

Transcendența ca eclipsă de ființă

— DORIN ȘTEFĂNESCU —

DISCURSUL filosofic occidental s-a constituit în mare măsură prin recursul la condițiile de posibilitate ale raționalității de a concepe ființa, tematizând criteriile ființării prin asimilarea lor în cuprinsul gândirii obiectivante. Așa cum s-a desprins și din meditația critică a lui J.-L. Marion din *Dieu sans Père* (1982), ideea de Dumnezeu este – după Emmanuel Lévinas, în *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) – rodul acestei intelcții care stabilește un raport de „coincidență viguroasă între gândirea proprie filosofiei și ideea realității în care această gândire gândește”. Or, a gândi în raport cu ideea realității face ca gândirea să nu mai gândească decât în limitele unei imanențe, între care așază ființa gândită. Obiectul supus

gândirii se arată în gândire ca idee adecvată realului, ca ființă care nu se arată și nu își dezvăluie sensul ființării decât în cuprinsul deja-pus al cogitabilului. Prin urmare, refuzându-și gândirea dincolo de ființă, filosofia (ca și teo-logia de altfel) nu poate gândi decât în termenii identității și ai prezenței: este prezent ceea ce ia ființă, iar ființa este mereu aceeași prin revenirea ei la unul, așa cum vine ea în conținutul gândirii ca idee. Demers ce înseamnă nu numai distrugere a transcendenței (inesizabile, deci netematizabile), ci și – uneori – absorbirea transcendenței în imanență, prin reducerea sa la calități superlative precum eminența sau excelența. Mărci ale elevației care sunt însă ireductibile vizării ontologice, căci această „înălțime deasupra oricărei

înălțimi” pare să-l excludă pe *a fi*, să-l înțeleagă drept nerevelabil într-o zonă în care actul său nu mai poate fi tematizat întrucât nu își arată sensul într-o temă cogitabilă.

„Ne întrebăm dacă este posibil să vorbim în mod legitim de Dumnezeu fără să aducem atingere absolutității pe care acest cuvânt pare să o semnifice. A fi conștient de Dumnezeu nu înseamnă oare a-l include într-o cunoaștere asimilatoare, într-o experiență ce rămâne – oricare i-ar fi modalitățile – o aflare și o sesizare? Și astfel infinitatea ori alteritatea totală, ori nouitatea absolutului nu e oare restituită imanenței, totalității pe care o cuprinde acel «eu gândesc» al «apercepției transcendentale», sistemului la care cunoașterea ajunge sau tinde în cursul istoriei universale? Ceea ce semnifică numele extraordinar al lui Dumnezeu în vocabularul nostru nu e contrazis de această inevitabilă restituire, până la dezmințirea coerenței acestei semnificări suverane și reducerea numelui său la un pur *flatus vocis*?” Întrebări destabilizatoare, tulburătoare, pe care Emmanuel Lévinas și le pune încă din primele pagini din *De Dieu qui vient à l'idée* (Vrin, Paris, 1982, 1992). De altfel, întregul șir al meditațiilor sale (cu precădere partea intitulată „L'idée de Dieu”; a se vedea și „Dieu et l'ontothéologie”, curs ținut la Sorbona în 1975–1976, în *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993) constituie un răspuns profund și nuanțat la acest complex de premise interrogative, răspuns hermeneutic ce respinge includerea ideii (și a numelui) de Dumnezeu într-o cunoaștere ori într-o experiență ontologică, împotriva oricărei încercări a *cogito*-ului de a opera o restituire nelegitimă, care nu e decât o destituire a transcendenței. Căci restituită și integrată imanenței, absolutitatea pe care o semnifică ideea de Dumnezeu, cuprinsă de o gândire ce îi obiectivează necuprinsul, subordonându-și-o în cunoaștere, dobândește prin chiar această asimilare o identitate ontologică determinată, pierzând în schimb semnificarea sa eminentă, aceea de infinit care se pune ca alteritate radicală.

