

# Conceptul, lauda și distanța filială

MIHAIL NEAMȚU

„Nu cu oricine se cuvine să filozofezi despre Dumnezeu, nu cu toată lumea (ou pantos); căci lucrul (to pragma) nu este nici ușor, nici pământesc. Și voi mai spune, nu în fața oricui, nu oricând, nici despre toate (oude pantote, oude pasin, oude panta); ci doar în ocazii anumite, numai unora și în anumite limite.”

Sf. Grigorie de Nazianz, *Oratio* 27.3.1–4.

## Misterul abandonului patern

Structurile gândirii lui Jean-Luc Marion (n. 1946) au fost timpuriu marcate de întâlnirea cu opera lui Martin Heidegger (1889–1976). Piatră de hotar pentru întreaga filozofie a secolului XX, reflecția asupra destinului omului în era nihilistă propusă de gânditorul solitar din Todnauberg a dat roade neașteptate în volumul *Idolul și distanța* (1977), recent redat în românește printr-o traducere exemplară. Jean-Luc Marion a propus confruntarea crizei metafizicii occidentale, în diagnosticul preliminar oferit de Nietzsche și Heidegger, cu temeiurile biblice și patristice ale tradiției apostolice.

Tendința metafizicii occidentale de a gândi divinul în termenii onto-teologiei – prin postularea lui Dumnezeu ca „Ființă supremă” la capătul unei ierarhii analogice de ființări discrete – a condus la discreditarea modernă a ipotezei teologice în reconstrucția speculativă a unității lumii. Reificarea conceptuală a divinului și, mai grav, a întregii regiuni a ființei – înțelegând aici ca totalitate niciodată deplin manifestă a lumii sau, în limbaj metaforic, ca pliu invizibil al texturii fenomenalității – a avut efecte nefaste asupra raportului dintre teologie și filozofie. Subestimând riscul idolatrii conceptuale, neotomismul relansat de proiectul apologetic al Bisericii romano-catolice n-a gândit problematica raportului creat-creat decât într-un registru speculativ, determinat de ascendența categoriei ființei asupra celorlalte nume divine, a temporalității prezente în raport cu ecstaza eshatologică a istoriei.

În pofida crizei de încredere a modernității într-un sistem integrat de adevăruri propoziționale,

manualele de școală au continuat să prezinte atributele lui Dumnezeu în termenii unei catafaze normative. Nici o neliniște legată de antinomile dogmatice ale primului mileniu n-a tulburat exterioritatea vechiului *cogito* scolastic, neimplicat afectiv, străin de registrul epic sau dramatic al primelor mărturii creștine. Dumnezeu nu are nume (Tată, Părinte, Cel-prea-înalt), ci este definit categorial drept *causa sui*, *primum movens*, mare arhitect sau ceasornicar al universului. În fața unei asemenea derive „științifice” a teologiei moderne, tânărul Jean-Luc Marion și-a propus redescoperirea profunzimilor revelației scripturale și a creativității teologice originare a creștinismului cu ajutorul a doi mari poeți ai Europei: Friedrich Hölderlin (1770–1843) și Dionisie Areopagitul (sec. V–VI e.n.).

În opera proto-romanticului german, exegeții au depistat ecourile temei uitării divinului de către primii moderni<sup>1</sup>. Stihul veghează adesea mai bine asupra sufletului lumii și resimte mai adânc frământarea onilor în comparație cu istoricii doxografi. Hölderlin a văzut omul european orfan („hesperienii”), plâsmuit dintr-o toamnă certitudine, hărăzit unei experiențe liminale a abandonului christic. Din aceasta derivă, implicit, „uitarea Tatălui”, care se cuvine interpretată în toată ambiguitatea genitivală a expresiei. În pofida triumfului instituțional și dogmatic al creștinismului apusean, Hölderlin a trăit nostalgia după ambivalențele grecești ale Siciliei păgâne și ale Patmosului creștin. Pentru el, „retragerea divinului” – resimțită de atâția moderni – „constituie poate ultima sa formă de revelație”<sup>2</sup>. În această discreție pedagogică, voluntară și, deci, chentocică se ascunde divinitatea Fiului, plasat ca unic meditant al cunoașterii Tatălui. Uitarea ține de logica divină a retragerii, nefiind emblema unei absențe sau indicul unei derelicțiuni, cât mai degrabă semnul unei repleții din partea Celui care se pogoară doar prin apel, rugăciune sau invocare.

