

IV. TEOLOGIE ȘI FILOSOFIE

FENOMENOLOGIE ȘI TEOLOGIE APOFATICĂ: RECEPTAREA SF. DIONISIE AREOPAGITUL ÎN GÂNDIREA LUI JEAN-LUC MARION

NICOLAE TURCAN*

REZUMAT. Acest text analizează receptarea apofatismului Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul de către gândirea lui Jean-Luc Marion. Într-o dispută cu Jacques Derrida, care afirma că teologia negativă revine la afirmații după o trecere prin negații, Marion înțelege apofatismul dionisian la fel cum îl înțelege Tradiția Bisericii. Astfel, el afirmă că apofatismul este o a treia cale dincolo de afirmații și negații. După cum arată apologia lui Marion, influențele lui Dionisie asupra gândirii sale sunt vizibile în concepte precum „Dumnezeul fără ființă”, distanța și fenomenul saturat.

Mai mult, acest studiu argumentează în favoarea rolului omului în teologia apofatică. Datorită fenomenologiei radicale a donației, Marion răstoarnă intenționalitatea în contra-intenționalitate, experiența în contra-experiență și subiectul în adonat. În acest punct, subiectul/adonatul pare a nu avea niciun rol determinant pentru gnoseologia apofatică, deși Tradiția Bisericii a afirmat întotdeauna importanța credinței și virtuților pentru urcușul duhovnicesc. Soluția acestui text oferă o distincție între transcendentalul lui Kant și condițiile de posibilitate câștigate prin hermeneutică, asceză, liturghie și har dumnezeiesc. Adonatul nu are condiții de posibilitate kantiene și anterioare, dar poate crea unele din fenomenele saturate anterioare. Aceste „condiții” nu periclitează excesul saturației.

Cuvinte cheie: Sf. Dionisie Pseudo-Areopagitul, Jean-Luc Marion, apofatism creștin, fenomen saturat, subiect, hermeneutică

* Lector, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, România, email: nicolaeturcan@gmail.com.

Introducere

Fenomenologia și teologia lui Jean-Luc Marion sunt marcate decisiv de gândirea Sf. Dionisie Areopagitul, față de care resimte „o atracție fundamentală”.¹ Pe de o parte, Marion îl comentează, păstrând în mare parte acordul cu tradiția ortodoxă de interpretare, pe de altă parte îl folosește apologetic în contexte filosofice contemporane. Influența dionisiană este prezentă în mai multe teme ale fenomenologului francez: vizibilul și invizibilul, noțiunea de „distanță”, discursul de laudă², conceptele de icoană și idol, reflectarea slavei lui Dumnezeu de către lumea imanentă, estetica teologică (în acord cu care frumusețea lumii dezvăluie frumusețea lui Dumnezeu), logica și limbajul darului, incomprehensibilitatea divină, relația dintre Dăruitorul divin și primitori³, fenomenul saturat și, desigur, ideea „Dumnezeului fără ființă”.⁴

În toate acestea, deși în grade diferite, teologia apofatică a Sf. Dionisie își face simțită prezența, dovedindu-și marea utilitate pentru încercarea lui Marion de a propune o gândire postmetafizică și de a răspunde astfel acuzației lui Heidegger că tradiția occidentală a metafizicii ar fi, de fapt, onto-teologie.⁵ Marion îl preferă pe Dionisie lui Toma din Aquino⁶, Dionisie fiind folosit „retoric și polemic” pentru a arăta că numele de „cauză” sau de „ființă” nu îi sunt potrivite lui Dumnezeu în afara distanței paradoxale;⁷ îl folosește pe Dionisie împotriva lui Heidegger, după cum am amintit, pentru a răspunde criticii heideggeriene a metafizicii; îl apără pe Dionisie de atacul lui Derrida, în privința sensului teologiei apofatice;

¹ Tamsin JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion: Apparent Darkness*, coll. Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2011, p. 98.

² După unii exegeți, discursul de laudă sau discursul imnic nu reprezintă o influență a lui Dionisie, ci mai curând a lui Grigore de Nyssa (a se vedea T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, pp. 14, 36).

³ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 99.

⁴ Unele dintre aceste teme au fost tratate în alte două studii anterioare, vezi Nicolae TURCAN, „Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology. From Jean-Luc Marion to the Paradoxical Status of Thought in Vladimir Lossky's Theology”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa* 58, 2 (2013) Nicolae TURCAN, „Sf. Dionisie Areopagitul în contextul filosofiei postmetafizice”, în Picu OCOLEANU (ed.), *Teologie și filosofie în opera Sf. Dionisie Areopagitul* (Studia Theologica 3), vol. 1, Mitropolia Olteniei, Craiova, 2010.