Înseamnă că, dincolo de *cogito*-ul care ia cunoștință de lucruri și le asimilează unei experiențe, ar trebui aflată o altfel de gândire, care să înțeleagă cuvântul Dumnezeu drept un cuvânt semnificativ, o anumită concretitudine fenomenologică în care semnificarea sa ar putea semnifica pe deplin, nereducând nouitatea absolutului la un deja-cunoscut care l-ar compromite în chiar

esența sa, legându-l de o precedentă ce-i este necunoscută. Gândire răbdătoare, dezinteresată de relația cu obiectul și, ca atare, nelegată de ființă, în sensul în care ea instaurează o relație ce nu vizează ființa și nici nu îi anticipă ivirea. Răbdare pură sau puritate a dezinteresării, desprindere de orice *esse*, care este diacronie, răstimp nelimitat „în care niciodată mâine nu se atinge astăzi”, în care astăzi precede orice act de conștiință, prezentându-se în gratuitatea apariției sale neprevăzute. Apariție a ideii care își deschide orizontul semnificației într-un conținut ce își depășește capacitatea, căci ideea de Infinit în mine – sau relația mea cu Dumnezeu – nu se identifică în nici un fel cu ideea de finit specifică gândirii imanenței. Afirmând „anterioritatea ideii de Infinit în raport cu ideea de finit”, Lévinas leagă această preexistență de un exces de semnificare. Dacă ideea de Infinit conține mai mult decât capacitatea oricărei idei care păstrează corelația noetico-noematică proprie imanenței, aceasta pentru că ceea ce este conținut rupe imanența, la fel cum face să explodeze orice conținător sau cuprinzător care se reduce la a-l tematiza pe același, transcende finitudinea pe care o vizează ontologia identității. Infinitul e anterior și mai mult decât finitul pentru că e *altul*; alteritatea sa însă nu e diferența care mi-e dată într-o experiență ca atare, și cu atât mai puțin într-un conținut de cunoaștere. Alteritatea ideii de Infinit sau de Dumnezeu semnifică și îmi vorbește prin chiar stranietatea ei, care îmi vine fără să știu de unde. Îmi vine la fel cum îmi apare în față drept fața altuia, a celui alt om, pe care strălucește ideea de Dumnezeu ce depășește orice altă idee „în care El ar fi încă văzut, vizibil și cunoscut și unde Infinitul ar fi dezmințit prin tematizare, în prezență ori reprezentare”.

Infinitul nu e gândit prin vreo vizare intențională ori o finalitate re-reprezentativă, ci prin gândirea ce își dă drept conținut non-coincidența însăși, non-identitatea ce apare în cuprinsul ei drept orizont de necuprins, desprindere în care alteritatea prinde contur. Gândire mai veche decât *cogito*-ul, care nu gândește în categoriile ființei (doar ceea ce ia ființă poate fi gândit), ci în modalitatea sa de „a fi dedicat”, înaintea oricărui act de conștiință și mai adânc decât conștientizarea acestui act, în felul în care semnifică ideea de Dumnezeu în gândirea celui devotat lui Dumnezeu, în acest *à Dieu* care ne desprinde de intenționalitate și ne

Sub înaltul patronaj al Președintelui României și al Organizației Națiunilor Unite (ONU).

bucurești

Concert I "Quasi Opera"
Duminică 4 noiembrie, ora 19.00
Palatul Cotroceni

Concert II "Songs and Dances of Life"
Marți 6 noiembrie, ora 19.00
Muzeul Taranului Român

Concert III "Abendlied - Cântec de seară"
Joi 8 noiembrie, ora 19.00
MNAR, Sala Auditorium

Concert IV "Anotimpurile"
Vineri 9 noiembrie, ora 22.00
Fratelli Studio

Concert V "Finale"
Duminică 11 noiembrie, ora 19.00
Ateneul Român

Concert VI "Sonoro - Interferențe"
Sâmbătă 17 noiembrie, ora 19.00
Sala Rapsodia Română

sibiu

Concert I "Muzică de cameră à la carte"
Marți, 13 noiembrie, ora 19.00
Teatrul Thalia

Concert II "Songs and Dances of Life"
Miercuri, 14 noiembrie, ora 19.00
Muzeul Brukenthal / Galeria de Artă Contemporană