Pe de altă parte, „uitarea Tatălui” este rezultatul unei culturi a indoielii – cea care, începând cu Baruch Spinoza (1632–1677), a pândit metoda istorico-critică de lectură a țesăturii revelației. Hölderlin descoperă sursele contestării filialității lui Hristos într-

un fel propriu poezilor. Dorința de posesie și asaltul conceptului arată incapacitatea muritorilor de a trăi *caesura* dintre văzut și nevăzut și taina mijlocirii oferită de Cuvântul odihnit cel dintru început, în principiul (*hē archē*) care se numește Tată. Chiar dacă tardivă, redescoperirea divinului trebuie să treacă testul tăcerii, al mirării, al singurătății și al pustiei. La capătul acestui drum nu poate rămăna decât fie zvonul iertării, fie rumoarea apostaziei înăbușite. Retragerea divinului percepută de Hölderlin ca pe un har subliniază, în ochii lui Jean-Luc Marion, importanța temei distanței, tratată cu superficială pripă în tradiția scolastică târzie, responsabilă pentru reificarea ontică a Dumnezeirii.

## Slăvitul Dionis

Distanța dintre Dumnezeu și lume a fost parcursă, prin actul Întrupării, de către însuși Cuvântul contemplat din eternitate, cu uimire și dragoste, de cetele îngerești. Sf. Dionisie Areopagitul a fost poate cel dintâi teolog creștin care a surprins importanța prezenței angelice în umbra cuvintelor de rugăciune și laudă adresate în Duhul, prin Fiul, către Tatăl. Distanța dintre Sfânta Treime și sfera umanului nu este parcursă, așadar, printr-o elongație speculativă, ci printr-un angajament liturgic și un botez doxologic. Distanța – „unic câmp al unirii” – devine astfel spațiul unei pe-treceri (*Pessah*) veșnice. „Jertfa laudei” este ceea ce poate restaura o filiație mistică. Atunci când apare redundantă, doxologia probează, de fapt, insuficiența predicății analogice. Abundența poetică apare acolo unde cuvântul trăiește emoția tăcerii și decizia grațieiere dintr-o neștiută dețenție a pozitivismului. La limită, lauda nu are un „obiect” definit, nici o măsură precisă. Doxologia depășește însă performanța lingvistică, fiind absorbită în evenimentul total al Euharistiei. În cuvintele lui J.-L. Marion, „trupul nostru se face verb pentru a binecuvânta darul treimic al prezenței, desăvârșind încorporarea noastră întru acesta”<sup>3</sup>.

Precizia intimității cerute de spațiul distanței teologice se măsoară în cuvinte de laudă, „câci lungă este și mare mulțimea cunoștințelor pe care [aceasta] trebuie să le străbată”<sup>4</sup>. Fără

toate aceste condiționări, determinate de vigoarea ei apartenență la tradiția patristică răsăriteană, teologia apofatică dionisiană nu ar fi putut atrage interesul lui J.-L. Marion mai mult decât schema generală a neoplatonismului. Nu apofatismul (refuzul determinării ontico-ontologice a lui Dumnezeu) este ultimul cuvânt în teologia dionisiană<sup>5</sup>, ci recursul la „numele cel mai presus de orice nume” (*Filipeni* 2, 9); iubirea<sup>6</sup>. Afirmările și negațiile unei dorințe purificate pentru comuniunea cu Cel-prea-înalt „poartă asupra acelorași atribute, înfățișate doar din două puncte de vedere”<sup>7</sup>. Conjunția oximoronică dintre *eros* și *agape* descoperă adevărata miză a interpretării Sf. Dionisie, a cărui teologie mistică rămâne ireductibilă la un set de opoziții categoriale, după modelul ființă vs. supraființă; dialectică vs. retorică; argument vs. sacrament.

