

MĂRTURIA CONȘTIINȚEI*

Aș vrea să termin această trecere în revistă a figurilor sinelui, în calitatea sa de repondent la structura simbolică a *Marelui Cod*, prin tema conștiinței, în sensul cuvântului german *Gewissen* și a cuvântului englezesc *Conscience*. Este cu siguranță dimensiunea cea mai interiorizată a sinelui repondent, interiorizată până în punctul de a se constitui în *instanță autonomă* în cultura morală apărută din *Aufklärung*, în principal în *Critica rațiunii practice* la Kant, prelungită de *Fenomenologia spiritului* la Hegel. Departe de a intra în polemică împotriva acestei autonomii cucerite de conștiință, aș dori să arăt că ea deschide noi posibilități de interpretare pentru structura dialogală a existenței creștine, fără a întrerupe pentru atâta lucru firul ce leagă această figură a sinelui repondent de cea dintâi pe care am luat-o în considerare, cea a sinelui „mandat” din povestirile despre vocația profetică.

Aceste noi posibilități de interpretare au fost păstrate de analiza fenomenologică pe care am făcut-o fenomenului de *Gewissen* la finalul celei de-a opta conferințe a noastră. Două trăsături fuseseră atunci subliniate: mai întâi structura de chemare, ce face din conștiință o voce pe care grija și-o adresează sieși; apoi prioritatea fenomenului mărturiei asupra celui al acuzării: prin conștiință, sinele își atestă putința-de-a-fi cel mai propriu înainte de și pentru a măsura inadecvarea faptei sale la ființa sa cea mai profundă.

Subliniasem atunci caracterul neutru al fenomenului conștiinței din perspectiva interpretării sale religioase: sinele este cel ce se *cheamă* pe sine și-și *atestă* putința-de-a-fi cel mai propriu. Și e bine că e așa. Dacă o interpretare teologică a conștiinței este posibilă, ea presupune exact această intimitate cu sine însăși a conștiinței. Tocmai pe dialogul cu sine însuși se grefează răspunsul sinelui profetic și cristomorf. În această grefare, cele două organe vii sunt schimbate unul în celălalt: pe de o parte, chemarea sinelui de către sine este intensificată și transformată de *figura* care-i servește de model și de arhetip; pe de alta, figura transcendentă este interiorizată de mișcarea de *apropriere* care o transmută în voce interioară.

Sfântul Pavel este fără îndoială cel dintâi care a

perceput această conexiune între un fenomen fără specific religios (în orice caz, fără specific creștin) pe care îl numea *suneidesis* – cunoaștere împărtășită cu sine însuși – și kerigma lui Cristos pe care o interpretează în termenii „justificării prin credință”. Este esențial ca această „justificare” care nu vine de la noi să poată fi primită în intimitatea unei conștiințe care deja oferă prin ea însăși structura duală a unei voci ce cheamă și a unui sine ce răspunde, și care, în plus, este deja constituită în instanță a mărturiei și a judecății. Conștiința este astfel presupuziția antropologică fără care „justificarea prin credință” ar rămâne ea însăși un eveniment cu un caracter extrinsec în mod radical.

Conștiința devine astfel, într-o perspectivă ce rămâne profund paveliană, organul de receptare al kerigmei¹.

Pe scurt, pentru Pavel însuși, predicatorul mântuirii doar prin credință, fără făptuiri, conștiința este o structură inalienabilă a existenței: ține de om – păgân sau nu, grec sau evreu – să aibă o conștiință, adică o cunoaștere a sinelui ce comportă această trăsătură relațională minimă, de a se raporta la o anumită instanță calificată prin diferența dintre bine și rău.

O teologie a conștiinței necesită totuși o reinterpretare simultană atât a fenomenului conștiinței cât și a kerigmei creștine. Am schițat-o pe cea dintâi în cadrul celei de-a opta conferințe a noastră printr-o apropiere critică a analizei heideggeriene a conștiinței: autonomia conștiinței kantiene e aici temperată de mărturisirea lipsei de control asupra sinelui ce caracterizează o instanță totuși radical *proprie*, de fiecare dată a mea, după expresia puternică a lui Heidegger. Am schițat reinterpretarea kerigmei de-a lungul penultimei noastre conferințe: transcendența kerigmei a apărut aici simetric temperată de procesul neconținut de interpretare a spațiului simbolic deschis și delimitat de canonul biblic; în acest spațiu simbolic se înscrie „Marele Cod” – pentru a relua, după Northrop Frye², cuvântul magnific al lui W. Blake – care *ne* interpretează în măsura în care noi *il* interpretăm.