⁵ A se vedea Christina M. GSCHWANDTNER, *Reading Jean-Luc Marion. Exceeding Metaphysics*, coll. Indiana Series in the Philosophy of Religion, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007, pp. 3-5 sqq.

⁶ Vezi Robyn HORNER, *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction*, Ashgate Pub. Co, Burlington, VT, 2005, p. 10. Marion a fost criticat de neînțelegere a Sf. Toma, una dintre critici, aparținându-i lui Tony Kelly, argumentând că Sf. Toma folosește ființa într-un sens non-reductiv (apud R. HORNER, *Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction*, p. 98). În urma întâmpinărilor de acest tip, Marion își va modifica atitudinea într-un comentariu ulterior (a se vedea Jean-Luc MARION, „Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie”, *Revue thomiste* 95, 1 (1995)).

⁷ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 28.

într-un cuvânt, Marion apelează la Dionisie ori de câte ori are de înfruntat tradiția onto-teologică a metafizicii occidentale, pentru a-l folosi ca argument autoritativ pentru *teo-logie*, ca opusă *teo-logiei*⁸ și pentru a susține un Dumnezeu dincolo de ființă, un Dumnezeu „fără ființă”.⁹

În cele ce urmează ne vom opri asupra felului în care Marion înțelege teologia apofatică a Sf. Dionisie, așa cum reiese din disputa avută cu Jacques Derrida¹⁰, și vom încerca să arătăm că hermeneutica lui Marion rămâne fidelă unei înțelegeri tradiționale a apofatismului. Citit în cheia fenomenologică a fenomenului saturat, apofatismul pune însă probleme modului pasiv pe care subiectul îl are în fenomenologia radicală a lui Marion, de aceea vom încerca să răspundem și la întrebarea asupra statutului subiectului: avem de-a face cu un adonat, ori subiectul metafizic rămâne în lucru, subminând intențiile de recuzare ale lui Marion?

Dionisie și teologia apofatică în lectura lui Marion. Răspuns lui Jacques Derrida

Atacul lui Derrida, care susține că teologia negativă, continuând să afirme ceva despre Dumnezeu prin negații, rămâne prizoniera „metafizicii prezenței”, este împărțit de Marion în patru obiecții: (1) teologia negativă este o formă de filosofie creștină care stă sub semnul onto-teologiei grecești; (2) teologia negativă operează în orizontul ființei; (3) teologia negativă restabilește la sfârșit o cvasi-afirmație, revenind la ceea ce negase la început, ceea ce transformă demersul său într-un demers hiperbolic, dar tot predicativ; (4) deși Marion răspunde acestei obiecții prin faptul că teologia mistică trece de la predicăție afirmativă și negativă la o exprimare non-predicativă, rugăciunea de laudă (*hymnein*), obiecția lui Derrida afirmă că avem aici tot o predicăție deghizată, care *numește*, pentru că „lăudăm cu titlul de..., ca..., deci numind”, iar aceasta se opune rugăciunii obișnuite. Violența acestor obiecții trimite la întrebarea: este teologia creștină eliberată de mărcile metafizicii și de metafizica prezenței, în baza Revelației, sau se supune, la rândul ei, deconstrucției?¹¹

⁸ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 29.

⁹ Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, 2ème éd., Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1991 (1982), pp. 10-11.

¹⁰ Dezbaterea a avut loc la Villanova University în 1997 și a fost moderată de Richard Kerney. Ambele texte, atât cel al lui Marion, cât și cel al lui Derrida au fost publicate în engleză în John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 1999. Ulterior, textul a fost revăzut și reluat în franceză ca ultimul capitol al cărții Jean-Luc MARION, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, coll. Philosophia christiana, trad. de Ionuț BILIUȚĂ, Deisis, Sibiu, 2003.

¹¹ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 154-155.