## Diferența ontologică

Când aceste exigențe au fost uitate, filozofia medievală a recurs treptat la soluția compartimentării geografiei ființei în unități distincte, populate cu ființări discrete. Metafizica onto-teologică pune în centrul demonstrațiilor sale apodictice un „Dumnezeu” lipsit de orice contur apofatic, deci văduvit și de o reală transcendență. Nietzsche a anunțat „amurgul idolilor” conceptuali, Hölderlin subliniază semnificația unei evanescențe aparente a divinului din sfera istoriei, pentru ca Heidegger să tematizeze nihilismul modernității târzii, din perspectiva derivatei ontice care ratează sistematic sfera invizibilului.

Este firesc, așadar, ca „uitarea Tatălui” să fie conectată la problematica „uitării ființei”. Ce ar fi de spus mai întâi? Preeminența idolatrii a ființării – de la studiul pietrei la speculațiile asupra numerelor reale dar iraționale – sufocă, în opinia lui Heidegger, apariția ființei, dar și, în opinia lui Marion, orizontul patern al oricărei teofanii. Refuzul doctrinei despre *analogia entis*, pe lângă negarea „ființei” (*ens*)<sup>8</sup> ca nume privilegiat al lui Dumnezeu, nu poate fi decât un gest polemic față de agenda neotomismului leonin, relansat

la sfârșitul secolului al XIX-lea ca doctrină oficială a Bisericii romano-catolice. Critica limbajului reic al onto-teologiei, precum și a conceptelor sale fondatoare (*substantia, causa sui*) este, neîndoișor, datorată lui Heidegger.

Totuși, Marion pune în discuție tezele filozofului german atunci când este vorba de relația dintre filozofie și teologia revelată. Tânărul Jean-Luc Marion<sup>9</sup> refuză să practice ateismul metodologic recomandat de tradiția fenomenologiei husserliene. El nu expatriază credința în spațiul purei nedeterminări, acordând tematicii ființei o autonomie suverană.

În cuvintele filozofului francez, „Heidegger repetă adesea că, din faptul certitudinii credinței sale, credinciosul poate foarte bine să conceapă întrebarea filozofică despre ființă, dar fără să se angajeze vreodată în ea, reținut cum rămâne prin certitudinea sa. Remarca se poate, cel puțin, inversa: asigurată de pre-comprehenșiunea oricărui «Dumnezeu» posibil ca ființare și asigurată de condiționarea sa prin instanța anterioară a ființei, Heidegger poate să conceapă și să formuleze întrebarea despre Dumnezeu (fără ghilimele), fără să se angajeze în mod serios în ea”<sup>10</sup>.

Deși menține diferența ontologică dintre ființă și ființare, teologia revelată nu poate accepta ideea că relația de participare a lumii în viața Dumnezeirii ar putea fi expedită într-un appendice al gândirii filozofice. Dimpotrivă, reducția fenomenologică aplicată credinței presupune invalidarea cel puțin temporară a *datorilor* istorice ale revelației. Teologic, aceasta consenmează debutul ereziei. Obnubilarea sensului divin al tuturor lucrurilor, recapitulat în revelația Logosului iohanic, amenință autenticitatea descripției „lucrurilor însele”. Pentru teologie, fenomenologia este întotdeauna binevenită acolo unde metafizica a compromis demnitatea concretului și a materialității percepției. Fenomenologia nu poate împărtași însă teologiei mai mult decât o metodă, un lexic și, poate, un sistem de referință. Când contemplă creația, teologul vede nu doar apariții puștiute de sens ori degrevate de causalitate. Vederea naturii (*physikē theōria*) este, așa cum spunea Avva Evagrie Ponticul, „o uimire împletită cu *lauda* pentru contemplarea lucrurilor deja făcute și care vor mai fi făcute de Dumnezeu”.