Această teologie a conștiinței rămâne de fapt aproape în întregime de făcut. Într-adevăr, puțini teologi contemporani s-au străduit să reinterpreteze fenomenul conștiinței, în pofida locului ocupat de acesta la Luther. Cu atât mai prețioase sunt „reflecțiile teologice asupra conștiinței” ale teologului luteran Gerhard Ebeling³. Autorul își formulează reflecțiile în cadrul unei gândiri teologice dominate de noțiunea de eveniment de vorbire (*Wort-Ereignis*, *Word-Event*): evenimentul mântuirii este prin excelență un eveniment de vorbire. Conștiința pare, în această privință, să constituie o temă teologică demnă de interes, în măsura în care este ea însăși un eveniment de vorbire în virtutea structurii sale de chemare. Conștiința oferă astfel

*Toată reflecția lui Paul Ricoeur (1913-2005) tinde să demonstreze proporția, legăturile, dialectica foarte profundă, tensiunea vie și fecundă între iubire și justiție care apare în momentul *acțiunii*, revendicate de ambele. Publicată inițial în 1990, în Germania, această reflecție despre „Iubire și justiție” din care am tradus fragmentul de mai jos a apărut la Editura „Points” din Paris în octombrie 2008. Ediția românească va apărea în curând la editura „Art”.

o ocazie privilegiată de a sesiza conexiunea dintre teologie și limbaj⁴. Totuși autorul pune accentul pe caracterul *necondițional* al judecății de conștiință, mai degrabă decât pe autonomia sau solitudinea sa. Or credința este ea însăși o decizie ultimă și necondițională. Deci în calitate de *ultimate concern* întâlnește ea conștiința. Dar acest caracter necondițional comun credinței și conștiinței nu izolează individul în forul său interior. Sugestia cea mai remarcabilă a lui Ebeling privește ceea ce el numește structura triadică a conștiinței. În conștiință, grija pentru sine, atenția față de lume, ascultarea lui Dumnezeu se întrepătrund: *Only where God is encountered as a question of conscience are man and the world perceived to be a question of conscience*⁵. În plus, fiecare dintre poliile acestei realizări triadice este deschis spre viitor: Dumnezeu nu este la dispoziția omului, în măsura în care este Dumnezeul care „vine” în făgăduință; cât despre lume, conștiința o atinge ca și creație ce suspină după eliberare (*Romani* 8, 19); în fine, omul nu-și este dat siesi, ci chestionat și astfel el însuși „deschis” prin provocarea de a răspunde. Prin toate aceste trăsături, G. Ebeling face din fericire ecou tentativei lui Heidegger de a nu îngrași fenomenul conștiinței în planul moralității. Conștiința este în mod fundamental principiu de individuare mai degrabă decât instanță de judecată și de acuzare. Totuși, G. Ebeling nu merge la fel de departe ca Heidegger în interpretarea pe care o dă noțiunii de *Schuld* dincolo de bine și de rău, dacă putem spune așa. El propune mai degrabă situarea acestui fenomen în punctul de articulare a dogmaticii (adică esențialmente soteriologia, pentru el) cu etica. El crede că poate astfel satisface intenția semantică conținută în termenul neotestamentar de *suneidesis*, după care relația sinelui cu sinele care determină ființa omenească este cea a unei *joint cognizance*⁶. Astfel G. Ebeling crede că poate reconcilia analiza paveliană și analiza heideggeriană, în chiar măsura în care, pentru una ca și pentru cealaltă, chemarea conștiinței este o chemare de la sine la sine, în care identitatea proprie ipseității precede de la un clivaj, de la o *Distanz*, mai curând decât de la o *Instanz*, mai radicală decât orice conștiință „rea”. Conștiința revelează caracterul problematic al identității personale în chiar momentul în care aceasta este rechemată la condiția sa de *ultimate concern*. „Reaua” conștiință este, înaintea oricărei caracterizări morale, sentimentul dureros al non-identității din care emerge ipseitatea; „buna” conștiință este bucuria ajungerii la exprimarea sinelui în afara acestor *pangs of conscience*.