SONORO
festival internațional de muzică de cameră
bucurești 2007
4-17 noiembrie

INTERPREȚI
Mark Padmore - tenor
Diana Ketter & Mihaela Ursuleasa - pian
Daishin Kashimoto, Alexander Sitkovetsky & Priya Mitchell - vioară
Christian Naș & Răzvan Popovici - violă
Adrian Brendel & Bernhard Naoki Hedenborg - violoncel
Artur Balogh - contrabas
Michael Zisman - bandoneon
Milos Karadaglic - chitară
Andu Dumitrescu - VJ

www.sonoro.ro

sponsor principal: BRD
sponsori: Railfelsen Art Project, oriflame, ensight, BoConcept, AVIS.
parteneri: ADMINISTRAȚIA PREȘEDINTELII, MINISTERUL CULTURII ȘI CULTELOR, PRIMĂRIA BUCUREȘTI, HUMANITAS, MUZEUL TARANULUI ROMÂN, MENIU ACTUAL DIN 1984
parteneri media: TVR, igloo, REPUBLIK, omagu, tabu, Radio România Cultural, Cotidianul, front news, 24-FUN

deschide Celui care se deschide, arătându-și chipul. A fi hărăzit acestei chemări înseamnă a te dez-interesa de scopul pentru care ai fost chemat, a te lăsa fără de voia intenției în voia Celui care îl iubeste pe cel străin, între-zărindu-i stranietatea și diferența pe față. Este o „iubire fără eros. Pentru celălalt om și prin aceasta la Dumnezeu! Așa gândește o gândire ce gândește mai mult decât gândește“. Ideea de Infinit în mine luminează situația originară în care gândirea este *la Dumnezeu (à Dieu)*, fiind la sine și totodată dincolo de sine. Idee care semnifică și se cuvântează, devine cuvânt rostit, care vine în minte așa cum vine pe buze sau pe vârful limbii. Semnifică prin însuși faptul că vine, survine „drept viața lui Dumnezeu“.

„Problema care, de acum înainte, se pune – propria noastră problemă – constă în a ne întreba dacă sensul este echivalent celui *esse* al ființei, altfel spus dacă sensul care în filosofie este sens nu e deja o restrângere de sens, un derivat ori o derivă a sensului“. Sensul pus de gândirea filosofică, echivalent esenței ființei ca ființă, este înțeles ca prezență a Aceluiași, condiționat în apariția sa de imanența în care ființa se manifestă și semnifică. Raționalism al identității, al conștiinței și al prezentului prezenței ființei care, după Lévinas, ar trebui depășit în *vederea* unui sens ce nu ar mai vorbi în termenii ființei sau ai ființării, căci dincolo de inteligibilitatea imanenței, dincolo de ființa identică cu sine, se arată „un sens a cărui prioritate tradusă în limbaj ontologic se va spune drept *prelabilă* ființei“. Faptul că acest sens de dincolo de sens semnifică înaintea sensului ființei nu îl livrează inteligibilității ori cuprinderii raționale. Nu înseamnă însă, prin aceasta, că se sustrage oricărei tematizări posibile; încercarea de tematizare a sa îl pierde ca semnificare liberă prin care vorbește noutatea absolutului, pentru a-l asimila unui discurs care, gândind transcendența, îi imanentează semnificația. Și aceasta întrucât, pentru filosofia occidentală, sensul coincide cu manifestarea ființei; manifestându-se, ființa devine inteligibilă, se face vizibilă pentru o gândire care îi tematizează intenționalitatea. A tematiza sensul ființei ar însemna, prin urmare, a-l expune propriei potențe manifestante, a-l epuiza în acest „exercițiu“ al manifestării *în care* ființa se manifestă, adică într-o „manifestare a manifestării“ sau într-un adevăr al adevărului. Dacă ființa este manifestare, manifestarea ființei relevă o experiență secundă, pentru că ceea ce se arată este sensul deja-dat care, acum, se dă cunoașterii, se pre-dă acestei aventuri care, la rândul ei, îl predă manifestării gândite între clar și obscur.