Marcat de tradiția luterană la care a aderat la începutul anilor 1920, Heidegger s-a împotrivit ideii că teologia ar putea face afirmații de natură metafizică. Pentru Heidegger, *teologia crucis* schițată de Martin Luther este un manifest mult mai fidel spiritului creștinismului primar decât dezvoltările neoplatonice ale patristicii și scolasticii medievale. Faptul este cu atât mai surprinzător cu cât istoria Bisericii timpurii consenmează numeroase dezbateri privind conținutul ontologic al revelației. Crezul de la Niceea (325), de pildă, afirmă „consubstanțialitatea” sau „deoființimea” Fiului cu Tatăl, iar consecințele acestei afirmații depășesc cu mult registrul unei competențe filologice. Pentru Heidegger, însă, pivotul „ontologizant” al tradiției patristice este marginal și nu poate

conduce la articularea unei filozofii creștine de strictă observanță. În acest context, Marion lansează o critică a metodologiei heideggeriene, care – spre deosebire de lectura istoriei filozofiei în cheia lui E. Gilson – adâncește clivajul dintre paulinul „Cuvânt al Crucii” (I *Corinteni* 1, 21) și „rațiunea” (*logos*) filozofiei eline<sup>11</sup>. Într-o bună tradiție catolică, Marion nu recunoaște divorțul principal dintre teologie și filozofie, revelație și metafizică etc. În opinia sa, aceasta ar ignora natura profundă a umanității, zidită după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. În sens larg, absolutizarea diferenței dintre rațiune și credință ar presupune un divorț de natură gnostică între actul creației și posibilitatea restaurării. Creștinismul ar deveni atunci o simplă practică morală ghidată de principii fideiste, lipsit de un corectiv sapiential (prin referința la multiplicitatea formelor istorice ale gândirii teologice) sau profetic (prin referința la memoria lui Israel și deschiderea eshatologică a trupului eclezial).

Pentru Heidegger, demnitatea filozofiei care gândește algebric structuri și relații între „individual și general” (în opoziție cu obsesia aritmeticii sociologice pentru ceea ce poate fi cuantificat și însumat ca unitate separată) nu ar putea fi recâștigată decât prin recentrarea gândirii asupra problematicei ființei. Aceasta susține, în opinia sa, necesitatea detașării omului (*Dasein*) de orice presupuziție teologică<sup>12</sup>. Credința creștină nu s-ar deosebi de alte modalități existențiale ale omului<sup>13</sup>. Împinsă la limită, noțiunea „religioasă” de credință obiectivă (e.g., „a crede în Hristos”) devine comensurabilă cu noțiunea „profană” de credință subiectivă (e.g., faptul de a crede în existența unei realități extraterestre). Afirmarea univocității revine, în ultimă instanță, la un refuz explicit al „ontologiei iconice”<sup>14</sup> apărută de antropologia creștină. Dacă pentru Heidegger „cristitatea” este o modalitate (*eine Weise*) ontică adăugată structurilor ontologice fundamentale ale omului, pentru Sf. Maxim Mărturisitorul credința, articulată vocațional, corespunde constituției teologice a persoanei umane (*Ioan* 1, 1–3; *Coloseni* 1, 16). Credința în revelația adevărului lui Iisus Hristos se dovedește o recunoaștere recapitulativă a unui *logos* divin care guvernează creația de la începutul lumii.

Natură întrebătoare, omul ar fi singura capabilă de a distinge diferența ontologică dintre „ființă” (faptul că ceva este) și „ființare” (faptul că cineva există). Pentru a explica natura intuiției categoriale prin care filozoful surprinde totalitatea ființei, Heidegger se vede obligat să aperse „oribila neutralitate”<sup>15</sup> a constatării fenomenologice că „ceva se dă” mai degrabă decât nimic. Heidegger rămâne evident indiferent la problematizarea patristică a diferenței între „creat” și „necreat” și, prin extensie, la semnificația filozofică a doctrinei creștine despre întruparea Cuvântului, fără a mai menționa resursele ontologice ale dogmei trinitare. Marion nu recunoaște nici o analogie între continua amânare (*diferanță*) a apariției ființei în raport cu întrebările omului

și natura apofatică a relației între Tatăl și Fiul.