Voi avea mai multă grijă, în ce mă privește, să marchez caracterul dialectic al lui *coram seipso* și al lui *coram Deo*, între care G. Ebeling vede, pare-se, o mai mare continuitate. Are cu siguranță dreptate să spună că, în *bona conscientia*, omul creștin se bucură că Evanghelia e efectiv comunicată ca *word event* – că omul este prin ea atât păzit de deznădejde cât și avertizat asupra trufiei – că în această reconciliere constă adevăratul sine (*true self*). El are de asemenea dreptate să afirme că în această comunicare se realizează adevărata opoziție dintre Evanghelia și Lege, opoziție îndrăgită de Pavel și de Luther. Totuși altundeva așa pune eu accentul principal.

Dacă mântuirea este *word event*, comunicarea acestui eveniment de vorbire nu se poate lipsi de o interpretare a întregii rețele simbolice constituite de datul biblic. Interpretare în care sinele este în același timp interpretant și interpretat.

Or, pentru noi care venim după *Aufklärung*, s-a acutizat tensiunea din sânul structurii dialogale între polul conștiinței „autonome” și *supunerea* credinței. Acest caracter tensiv din cadrul sinelui repondent explică paradoxul următor: tocmai în măsura în care sinele este capabil să judece de unul singur, „după conștiința lui”, poate el răspunde în mod responsabil Cuvântului care îi vine prin Scriptură. Credința creștină nu constă în a spune pur și simplu că Dumnezeu vorbește prin conștiință. Această imediatete profesată de Rousseau în *Profesiunea de credință a vicarului savoiard*: „Conștiință” Conștiință! Voce divină...” ignoră medierea interpretării între autonomia conștiinței și supunerea credinței. Avem deja o interpretare la sfântul Pavel, când oferă, drept cheie a mesajului său, „justificarea prin credință”. El nu pretinde nicidecum să identifice între ele conștiința comună tuturor oamenilor și justificarea prin credință ce trece prin mărturisirea lui Iisus Hristos. Trebuie deci să reflectăm tocmai asupra acestei articulări, între o conștiință a cărei autonomie am descoperit-o după spiritul Iluminismului, și o mărturisire a credinței a cărei structură mediată și simbolică am descoperit-o după spiritul hermeneuticii. Această articulare între autonomia conștiinței și simbolica credinței constituie, după mine, condiția modernă a „sinelui mandatat”. Creștinul este cel care discernе „conformitatea față de imaginea lui Hristos” în chemarea conștiinței. Acest discernământ este o interpretare. Iar această interpretare este ieșirea dintr-o luptă pentru veracitatea și onestitatea intelectuală.

„Sinteza” nu e dată de-a gata și nu se face niciodată între verdictul conștiinței și cristomorfismul credinței. Sinteza rămâne un risc, un „risc frumos” (Platon). În măsura în care lectura creștină a fenomenului conștiinței a devenit, dintr-un pariu, un destin, creștinul poate atunci să spună, cu apostolul Pavel, că-și mizează propria sa viață, având o conștiință „bună”, prin asumarea acestui risc⁷. Astfel se plasează, dincolo de un lung periplu, în descendența „eului mandatat” al profetului și poate exclama, până în chinurile care-i fac atât de fraternă figura lui Hamlet: „*O my prophetic soul!*”

În cele ce urmează⁸, nu-mi propun nicidecum să repet analizele cunoscute ale autonomiei judecății morale la Kant, și nici să întârzii asupra dialecticii lui *Gewissen* în *Fenomenologia spiritului* la Hegel. Aș vrea să revin asupra a ceea ce, până în interioritatea însăși a unei judecăți ce se vrea sustrasă oricărei autorități exterioare și superioare, constituie nucleul ireductibil dialogal exprimat de *sun-* (din cuvântul grecesc *suneidesis*) și de *cum-* – din cuvântul latin *conscientia* (prefixul a dispărut din cuvântul german *Gewissen*, de nu cumva se va fi refugiat în *Ge-*, dar a fost păstrat în limbile care au rămas legate, prin derivare directă, de expresia latină). Omul *judecător* al omului, iată enigma de descifrat. Enigmă în sensul că omul judecător nu e totuna cu omul judecat, deși ipseitatea

e totuși structural constituită de identitatea mai puternică provenită din această dualitate internă, sursă a duplicității pe care Hegel o va desluși în ea înainte ca Nietzsche să extragă din ea piesele ce domină acest proces⁹. Identitate a dublului, dualitate a simplului, iată ce ne poate intrigă.