Dincolo însă de imanența și de conștiința care primește la sine manifestarea manifestării, ca intenționalitate ce vizează – la termen – termenul de ființă printr-o tematizare teoretică, putem merge pe calea conștiinței ce iese din imanență și care este chiar transcendența sau acel „altunde“ care se pune ca alteritate. Atât timp cât gândirea religioasă, întemeiată într-o experiență, se referă la Dumnezeu în limbajul lui *eu gândesc*, ea rămâne legată de discursul filosofic, întrucât nu „rupe“ prezența și imanența, păstrându-se în tematizarea unui sens al dezvăluirii, a

unei manifestări de prezență. Prin aceasta, „revelația religioasă este deja asimilată dezvăluirii filosofice“, adică unui discurs care se referă la ceea ce este *văzut* ca manifestare a unei experiențe de viață interpretată. A avea conștiința acestei experiențe – a ideii de Dumnezeu – înseamnă deja a-l interpreta pe Dumnezeu „în termeni de ființă, de prezență și de imanență“. Cu alte cuvinte, a-i reduce transcendența la o imanență gândită, interpretată și ca atare limitată în cuprinsul unui *cogito* în care experiența ia cunoștință de o prezență pe care o tematizează, dându-i o semnificație și un *nume*. Discursul poate însă semnifica altfel decât atunci când semnifică o temă? „Dumnezeu semnifică drept temă a discursului religios care îl numește pe Dumnezeu, sau drept discurs care (...) nu îl numește, ci îl spune altfel decât o face denotația ori evocarea?“ Nu întrezărim oare aici, deja, condițiile de posibilitate ale *rupturii imanenței* și ale dizolvării unității reflecției, pe calea ce duce de la măsura sin-cronică, imanență oricărei experiențe a prezenței, la *nemăsura* dia-cronică, transcendentă, a imprezentabilului?

Dacă negația Infinitului nu este un *nu* oarecare, ci „subiectivitatea subiectului din spatele intenționalității“, ea se pune în gândire drept condiție a gândirii înseși, a subiectivității subiectului care gândește înfinitul și îl poate gândi tocmai pentru că înfinitul este pus în el ca afirmare a ceea ce face cu puțință afirmația. Non-indiferența sa față de finit îi marchează cu vigoare diferența; *cogitatum*-ul, ca marcă ori urmă a non-conținutului, nu poate fi conținut (cuprins, înțeles) de actul cogitant, însă îl afectează pe acesta în mod absolut. Cum putem înțelege acest non-conținut *marcant* al înfinitului, adică incomprehensibilul care afectează gândirea ce nu-l poate cuprinde? „Infinitul, spune Lévinas, afectează gândirea răvășind-o și totodată o cheamă“. Ceea ce înseamnă că afectarea pe care el o operează este un act de străpungere a finitului. Faptul că ideea Infinitului se depune în gândire ca pasivitate nu antrenează o non-acțiune ca atare; e, mai degrabă, o îndurare reciprocă: pe de o parte, pasivitatea pătimitoare prin care înfinitul se dă finitului, ca singurul cuprins în care necuprinsul său semnifică, pe de altă parte, pătimirea finitului însuși, răvășit de acțiunea unei semnificări pe care o are în sine, dar pe care nu o poate cuprinde. Finitul rănit, afectat de această apariție nereprezentabilă și nemanifestată, e *chemat* la mărturisire, dislocat din starea sa, repus la locul său. Or, acest „loc“ nu e cel al unei determinări spațiale; locul finitului nu e în limitele unei gândiri care își reprezintă *cogitatum*-ul în termenii intenționalității prezenței, ci în ne-locul non-conținutului pe care îl adăpostește, în vederea acestui u-topic orizont care se deschide în el însuși. Orizont de neînlocuit și pe care nu îl poate locui, dar care îi oferă locuire, chemându-l la locul său, la *trezire*. „Trezire a gândirii care nu e o primire a Infinitului“, în sensul unei reculegeri sau al unui rapt extatic, ci o punere în cauză a finitului, o punere în criză a gândirii traumatizate, obligată să urmeze urma care o răvășește și deschide în ea o rană luminoasă.

