ei? Care ar putea fi efectele acestei negativități?

Ideea unei reiterări „angoasate dar neproiective“ rămâne nimic mai mult decât fructul uscat al unei încercări de a forța jargonul heideggerian. O reiterare neproiectivă nu poate fi gândită nici măcar în spațiul neautenticului, de vreme ce Dasein-ul se proiectează chiar și atunci când se înțelege pe sine pornind de la ființările la îndemână, aflat, așadar, într-o neautentică înțelegere de sine. Chiar și atunci, Dasein-ul rămâne o ființare care „are de a fi“ și nu poate face acest lucru decât în forma înțelegerii posibilităților și situarea în una sau alta dintre ele, iar proiectul este unul dintre derivatele înțelegerii.

Multe dintre problemele și întrebările ridicate de Michel Haar sunt pe deplin îndreptățite și merită o atenție deosebită, deși încercarea de a oferi soluții nu este întotdeauna răsplătită cu succese. Problema libertății, a „menținerii“ omului de către ființă, a „disoluției subiectului în tehnică“ sunt tot atâtea provocări pentru care lucrarea comentatorului francez va încerca să aducă lămuriri și clarificări. Pentru reușita sau nereușita întregului demers stă mărturie volumul de față. 🍀