Pentru a oferi deplina măsură a acestui fenomen al conștiinței, mi se pare că trebuie să ne sustragem interpretării ei pur morale, deși aceasta nu poate fi pur și simplu respinsă și trebuie mai degrabă inclusă într-un loc ce rămâne de determinat într-un concept mai larg al conștiinței. Acest concept mai larg ne este sugerat de ideea însăși de *mărturie*, ale cărei implicații sunt mai bogate decât cele pe care le putem deriva din imaginea de origine legală a *tribunalului* ce condamnă sau achită. Nu neg forța imaginii tribunalului, ce se impune de îndată ce se face din constrângerea legii morale criteriul obligației, care nu este decât fața subiectivă a legii care, într-adevăr, obligă voința. Structura dialogală se reduce atunci la raportul intim dintre voință, sintetic legată de legea morală, și vrerea arbitrară, împărțită între atracția legii și cea a dorinței. Nu neg că, în paginile admirabile pe care *Critica rațiunii practice* le consacră *respectului*, Kant ne-a lăsat descrierea unui *sentiment* de o mare subtilitate, în pofida îngustimii câmpului său de apariție. Într-adevăr, grație acestui sentiment, structura ierarhică specifică raportului dintre *Wille* și *Willkür*, se desfășoară în regiunea „mobilurilor”, adică a principiilor subiective de determinare (*Bestimmungsgrund*), susceptibile de a emoționa voința și de a o deschide influenței legii. Această structură ierarhică se exprimă în faptul că, pe de o parte, pretențiile estimării morale a sinelui sunt „coborâte” (*Herabsetzung*) până la umilire de această iubire de sine, „care, dacă se dă drept legislator și ca un principiu practic necondiționat, se poate numi prezumție” (*Eigentükel*) – în vreme ce, pe de altă parte, ne simțim „înălțați” de conștiința de apartenență la ordinea legii morale ce ne face superiori tuturor fenomenelor naturale. Această dialectică a coborârii și a înălțării este tocmai marca, în sentiment, a acestei dialogici minimale între voința morală și voința arbitrară.

Totuși conștiința ca mărturie pare să aibă o amploare pe care imaginea tribunalului o sărăcește peste măsură. Tocmai această amploare a încercat Heidegger s-o recupereze pentru conștiință cu prețul a ceea ce eu aș numi o „de-moralizare”, – poate împinsă prea departe, cum voi spune în concluzie. Dar poate că trebuia smulsă conștiința din îngustimea moralismului, fie și numai pentru a o sustrage violentei critici nietzscheene care nu cunoaște, într-adevăr, după cum bine ne aducem aminte, decât „reaua” conștiință (*schlechtes Gewissen*), deși a păstrat drepturile conștiinței în virtutea căreia un om este capabil să promită că va rechema „memoria voinței”. Tocmai sensul acestei conștiințe, care nu e nici „bună” nici „rea”, trebuie degajat. Noțiunea de *mărturie a conștiinței* ne poate călăuzi în această recucerire.

Ce atestă conștiința? Esențialmente „putința-de-a-fi-sine” – sigilată de condiția omului ca ființă care-și face griji. Desigur, Heidegger nu spune om, ci *Dasein*, faptul-de-a-fi-aici. Nu ignor nedreptatea pe care aș face-o gândirii lui Heidegger din *Ființă și Timp* dacă aș proiecta-o pe

planul acelei antropologii filosofice pe care el o vede derivată din cogito-ul cartezian, cum am spus în conferința despre *Cogito*-ul fragmentat¹⁰. Totuși, analizele celei de-a opta conferințe a noastră au arătat că antropologia filosofică putea fi gândită și altfel decât în descendență carteziană, tocmai în lumina felului de fenomenologie hermeneutică dezvoltată în *Ființă și Timp*. Or tocmai în prelungirea hermeneuticii lui „eu sunt”, schițată în această a opta conferință, se dezvoltă următoarea analiză a conștiinței.