În ceea ce semnifică, prin chiar acest Deschis al ideii de infinit în finit, sensul nu se reduce la manifestare, la reprezentarea prezenței ori la situația unei co-prezențe. Traumatismul trezirii nu numai că pune gândirea în locul ce îi e alocat, dar o transcende ca experiență a subiectului cogitant. „Cum poate fi gândită transcendența ca relație, dacă ea trebuie să excludă ultima – și cea mai formală – co-prezență pe care relația o garantează termenilor săi?“ Prin faptul că finitul îndură înfinitul, el se oferă acestei depuneri în sine; locul său e răvășit de ceea ce nu are loc, mistuit de un foc ce îl răstoarnă într-un sens *catastrofal*: „Căci iată Domnul va ieși din locașul Lui, Se va pogori și va păși peste înălțimile pământului. Munții se vor topi sub El ca ceara în fața focului și văile vor curge“ (*Miheia* 1, 3–4). Finitul e topit de Infinitul ce coboară în el, curge ca ceara înmuiată de un foc lăuntric. La fel cum ceea ce susține cedează față de ceea ce e susținut, ceea ce conține e mistuit de ceea ce e conținut. Întreaga structură de sus-ținere se prăbușește, căci nu e decât un eșafodaj ce trebuie destructurat pentru a face *loc* Celui ce se susține singur. Ceea ce gândirea susține și conține este de nesusținut și de neconținut, întrucât este un in-tolerabil pe care trebuie să-l ispășească, adică un in-finit *ne(de)terminat* – interminabil căci fără termen – pe care finitul îl îndură în sine. Dar prin aceasta, finitul însuși e susținut de ceea ce el susține, conținut de ceea ce el conține. E ca și cum abia în această cuprindere ce se lasă cuprinsă, sau în acest necuprins ce cuprinde din interior, finitul gândirii se destramă, se deschide spre lumină, strălucește. Căci ceea ce gândirea nu poate susține o susține, precum ochiul orbit se întunecă pentru a vedea mai mult decât se oferă vederii, precum pielea arsă e atinsă de focul pe care ea nu-l poate atinge. Invizibilul ne vede, intangibilul ne atinge; gândirea e afectată de flacăra ce trezește în ea ceva mai mult decât ea, *mai mult în mai puțin*; „o gândire menită să gândească mai mult decât gândește“. Or, ceea ce ea e hărăzită să gândească – acest mai mult care i se dă în acel *in* al înfinitului – nu este un altfel de a fi, ci altfel decât a fi (*autrement qu'être*), dincolo de ființă. Prin urmare, o gândire *dez-interesată*, *chemată* la depășirea de sine, în dorința neîmplinită – căci in-finită – a transcendenței.

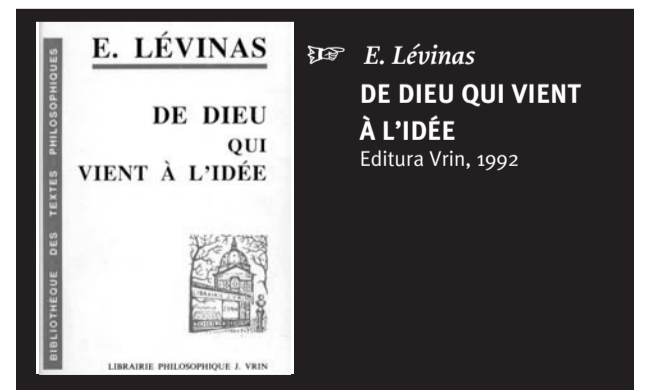
Nu e aceasta însă chiar dorința care lucrează în miezul iubirii și care – punând ideea Infinitului în noi – devastează *mai puținul* fericirii împlinite în prezență, trezind la *mai multul* dorinței afectate, al foamei ce crește pe măsură ce pare să se îndestuleze din înfinitul dezirabilului? Căci dorința nu va egala niciodată ceea ce dorește, nu va fi pe „măsura“ acestui nemăsurabil inepuizabil, iar tocmai în locul acestei distanțe nesfârșite, ne-terminate, „se petrece“ transcendența sau *dezinteresarea* dorinței. „Pentru ca *dezinteresarea* să fie posibilă în Dorința Infinitului, pentru ca Dorința dincolo de ființă, sau transcendența, să nu fie o absorpție în imanența care astfel s-ar întoarce, trebuie ca Dezirabilul sau Dumnezeu să rămână despărțit în Dorință; ca dezirabil – proxim, dar diferit – Sfânt“. Despărțirea dezirabilului de dorință înseamnă totodată desprinderea transcendenței de o imanență care îi

pune capăt în reprezentare, o află – în sfârșit, într-un fel de eshatologie răsturnată – ca prezență sau ființă. Iubire la distanță, în și prin suportabilul acestei îndurări, „iubire fără Eros“, întoarcere spre Celălalt, topire *în* și trezire *la* diferența proximă, în *urma* apropielului neașteptat sau a semenului neasemuit. Proximitatea celorlalți – a Celuilalt divin – , deși se deschide în chiar miezul dezirabilității, se sustrage dorinței; nu poate fi dorit, căci nu poate fi așteptat în ființă. Destinul extra-ordinar al dezirabilului este să rămână intangibil, desprins de dorința pe care o cheamă, imaculat sau sfânt, a treia persoană, *ileitate*: „El în miezul lui Tu“.