„Necunoscutul” afirmat în natura necreată a Dumnezeirii nu condamnă umanitatea la parcursul unor cărări care ar duce nicăieri (*die Holzwege*). Dimpotrivă, în revelația filială a Tatălui sălășluiește „toată plinătatea lui Dumnezeu” (*Efesenii* 3, 19). Pentru ca gândirea filozofică să ajungă a desluși „taina cea din veac ascunsă”, dar recapitulată în Iisus Hristos, i se cere să supună recunoașterea demnității pierdute a iubirii. Altminteri, poziția heideggeriană îndeamnă la adoptarea echivocă a tăcerii<sup>16</sup> în fața problemei divinului. Este, evident, o atitudine diferită față de tăcerea mistică sau doxologică asumată de teologii tradiției creștine.

### Ultima donație

Critica lui Marion se radicalizează atunci când discută statutul divinului în scrierile de amurg ale lui Heidegger. Pentru gânditorul german, „mai sacru decât orice zeu (*dieu*) este lumea”<sup>17</sup> sau aceeași „ființă”. Pentru a elibera gândirea filozofică de sub tirania acestui mod de a problematiza ființa<sup>18</sup>, Marion dezvăluie posibilitatea unei experiențe afective mai adânci decât angoasa (*die Angst*). Pentru Heidegger, „frica nedeterminată” sau „angoasa existențială” este ceea ce, în orizontul oricărei poetici libere de constrângeri ideologice, are puterea de a revela conturul „nimicului” și apelul discret al ființei<sup>19</sup>.

În locul angoasei existențiale, Marion propune experiența mult mai profundă a „plictisului profund” (*l'ennui*). Exclamația *vanitas vanitatum* permite realizarea unei reduții fenomenologice pure, capabilă să elibereze conștiința de obsesia hamletiană în jurul „a fi sau a nu fi”, răscolind tema iubirii. Plictisul atestă irelevanța fundamentală a diferenței dintre ființa generică și ființarea particulară, marcată prin anularea idolatriei obiectelor și refugiarea într-o poetică a îndeterminării. Totuși, persistența plictisului arată o carență ontologică profundă. Spre deosebire de anxietate, plictisul este o tonalitate afectivă, în care singurătatea lumii se descoperă ca blestem. La rădăcina acestui afect, Marion decelează un apel ultim dar anonim, capabil să relanseze reflecția asupra existenței lui Dumnezeu în termenii unei donații caritabile – ultimă posibilitate teoretică de a dezavua fundaționalismul onto-teologic.

Cunoscut în nomenclatorul spiritualității creștine sub numele grecesc de *akedia*, plictisul cenzurează atât etosul indiferenței, cât și pasiunea lucrativă lipsită de măsură. Analitica existențială minuțios decelată de Heidegger nu este abandonată sau contestată într-un mod trivial. Refuzul apelului ființei nu este unul teizist – mobilizat de ambiția facilă a depășirii. Operator fundamental al existenței umane, plictisul are meritul de a evidenția chipul trecător al acestei lumi (I *Corinteni* 7, 31). Plecând de la această constatare<sup>20</sup>, Marion se pleacă asupra filozofiei „ca și cum” comentând cu inspirație câteva extraordinare pagini biblice. Sentimentul de sfârșeală dar și de preaplin încercat de fiul

risipitor în negura rătăcirile sale trimite la constatarea Ecceziastului, care a observat în desfășurarea ciclică a anotimpurilor „deșertăciunea deșertăciunilor”. Lumea contemplată aici este saturată de prezența întâmplărilor, dar în chip tragic văduvită de certitudinea unei ocrotiri.