În ce sens își atestă conștiința puțința-de-a-fi? Ea o face mai întâi în sensul că sinele este smuls pierderii în anonimat. Grație conștiinței, un contrariu este recunoscut de sinele care nu este altul, celălalt, ci impersonalul *se*. Dacă vorbim deci de izolarea, chiar de singurătatea conștiinței, nu e pentru a rupe raportul *cu* celălalt, ci, dimpotrivă, pentru a-i oferi celuilalt întâlnirea față în față pe care este îndreptățit s-o aștepte, *sinele însuși*. Dar cum se recuperează sinele (*zurück holen*) în afara impersonalului *se*? O a doua caracteristică se propune aici, ce începe să specifice fenomenul conștiinței, și anume caracterul de chemare (*Ruf*), de interpelare (*Anruf*), prin care sinele este *readus* la posibilitățile sale cele mai proprii. Această noțiune de chemare, intim legată de cea de grijă, dă o nouă profunzime colocviului intim între sine și sine, pe care Kant îl moralizase, reducându-l la confruntarea între voința conformă legii și vrerea arbitrară. Acest colocviu intim, în afară de caracterul său dialogal, prezintă în plus acea asimetrie verticală între instanța care cheamă și sinele chemat, pe care experiența comună îl identifică unei voci. Vocea conștiinței. Această desemnare nu e falsă, în măsura în care chemarea intră în categoria cuvântului, a discursului (*Rede*). Dar dacă înțelegem prin discurs comunicarea unei informații și dacă ne păstrăm în minte caracterul flecar (*Gerede*) al impersonalului *se*, conștiința se manifestă în această privință ca o chemare *silentioasă*, o chemare la *tăcere*. Conștiința nu spune nimic nici în privința acțiunilor cotidiene, în măsura în care ea cheamă tocmai *putința-de-a-fi* luată ca atare. În acest sens Heidegger prelungeste formalismul kantian ce lasă vidă forma universalității: dacă putem spune așa, conștiința constă într-un formalism al puținței-de-a-fi. Fără îndoială e bine că e așa: ține doar de experiența în comun a oamenilor de a da conținuturi empirice apropiate acestei puțințe-de-a-fi. Or această umplere nu mai e de resortul filosofiei fundamentale căreia îi aparține încă ancheta de față. Trăsătura următoare este cea mai decisivă: dacă se întrebă *cine* cheamă, trebuie spus că „în conștiință, *Dasein*-ul se cheamă pe sine însuși¹¹”, altfel spus, chemarea conștiinței nu e altceva decât chemarea grijii. Nu trebuie aici să ne grăbim să acuzăm subiectivismul, relativismul, ateismul. Ceea ce Heidegger propune este o analiză existențială ce lasă deschise interpretările existențiale, cele ale credinței ca și cele ale ateismului. În acest sens, Heidegger nu vorbește altfel decât sfântul Pavel, care, ne amintim, își începe lectura teologică printr-o „justificare prin credință”, și nu cu ideea de „conștiință”, care este pentru el o categorie universală a existenței omenesti. Refuzând să situeze instanța care cheamă în

afara sinelui, Heidegger își oferă mijlocul de a pune în lumină chiar enigma conștiinței, și anume: chemarea vine *de la mine (aus mir)*, dar *de deasupra mea (über mich)*. Toată dificultatea ține de acest „de deasupra mea” inseparabil de „pornind de la mine”. Trecând prin acest defileu îngust al enigmei, meditația filosofică dă peste un alt traseu major al conștiinței, și anume că, fără a fi o putere străină, sinele care cheamă nu dispune de sine însuși în calitate de stăpân absolut; o experiență de nestăpânire este intim amestecată cu cea a acelei instanțe dominante pe care lui Socrate îi plăcea s-o dramatizeze printr-un „demon” care-l avertiza într-un fel sau altul de la persoană la persoană.

Tocmai grație acestei caracteristici analiza atestării poate ajunge, dar cu prețul unei profunde transformări, la cea a sentimentului culpabilității – *Schuld* – asociat experienței obișnuite a conștiinței. Dar nu ajungem la aceasta decât trecând printr-o temă importantă a gândirii lui Heidegger, despre care nu pot oferi aici decât o idee grosolană, și anume că *Dasein*-ul este „aruncat” în lume și, datorită acestui fapt, este afectat de un sentiment de straniețate (*Unheimlichkeit*); mai mult, el suportă fascinația lucrurilor care, în viața cotidiană, fac obiectul preocupării sale, și tinde să se reprezinte pe sine însuși ca pe unul din acele obiecte date de-a gata și ușor de mânuit. Heidegger numește *Verfallen*, cădere, o astfel de fascinație, care amintește în mod sigur de ideea biblică a căderii, dar care se distinge radical de aceasta prin faptul că această condiție nu poate fi nicidecum considerată fructul unei acțiuni, și nici atât al unei transgresiuni, care ar fi pus capăt unei stări anterioare de inocență; *Verfallen* nu este un eveniment pe care omul l-ar fi putut face să se întâmple, sub pedeapsa de a fi pus din nou la cârma omului. El face parte din condiția de nedepășit a *Dasein*-ului, ca și starea-de-aruncare¹².