A dori ignorând obiectul dorinței ori a gândi necuprinsul pe care gândirea nu-l poate cuprinde; a dori ideea de Dumnezeu care cheamă la dorință și a o gândi dincolo de ființă, ca dezirabil sau cogitabil transcendent, dezinteresat de propria sa manifestare – iată liniile de forță ce marchează trecerea *de la ontocentrism la deschiderea etică*. „Dumnezeu e smuls obiectivității, prezenței și ființei. Nici obiect, nici interlocutor“ – un *altfel de altul*, a cărui alteritate pre-există alterității altuia, diferit și departe de orice aproape – un asemenea neasemuit e „*transcendent până la absență*“. Absență a unei prezențe ne(re)prezentabile, în care Infinitul „se înalță în glorie“, în semnificarea fără seamăn ce transcende imanența. Nu avem aici o sinteză, o sincronie ori o co-prezență a semnificatului și al semnificantului; gloria precedentei Infinitului divin semnifică înaintea oricărei experiențe religioase, revelând nu ființa care se dezvăluie, ci mai multul acestei deschideri, surplusul nemăsurat al unei prevestiri. Mărturisire neanticipată de nici o dezvăluire, expunerea Infinitului în finit răstoarnă raportul dintre exterior și interior, dintre intro-versiune și extra-versiune, desfășurând ceea ce înainte era înfășurat. Infinitul înfășurat în finit se desfășoară înfășurându-l, se *spune* pe sine făcând semn, lăsând o urmă, „dar semnifică în acest semn însăși donația semnului“, darul tăcut care mărturisește altuia Infinitul ce-l sfășie trezindu-l la dăruire. Este o spunere a cărei tăcere vorbește, mărturisind înaintea cuvântului spus; „mărturisire pură ce nu mărturisește o experiență prelabilă, ci Infinitul inaccesibil unității apercepției, ne-aparent, disproporționat în raport cu prezentul“. Infinitul trece și se petrece (se *pre-trece*) în chiar actul în care el semnifică „prin cel căruia îi semnifică“, în răspunsul extra-vertit al celui pe care îl trezește la răspundere. Cel care este mărturisire (glorie sau urmă) a Infinitului ce semnifică în el se desfășoară în ceea ce îl înfășoară; interioritatea subiectului „devine vizibilă înainte de a deveni văzătoare“, ceea ce



Dacă negația Infinitului nu este un nu oarecare, ci „subiectivitatea subiectului din spatele intenționalității“, ea se pune în gândire drept condiție a gândirii înseși, a subiectivității subiectului care gândește înfinitul și îl poate gândi tocmai pentru că înfinitul este pus în el ca afirmare a ceea ce face cu puțință afirmația.



trebuie văzut înainte să poată vedea. Căci „Infinitul nu e «în fața» mea; eu sunt cel care îl exprim”, dar o fac prin semnul pe care mi-l dă, prin urma vizibilă în care se arată, care strălucește pe fața ce spune „iată-mă”.

În acest „iată-mă” ceva se arată în stare pură, anterioară oricărei prezențe ce se dezvăluie, oricărei ființe ce se manifestă. Dia-cronie sau, mai degrabă, ana-cronie în care prezența nu e prezentă, ci semnifică luminând, dă semn în lumina căruia totul devine vizibil. În acest „templu sau teatru al transcendenței”, semnificarea se face vizibilitate, dese(m)nează conturul prealabil imanenței și ontologiei, *desen* în care transcendența semnifică prin *eclipsa de ființă*. Iar aceasta, spune Lévinas, întrucât „inteligibilitatea transcendenței nu este ontologică. Transcendența lui Dumnezeu nu se poate nici spune, nici gândi, în termenii ființei (...) Dar ruptura între inteligibilitatea filosofică și acel dincolo-de-ființă sau contradicția ce reiese din cu-prinderea infinitului nu îl exclude pe Dumnezeu din semnificare”. Sensul ne-cuprins (incomprehensibil) e sensul care mărturisește un dincolo; nu non-sensul unui neant din spatele ființei, ci sensul mărturisor și mărturisit, care semnifică nu într-o conștiință care tematizează, ci unei subiectivități care ascultă, ascultă înainte de a înțelege, pentru a înțelege. Înainte de izbucnirea logos-ului care