Obiecția 3. Marion va respinge obiecțiile în ordinea 3, 4, 2 și 1. Pentru obiecția 3, care susținea existența doar a două căi pentru teologia negativă, cea a afirmațiilor și cea a negațiilor, Marion sesizează că Sf. Dionisie, fără a izola teologia afirmațiilor de cea a negațiilor, propune o a treia cale, care le depășește pe amândouă. Chiar dacă afirmațiile și negațiile nu sunt contrare, după cum spune Sf. Dionisie, a treia cale trece dincolo de ambele. În opinia lui Marion această tripartiție a fost observată, de asemenea, de Toma din Aquino și de Nicolaus Cusanus.¹² Aici am putea afirma că atitudinea aparține tradiției teologice a primului mileniu creștin.¹³

Este destul de clar că pentru Sf. Dionisie catafatismul și apofatismul sunt legate între ele, mai ales că în cazul afirmațiilor, el intenționează să folosească limbajul Scripturii, chiar dacă, prin expresiile neoplatonice, abundă și cel al filosofiei. Hermeneutica Scripturii nu-l îndepărtează pe Dumnezeu lui Dionisie de Dumnezeul Revelației, căci ortodoxia credinței a recunoscut-o ca fiindu-i constitutivă, ci îl descoperă ca fiind unul și același.¹⁴

Este important de subliniat că a treia cale trece dincolo de logica binară a metafizicii, depășește atât afirmațiile, cât și negațiile, atât adevărul, cât și falsul, transgresând valorile de adevăr ale logicii metafizice și refuzând să disimuleze afirmația sub o negație.¹⁵ Pentru Marion, Dionisie situează afirmațiile și negațiile într-o ierarhie „lipsită de orice ambiguitate”¹⁶, în care, în primul rând, negația este superioară afirmației și, în al doilea rând, negația însăși este transgresată pentru a rămâne în urmă în urcușul spiritual. Marion observă cum în negațiile radicale ale lui Dionisie din *Teologia mistică*¹⁷ nu se află deghizată niciun fel de afirmație restaurată

¹² J.-L. MARION, *În plus*, pp. 156-157.

¹³ Cf. Claudio MORESCHINI, *Istoria filosofiei patristice*, trad. de Alexandra CHEȘCU et al., Polirom, Iași, 2009, p. 683. De asemenea, tripartiția este specifică tradiției ortodoxe contemporane, întâlnindu-se la Vladimir Lossky, Dumitru Stăniloae, Christos Yannaras, Andrew Louth și alții.

¹⁴ Vezi Kevin HART, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2000, pp. xxii-xxiii.

¹⁵ J.-L. MARION, *În plus*, p. 159. Cf. Jean-Luc MARION, *Idolul și distanța*, ediție de Daniela PĂLĂȘAN, trad. de Tina PRUNEA-BRETONNET, Daniela PĂLĂȘAN, control științific de Cristian Ciocan, Humanitas, București, 2007, p. 212.

¹⁶ J.-L. MARION, *În plus*, p. 159.

¹⁷ Pasajul celebru merită citat: Dumnezeu nu este „... nici unul, nici unitate, nici dumnezeire, nici bunătate, nici Duh, cum îl cunoaștem noi. Nici fiime, nici părințime, nici altceva din cele ale noastre sau ale altcuiva dintre existențele cunoscute. Nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt, nici nu o cunosc pe ea existențele, ca existență. Nu este nici cuvânt pentru ea, nici nume, nici cunoștință. Nu e nici întineric, nici lumină, nici rătăcire, nici adevăr. Nici nu este o afirmare a ei, nici negare. Ci făcând afirmațiile și negațiile celor de după ele, nici nu o afirmăm, nici nu o negăm pe ea. Fiindcă e mai presus de toată afirmarea, ca cea care e cauza unică a tuturor; și mai presus de toată negația, ca cea care le depășește pe toate, care e simplu dezlegată de toate și dincolo de toate”. (Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, „Despre teologia mistică”, în Sf. DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, Paideia, City, 1996.

superior, după formularea negațiilor¹⁸, ci propune o cunoaștere „fără idee”¹⁹, în care apofaza „nu mai este de esență intelectualistă”²⁰

Mai mult decât atât, numele lui Dumnezeu care pare a rămâne după negații în textul dionisian, *aitia*, cauza, pe care altundeva Marion o traduce cu „Cel cerut” [*Requisit*]²¹, nu mai este un nume propriu, ci scapă funcției predicative a limbajului și devine o simplă „de-numire”, cu rol pragmatic. Ambiguitatea pe care o deține în franceză verbul „a denumi”, implică atât afirmația, cât și negația, afirmând negativ. Prin urmare, de-numirea nu este o numire, adică nu dă nume, nici nu spune numele cuiva ca și cum i s-ar potrivi, ci doar indică, în mod pragmatic, pentru a putea chema pe cineva, iar în cazul lui Dumnezeu, pentru a-L slăvi și a-L ruga.²²

De asemenea, Marion atenționează că *aitia* nu este o naivă cădere în afirmație, după ce au fost rostite negațiile cele mai radicale, ci că întâlnim aici tocmai de-numirea, cea care depășește afirmația:

Aitia nu numește cu nimic pe Dumnezeu, ea îl de-numește părăsind funcția predicativă a limbajului pentru a trece la funcția lui strict pragmatică – aceea de a raporta numele și pe locutorul lor la un interlocutor de neatins și ineschivabil, dincolo de orice nume și orice tăgăduire a unui nume. Cu *aitia* cuvântul nu spune mai mult decât neagă – el acționează raportându-se la Cel pe Care-L de-numește.²³

În consecință, nu există la Dionisie o revenire suspectă la o afirmație mascată, în urma negațiilor apofatice, după cum susținea Derrida:

Dionisie gândește întotdeauna negația așa cum gândește și afirmația – ca una dintre cele două valori de adevăr, una din cele două figuri ale predicăției care trebuie transgresate global, întrucât sunt discursul metafizicii. Cu cea de-a treia cale nu numai că nu mai este vorba de a spune (sau nega) nimic despre ceva, dar nu mai e vorba nici de a spune, nici de a nu spune – e vorba de a ne referi la Cel pe care nominarea nu-L mai atinge, nu mai e vorba de a spune referentul, ci de a referi pragmatic pe locutor Referentului inaccesibil. Încă o dată, este vorba doar de a de-numi.²⁴

¹⁸ J.-L. MARION, *În plus*, p. 160.

¹⁹ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 213.

²⁰ Dan CHIȚOIU, *Repere în filosofia bizantină*, Ed. Fundației Axis, Iași, 2003, p. 101.

²¹ A se vedea J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, pp. 228-231. Această traducere care se bazează pe o scolie a Sf. Maxim Mărturisitorul este criticată de unii exegeți și considerată anormală (T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, pp. 22, 79-80, 99-100).

²² J.-L. MARION, *În plus*, p. 160.

²³ J.-L. MARION, *În plus*, p. 161. Rămâne de discutat dacă numele pe care Dumnezeu le primește în rugăciune nu sunt legate de conținutul însuși al rugăciunii. În felul acesta, nici măcar cel de *aitia* nu ar avea statutul privilegiat pe care-l are la Dionisie, fiindcă alte nume l-ar înlocui, în funcție de cererea sau lauda rugăciunii: de exemplu, Cel Preaputernic ar putea fi chemat într-un moment de slăbiciune, Cel care este dragoste într-o cerere a celui părăsit ș.a.m.d.

²⁴ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 163-164.

În felul acesta obiecția a treia este anulată, teologia apofatică dovedindu-se altceva decât „teologie negativă”, sintagmă pe care Marion își propusese să o depășească, alături de cea a „metafizicii prezenței” încă de la începutul textului.²⁵

Obiecția 4. Marion răspunde în continuare celei de-a patra obiecții, care susținea că rugăciunea de laudă (*hymnein*) ar trebui suspectată ca fiind tot un discurs predicativ, fiindcă numește totuși, pe când o rugăciune simplă (*euchē*) nu are nevoie nici de a numi, nici de a nega numele. Răspunsul lui Marion este oferit în doi pași, potrivit celor două părți ale obiecției. Mai întâi, el argumentează că numele propriu nu numește esența nici măcar în cazul oamenilor, deci cu atât mai puțin în cazul divinului. Dumnezeu nu este numit „nici în esență, nici în prezență”, fiindcă numele mai degrabă „marchează absența, anonimatul și retragerea”.²⁶ În al doilea rând, Marion arată că rugăciunea nu se poate face în absența unei numiri, chiar dacă aceasta este improprie, fiindcă rugăciunea, discursul de laudă sau jertfele nu se adresează pur și simplu nimănui. Faptul că Dumnezeu este numit folosind mărci ale comparației – *ca, în calitate de* – arată că numele dat este impropriu și că importantă este aici raportarea la El. De aceea „rugăciunea marchează definitiv transgresarea accepțiunii predicative, nominative și deci metafizice a limbajului”.²⁷ Obiecția a patra este înlăturată, pentru că limbajul apofatic se dovedește nepredicativ, ci pragmatic.²⁸

Obiecția 2. Obiecția a doua afirmă că teologia mistică rămâne în orizontul ființei, ceea ce o reducea la onto-teologie și la metafizică. Pentru Marion apelul la ființă, atunci când se vorbește despre Dumnezeu, nu este automat o cădere în onto-teologie. Condițiile acestei căderi ar fi oferite de existența unui concept de ființare, care să fie univoc aplicat creației și lui Dumnezeu deopotrivă, și de necesitatea ca atât creația, cât și Creatorul să fie supuși unei întemeieri principiale sau cauzale. Atunci când nu sunt îndeplinite aceste condiții, iar ființa rămâne inconceptibilă, nu este vorba despre onto-teologie.²⁹