Aceasta este originea straniețatii din străfundul căreia sinele cheamă-recheamă în memorie, reamintește de fuga în impersonalul *se*. Chemarea participă chiar într-atât la acest fond de straniețate că suntem tentați să spunem: „ceva cheamă¹³”, pentru a contracara tendința, provenită din filosofia *cogito*-ului, de a considera voința ca stăpână pe sine până în profunzimile sale: conștiința se manifestă drept chemare a grijii: „Cel ce cheamă este *Dasein*-ul, angoasându-se în starea-de-aruncare (faptul-de-a-sălășlui-deja-în...) pentru puțința sa de a fi¹⁴.” Heidegger se situează astfel dincolo de opoziția dintre autonomie și heteronomie. Heteronomie nu este, deoarece cel care cheamă nu este o putere străină, ci existentul însuși, capabil de proiecte pornind de la posibilități radicale pe care nu le-a ales; dar nici autonomie nu este, deoarece cel care cheamă nu este stăpân pe sine însuși și n-ar ști să planifice chemarea puținței-de-a-fi cel mai propriu, cum se planifică prin calcul și organizare o acțiune anumită din planul experienței cotidiene. Tocmai sub condiția analizei chemării, readuse la trăsăturile sale cele mai proeminente, am putea relua conceptul de *Schuld*.

Aici mă simt eu mai puțin confortabil în analiza lui Heidegger, în măsura în care ea împinge prea departe, după părerea mea, ruptura cu ceea ce numește „experiența vulgară a culpabilității”; după această experiență,

comună, într-adevăr, sfântului Pavel și lui Nietzsche, conștiința nu poate fi decât „rea” sau „bună”, adică o instanță ce judecă după distincția dintre bine și rău și astfel admonestează, avertizează sau achită. Pentru a disocia culpabilitatea, *Schuld*, de „reaua” conștiință, Heidegger recheamă o noțiune de *datorie* care n-ar fi contaminată de cea a unei *îndatorări (Verschuldung)* conform metaforei creditorului și a debitorului pe care Nietzsche edifica tocmai noțiunea de „rea” conștiință. Din această metaforă, el nu vrea să păstreze decât trăsătura negativă legată de ideea de neîndeplinire a unei obligații. Negativitatea indicată de culpabilitate (sau *être-en-dette*, starea-de-îndatorare, pentru a adopta excelenta traducere a cuvântului *Schuld* de Emmanuel Martineau) nu este altceva decât defectul, lipsa de temei, nimicnicitatea (*Nichtigkeit*) pe care existentul, chemat totuși la posibilitățile sale cele mai proprii, o are din condiția sa aruncată și decăzută. Că nimeni nu e stăpânul acestui temei al oricărei alegeri, că a-fi-teinei (*Grundsein*) nu e propriul său proiect, nu e ca atare grație sine însuși (*durch sich selbst*), aceasta este enigma: „*Dasein*-ul este ca atare vinovat (*schuldig*)... ca fapt-de-a-fi-teinei a unei nimicnicități” (*als Grundsein einer Nichtigkeit*)¹⁵.

Înțeleg, fără a o aproba în întregime, ceea ce pune în mișcare analiza lui Heidegger: este voința sa de a o rupe cu tradiția augustiniană a lui *negativum*, identificat de el în *malum*, care e înțeles ca *privatio boni*. Dar, dacă orice colorație morală este dedusă din vină, fie în sensul formalismului kantian, fie în cel al eticii materiale a valorilor a lui Max Scheler, ce anume anunță analiza culpabilității (*Schuld*) față de cea a stării-de-aruncare și mai ales de cea a stării-de-cădere? Sau, pare-mi-se, o inevitabilă colorație morală era deja asociată ideii de inautenticitate, solidară cu *Verfallen* – atunci ideea de vină nu face decât să dezvolte latura deficientă a lui *Verfallen*, fără a-i adăuga nimic specific; sau această colorație morală lipsește din aceasta, după cum afirmă cu tărie Heidegger, în insistența sa de a nu da o semnificație peiorativă inautenticității, considerate ca echivalentă a cotidianității mesajului – atunci nu vedem în ce fel moralitatea va fi vreodată asociată unei idei de vină atât de neutre din punct de vedere moral. Moralitatea, înțeleasă în principiul său, adică distincția dintre binele și răul moral, ca și ideea obișnuită care decurge de aici, din îndatorarea față de un creditor dat, au condiția lor existențială, spune Heidegger, în culpabilitate: „Faptul-de-a-fi-vinovat originar nu poate fi determinat prin moralitate, deoarece aceasta îl presupune deja pentru ea însăși” (#286¹⁶). Fie. Dar ar trebui atunci să putem face cale înapoi și să arătăm cum derivă moralitatea din culpabilitate. Ostilitatea lui Heidegger față de orice problematică etică, și în mod deosebit față de reînnoirea ei de către Max Scheler, este împinsă așa de departe că apariția momentului de moralitate pare amânată pe termen nedefinit într-o analiză care nu a asociat-o de la bun început distincției între starea-de-aruncare și starea-de-cădere. Starea-de-aruncare înseamnă a nu fi autorul propriului său „eu sunt”; starea-de-cădere, înseamnă a lipsi propriei sale ființe, percepute din acel moment ca *datorie-de-a-fi*.