amestecă semnificatul și semnificantul, transcendența semnifică în originarul noutății sale absolute. Semnificare ce instaurează un raport dezechilibrat în care infinitul – extra-ordinarul – nu poate fi cuprins, înglobat sau atins. A trezi subiectivitatea în gloria la care o înalță ideea de Dumnezeu nu înseamnă a tematiza ființa uitată, așa cum își propune ontoteologia, ci a înțelege un Dumnezeu neafectat de ființă, drept Cuvânt semnificat, conform unei hermeneutici a religioșului care nu pleacă de la experiență, ci de la transcendență. Exigența sa este de a-L mărturisi pe Dumnezeul uitat, gândindu-L nu din perspectiva lumii care îl asimilează ființei imanente, ci din perspectiva transcendenței sale superlative. Însciere originară a diferenței care obligă gândirea să gândească mai mult decât gândește: un absolut absolvit de ființă, strălucitor doar în eclipsa de ființă. Un Dumnezeu căruia astfel i se redă libertatea, redându-i-se prioritatea – și privilegiul – transcendenței pure.

„E vorba, după Lévinas, de o transcendență a lui Dumnezeu sau de o transcendență de la care trebuie pornit pentru ca un cuvânt precum Dumnezeu să-și reveleze sensul”. Sens ce rupe imanența, între-rupe vizarea intențională a gândirii, afectând-o în sfârșit – la nesfârșit –, confruntând-o cu un absolut *altul*, cu acel altul *absolut*, neasumabil și ireductibil la ființă, care e

Infinitul. Afectare (afecțiune) ce vine din partea unui invizibil nereprezentabil și netematizabil, nenumit și nearătat, care însă e vizibilitatea însăși a Numelui ori a Ideii ce se arată în semnificare. Eclipsa de ființă nu înseamnă decât întunecare ori adormire (punerea în paranteză) a conștiinței intenționale, a gândirii în care prezența ființează. Condiție ce favorizează *venirea* lui Dumnezeu în idee, ca Idee dintotdeauna venită, pusă în finit (in-finit), niciodată subsumabilă acestuia. Este un mod de a gândi Infinitul fără a-l egala, un mod de a te *trezi* în neliniștea acestui veșnic decalaj care te pune în criză. Disproporție a transcendenței para-doxale: „o punere sub semnul întrebării a gândirii de către Infinitul pe care ea nu l-ar putea conține, în trezire”; repunere neîncetată în discuție a liniștii și a certitudinii identității, a Aceluiași care se trezește în fața Celuilalt.

Gândirea ce se îndreaptă spre Dumnezeu beneficiază astfel de modalități originare prin care Celălalt îl „deranjează” pe Același, modalități în care „se întrerupe aventura ontologică a sufletului, unde, în fața Gloriei, se *eclipsează* ideea de ființă (decăzută, poate, în Dumnezeu, la rangul unui simplu atribut) și unde, în dez-inter-esare, se estompează alteritatea realului și iluzoriului”. Acest inepuizabil ireductibil mistuie identitatea care se alterează în ea însăși; o alterare prin alteritate. O identitate care

nu-și găsește locul, nu se mai regăsește în Același, dislocată în nepotrivirea – nemăsura – cu Celălalt străin, cu un Altul absolut diferit. „Sensul implică această relație transcendentă”, relația sufletului cu un Dumnezeu care îi rănește ființa. Doar în această rană – în apogeul eclipsei de ființă – Dumnezeu se arată ca transcendență, vine în gândire ca idee transcendentă până la absență. Este teofania prin care transcendența sfărâmă orice cuprindere, sclipind în concretul pe care îl ridică la semnificare. Strălucind în chiar miezul acelu „dez-astru” al gândirii, în care Dumnezeul infinit se apropie și se amână fără încetare. Sarcină e-normă a reflecției: de a gândi ceea ce o transcende și, totodată, ceea ce o determină să se transeandă pe sine. Nu o poate face însă decât dedicându-se lui Dumnezeu (*à-Dieu*), înălțându-se la ideea care o înalță, nenumindu-l pe Cel Nenumit, lăsându-se în voia unui Dincolo care o inter-zice și al cărui Cuvânt nu se aude, ci luminează în Numele Domnului. ☞