Absența iubirii condamnă totalitatea ființei la inutilitate. Iubirea este norma teologiei, filtrul prin care darurile nevăzute ale revelației se împart minții și inimii, deopotrivă. Iubirea este unul din miriada de nume divine, după mărturia Scripturilor, dar și a tradiției patristice. Donația ființei nu poate rămâne, așadar, anonimă doar într-un sens apofatic. Atât în ordinea creată, cât și în lumea divinului necreat, donația reprezintă actualul fundamental care descrie nucleul vieții cerești și pământeste, laolaltă<sup>21</sup>.



<sup>1</sup> J.-L. Marion, „Le retrait du divin et le visage du Père: Hölderlin”, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, pp. 109–174.

<sup>2</sup> J.-L. Marion, *Idol și distanță*, trad. rom.: Tinca Prunea-Brettonnet și Daniela Pălășan, control științific: Cristian Ciocan, București, Ed. Humanitas, 2008, p. 125.

<sup>3</sup> J.-L. Marion, *Prolegomènes à la charité*, Paris, La Différence, 1986, p. 178.

<sup>4</sup> Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice* (§77) în *Filocalia* 2, trad. rom.: D. Stăniloae, București, Ed. Harisma, 1993<sup>2</sup>, p. 206.

<sup>5</sup> cf. J.-L. Marion, *L'Idole et la distance*, Paris, PUF, 1991<sup>2</sup>, p. 193.

<sup>6</sup> Sf. Dionisie Areopagitul, *Numele Divine* 13.3: „cel mai venerabil dintre toate numele”.

<sup>7</sup> Marion, *L'Idole et la distance*, 1977, p. 193.

<sup>8</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans Pêre*, Paris, Communio/Fayard, 1982, p. 111.

<sup>9</sup> J.-L. Marion, *Êtant donné*, Paris, PUF, 1997<sup>2</sup>, pp. 104–108 și pp. 336–337.

<sup>10</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans Pêre*, pp. 68–69.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Introducere în metafizică* [1935], trad. rom.: G. Liiceanu și Th. Kleinginger, București, Ed. Humanitas, 1999, p. 17 et *passim*. „pentru credința creștină originală, filozofia este o nebulie”. Istoric vorbind, nu a fost totuși vorba despre orice filozofie.

<sup>12</sup> M. Heidegger, „Despre esența temeiului”, *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom.: G. Liiceanu și Th. Kleinginger, București, Ed. Politică, 1988, p. 106, n. 46.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom.: G. Liiceanu și Th. Kleinginger, București, Ed. Politică, 1988, p. 420 sq.

<sup>14</sup> P. Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, trad. rom.: Ioan I. Ică jr., Sibiu, Ed. Deisis, 1999<sup>2</sup>, p. 76.

<sup>15</sup> E. Lévinas, *Difficila libertate*, trad. rom.: Ț. Goldstein, București, Ed. Hasefer, 1999, p. 355.

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, G. Neske, 1957; trad. fr.: *Questions*, vol. I, Paris, Gallimard, pp. 294, 306.

<sup>17</sup> J. Beaufret, „Heidegger et la théologie” în R. Kearny & J. O’Leary (ed.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980, p. 33.

<sup>18</sup> L. Hemming, „Reading Heidegger: Is God Without Being?”, *New Blackfriars*, vol. 76 (1995), pp. 343–350.

<sup>19</sup> M. Heidegger, „Ce este metafizica?”, *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom.: G. Liiceanu și Th. Kleinginger, București, Ed. Politică, 1988.

<sup>20</sup> J.-L. Marion, „L’angoisse et l’ennui. Pour interpréter Heideggers «Was ist Metaphysik?»”, *Archives de Philosophie*, vol. 43 (1980) no. 1, pp. 121–146.

<sup>21</sup> Ceea ce confirmă descripțiile ulterioare: J.-L. Marion, *Êtant donné*, §2, §11, §16.