Tocmai în această direcție ar trebui împinsă cercetarea

după Heidegger, după părerea mea. Dacă chemarea pentru desfășurarea putințelor sale cele mai proprii nu comportă, de la început, caracterul de exigență, deci de obligație, nu se vede cum s-ar putea evita reportarea asupra societății, asupra impersonalului *se*, a sarcinii de a distinge binele și răul, ceea ce ar însemna să-i facem o onoare prea mare impersonalului *se*, de sub domnia căruia tocmai vrem să smulgem sinele. Pentru a integra distincția dintre bine și rău în preocuparea heideggeriană, ar trebui să renunțăm la separarea planului ființei – a fi sine, a fi temeii, a fi tot – de planul acțiunii, așa cum face Heidegger când respinge explicitarea vulgară a lui *Gewissen* (#59). Or nu cumva în calitate de ființă care acționează și suferă omul este în același timp cel ce vrea, ce decide, ce alege, pe scurt, ce ex-sistă, și cel ce e afectat, ce pătimeste și suferă din pricina relei judecăți asupra sa exprimate de propria sa conștiință cu ocazia unor acțiuni determinate? Nu cumva într-un mediu de interacțiune datorită sa, de care se face vinovat, este de la bun început îndatorare în privința celui alt? Nu cumva în derularea acțiunii conștiința este ba retrospectivă, când judecă, ba prospectivă, când avertizează? Pe scurt, cum să nu fie conștiința, de la bun început, o instanță critică, dacă trebuie să le pot distinge printre posibilitățile mele cele mai proprii pe cele care răspund regulii justiției fără de care toate aceste posibilități ar fi la fel de indiferente față de bine și de rău, iar crima s-ar situa pe același plan cu un gest de generozitate?

La capătul acestei prea scurte discuții, aș vrea să spun că păstrez de la Heidegger primatul *atestării* asupra *acuzării* în fenomenul conștiinței. Conștiința este mai întâi atestarea că pot fi eu însumi. Această atestare răsună ca o chemare a sinelui de către sine însuși, în măsura în care putința-de-a-fi-sine este fragilă, vulnerabilă, în mod obișnuit pierdută în anonim. Acuzația proprie „rele” conștiințe este o determinare secundară, dar necesară. Ea se leagă în felul următor de funcția de atestare a conștiinței. Conștiința îmi spune că printre posibilitățile mele cele mai proprii, găsesc în mine capacitatea și exigența de a distinge binele de rău, capacitate întrutotul formală, în sensul că ține de experiența cotidiană și în comun să i se atribuie un conținut. Esențialul este aici ca exigența de a distinge binele de rău în acțiune – să spunem *exigența* de justiție – să fie legată, la origine, de *capacitatea* de a purta o astfel de judecată. Atestarea se referă exact la această legătură originară între exigență și capacitate. Poate tocmai sensul de *Schuld* precedă „reua” conștiință. Ea nu este ca atare „rea” conștiință, ci posibilitatea „rele” conștiințe, înrădăcinată în capacitatea de *crisis*. În acest sens, starea de culpabilitate, fără a fi deja greșală, este deschidere prealabilă alternativei căreia i se supune orice acțiune, cea de a fi ori bună, ori rea. O astfel de deschidere la alternativă nu înseamnă neutralitate; ci, dimpotrivă, obligație de a tranșa între una sau cealaltă, ca evaluare prin judecată. Conștiința atestă că tot ce datorez în acest sens pur formal – adică să disting binele de rău –, eu și pot face, ca oricine altcineva. Iată una dintre semnificațiile ce pot fi atribuite acestui verset din prologul Evangheliei după Ioan. „Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul¹⁷.”