Fenomenologia

—între semnificare și marginea descriptivității—

— LUCIAN DELESCU —

SINGURA oportunitate de a fi în relație cu lumea în care ne aflăm este, fără nici o îndoială, posibilitatea semnificării sale, ce rezultă în urma acceptării faptului că nimic din ceea ce face parte din conținutul realității vizibile nu poate fi integrat constrângerilor inteligibilității altfel decât în urma construcției cadrelor care permit continuitatea sensului în raport cu ceea ce este deja dat. Or, ceea ce este dinainte dat, adică sensul inițial (independent) al unui fenomen, implică regulile semnificării în totalitatea lor. În clipa în care emit o afirmație sau un enunț despre ceva (un obiect, un eveniment etc.) operez o modificare substanțială nu atât între cadrele realității căreia presupun că mă adresez, ci înăuntrul totalității procesului de gândire care mă face activ pe tărâmul realității. Modificările care sfârșesc ulterior prin a reconstrui anumite fațete ale realității, acolo unde există deja un sens impus, nu sunt doar expresia posibilită-

ții inerente a realității, ci și a dimensiunii non-factuale a procesului de gândire. Paradoxul a fost astfel formulat.

A da un sens unui lucru care există cu totul în afara a ceea ce consider să fie interioritatea procesului de gândire înseamnă să am acces la un model fundamental al dimensiunii care permite existența acelu lucru. Prin urmare, conținutul experienței conceptuale, care aparent se situează *generic* în afara intermitențelor fenomenale, nu ar fi determinat de complexitatea variabilă a realității, ci de ceea ce o aduce în proximitatea ei. Aceasta impune automat faptul că orice construcție formală se pliază parțial unei arhitecturi materiale (pre)existente independent de suprafața care apare imediat înaintea ochilor. Totuși, fiecare secundă ce măsoară puterea proceselor de gândire indică simultan cum reușește un act cognitiv să se instaleze dincolo de discordanțele iminente ale vizibilității pregnante la un nivel suficient de profund pentru a stabili un dialog de semnificare cu

lumea realului. Un asemenea dialog este parte integrantă a epistemologiei sau, mai degrabă, a unei hermeneutici epistemologice ce nu studiază exactitatea informațională a enunțurilor descriptive, tributare prin excelență obiectului lor, ci confecționarea modelelor epistemologic-interpretative care sunt capabile de problematizări conflictuale. Un exemplu elocvent ar fi aici ceea ce Patrick A. Heelan numește „the transcendental embodiment of consciousness”, fapt ce impune constituirea unei relații între un non-fenomen (o formă de conștiință care nu este reperabilă spațio-temporal, cel puțin nu așa cum Newton definește limitele realității spațio-temporale) și lumea definită în termenii lui Newton. Făcând abstracție de principiile fizicii clasice, care aduc odată cu ele implicații filosofice distincte, trebuie spus că includerea proceselor gândirii, dacă este să le considerăm non-ultimativ dependente de formele realității empirice și non-fenomenale, se situează în acest fel

la periferia realității pe care încearcă să o definească.

Pe de altă parte, o asemenea poziționare nu furnizează mai multe detalii despre natura gândirii decât teoriile lui Schelling sau ale lui Fichte, unde conștiința este vizibil atașată unei noțiuni încă extrem de vagi de *Eu*. În această situație, nu avem de-a face cu o formă de conștiință care se manifestă *dialogic* în relația sa fundamentală cu realitatea, ci cu o funcție a gândirii care se activează necontrolat la nivelul limbajului.

Însă conștiința nu face parte din structura realului, în sensul în care posibilitatea de a exprima/defini conținutul său nu provine doar din relația pe care o întreține cu aspectele difuze ale realității. Impactul dintre ceea ce este realitatea ca dispunere relativă a unor suprafețe determinate vizual și dimensiunea internă a conștiinței se concretizează în apariția unor performanțe conceptuale care redefinesc sensul ce-l acordăm acestei