Note

1 Rudolf Bultmann, în a sa *Teologie a Noului Testament*, nu ezită să o situeze în constelația „conceptelor antropologice” ce delimitează structurile formale ale existenței omenești și care, cu acest titlu, descriu un „om anterior credinței”: trad. engl. „Man prior to Faith”, 1, 190-269 (despre *suneidesis*, *op. cit.*, pp. 206-220). Acesta este statutul conceptelor precum trupul (*soma*), sufletul (*psyche*), spiritul (*nous*), inima (*kardia*), carnea (*sarx*), lumea (*kosmos*) și chiar legea (*nomos*) (cu acesta din urmă, frontiera dintre antropologie și soteriologie este atinsă, dar nu depășită). Să subliniem că toate aceste concepte nu desemnează părți sau facultăți, ci totalitatea omului sub un anumit aspect. Conștiința, *Gewissen*, este cunoașterea împărtășită cu sinele care, spre deosebire de *nous*, nu se îndreaptă spre cutare sau cutare gând, ci reflectează, examinează și judecă; conștiința caracterizează deci relația omului cu el însuși, dar mereu față de o anumită exigență marcată de distincția dintre bine și rău. Această exigență poate fi foarte concretă, sau mai generală, sau de-a dreptul universală. Astfel, primul exemplu, conștiința bună și rea exprimă convingerea de a acționa în conformitate sau în dezacord cu ceea ce considerăm că trebuie făcut într-o anumită împrejurare (astfel, pentru creștinul invitat de un păgân, să mănânce sau nu carne sacrificată idolilor (*Prima epistolă către Corinteni* 8, 7, 12; 10, 25-30)). Al doilea exemplu: cetățeanul se va supune autorității „nu numai pentru mânie [de teama pedepsei – n.tr.], ci și pentru conștiință” (*Epistola către Romani* 13, 5). Al treilea exemplu: conștiința desemnează în profunzime *mărturisirea* legii înscrise în inimi, cum se vede la păgânii ce nu cunosc legea lui Moise: „Căci, când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceștia, neavând lege, își sunt loruși lege, ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor, prin mărturia conștiinței lor și prin judecățile lor, care îi învinovătesc sau îi și apără” (*Romani* 2, 14-15). Pavel însuși revendică o astfel de mărturie, ce nu are nimic specific creștin, când protestează în numele sincerității propriilor sale cuvinte sau a propriului său stil de viață (1 *Corinteni* 4, 4; *Romani* 9, 1; *Corinteni* 1, 12).

2 Northrop Frye, *op. cit.*

3 Gerhard Ebeling, „Theologische Erwägungen über das Gewissen”, în *Wort und Glaube*, Tübingen, Mohr, 1960, 1962, pp. 429-436; trad. engl. „Theological Reflexions on Conscience” în *Word and Faith*, SCM Press, Londra, pp. 407-423.

4 *The Conscience could now be the point where the nature of man's linguistically comes to light* (trad. engl. p. 409).

5 *Ibid.*, p. 412.

6 *Ibid.*, p. 417.

7 *A doua epistolă către Corinteni* 1, 12: „Căci lauda noastră aceasta este: mărturia conștiinței noastre că am umblat în lume, și mai ales la voi, în sfințenie și în curăție dumnezeiască, nu în înțelepciune trupească, ci în harul lui Dumnezeu.”

8 Această parte a fost adăugată într-o ultimă versiune a textului (n.ed.fr.).

9 Despre care am dat un exemplu în cea de-a șaptea conferință.

10 A șasea conferință.

11 *L'Être et le Temps*, 274. Ediție în limba română: *Ființă și Timp*, Editura Humanitas, București, 2003 (2006), traducere de Gabriel Liiceanu și Gabriel Cioabă, 275, p. 365 (cap. „Conștiința în calitatea ei de chemare a griji”); am întrebuințat această ediție ca referință pentru traducerea coerentă a terminologiei heideggeriane la care a făcut referire autorul (n.tr.).

12 La urma urmei, și pentru sfântul Pavel ceea ce el numește păcat face parte din condiția universală a omului, ca și legea înscrisă în toate inimile; doar în reluarea teologică figura celui de-al doilea Adam o suscită retroactiv pe cea a unui prim Adam „responsabil” de condiția decăzută.

13 În ediția în limba română, p. 365 (n.tr.).

14 *L'Être et le Temps*, 201. În ediția în limba română, 277, p. 368 (n.tr.).

15 *L'Être et le Temps*, 285. În ediția în limba română, p. 378 (n.tr.).

16 În ediția din limba română, p. 379 (n.tr.).

17 *Ioan* 1, 9 (n.tr.).

Traducere din limba franceză de Mădălin Roșioru.