²⁵ Cele două sintagme au o importanță deosebită pentru Derrida, iar Marion remarcă nedeterminarea lor. Cea dintâi, „metafizica prezenței”, nu se regăsește la Heidegger, iar la Derrida este destul de nedeterminată; cea de-a doua, „teologia negativă”, apare doar o dată, în titlul celui de-al treilea capitol al *Teologiei mistice*, ceea ce aduce posibilitatea de a fi fost introdusă de vreun scoliast. Opinia poate fi întărită și de faptul că tradiția nu a folosit-o, negăsindu-se la Părinții alexandrini, capadocieni, la Irineu, Augustin, Bonaventura, Toma din Aquino, fapt ce trimite la posibilitatea unui uz modern al sintagmei. A se vedea J.-L. MARION, *În plus*, pp. 149-151.

²⁶ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 164-165.

²⁷ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 166-167.

²⁸ A se vedea și R. HORNER, Jean-Luc Marion: a theo-logical introduction.

²⁹ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 167-168.

În plus, pentru cazul Sf. Dionisie, numele propriu al lui Dumnezeu nu este oferit nici de ființă, nici de ființare, fiindcă ființa (*to on*) este mereu devansată de bine (*to agathon*). Numele bunătății este mai presus de ființă, depășindu-l și pe cel de Unu, atât de înalt pentru neoplatonici, deși nici ea nu-L poate numi pe Cel dincolo de toate. A treia cale, nu poate predica nimic nici despre ființă, nici despre bunătate, pentru că le depășește și, dacă ar face-o, ar deveni autocontradictorie.³⁰ Nici binele nu-l numește în sens propriu pe Dumnezeu, căci „odată cu lauda nu mai e vorba de a spune, ci de a asculta, fiindcă, potrivit etimologiei convenționale pe care Dionisie o preia de la Platon, bunătatea frumoasă cheamă – *kallos kalei*”.³¹

Obiecția 1. Prima obiecție susținea că teologia negativă este o formă de filosofie creștină care stă sub semnul onto-teologiei grecești. Pentru a o respinge, Marion apelează la cunoașterea prin necunoaștere, despre care vorbește Sf. Dionisie și, cu el, o lungă tradiție teologică prin care se afirmă că „Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât necunoscându-L”.³² În comparație cu cunoașterea lucrurilor din această lume, cunoașterea lui Dumnezeu rămâne o ignoranță:

Este puțin spus că Dumnezeu rămâne Dumnezeu chiar dacă-l ignorăm esența, conceptul sau prezența – El nu rămâne Dumnezeu *decât cu condiția* de a stabili și a admite în mod definitiv această ignoranță. Toate lucrurile lumii câștigă atunci când ajung să fie cunoscute – dar Dumnezeu, care nu este din lume, câștigă atunci când nu este cunoscut prin concept. Idolatria conceptului echivalează cu aceea a vederii – faptul de a ne imagina că L-am atins pe Dumnezeu și-L putem menține sub privirea noastră, ca un lucru al lumii. Și Revelația lui Dumnezeu constă mai întâi în faptul de a face *tabula rasa* această iluzie și blasfemia ei.³³

De altfel, accentul pus pe incognoscibilitatea lui Dumnezeu este subliniat de toată tradiția patristică, iar Marion susține această idee, citând antologic din Iustin Martirul și Filosoful, Atenagora, Clement Alexandrinul, Origen, Filon Alexandrinul, Atanasie cel Mare, Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa, Ioan Hrisostom, Ioan Damaschin, Augustin, Bernard și Toma din Aquino. Mai mult decât atât, el subliniază că cei care îl reduc pe Dumnezeu la nivelul ontologiei grecești nu sunt teologii Bisericii, ci mai degrabă ereticii: Aetius, care-L supunea pe Dumnezeu conceptului de „nenăscut”, și Eunomie, pentru care numele lui Dumnezeu exprima esența Lui.³⁴ Prin urmare, „De-nominarea nu sfârșește într-o «metafizică a prezenței» care nu și-ar spune numele, ci într-o *pragmatică teologică a absenței* – în

³⁰ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 168-171.

³¹ J.-L. MARION, *În plus*, p. 171.

³² J.-L. MARION, *În plus*, p. 177.

³³ J.-L. MARION, *În plus*, p. 173.

³⁴ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 173-176.

care numele se dă/donează ca fără nume, ca nedonându-și esența și neavând de făcut manifestă decât această absență”.³⁵ În final, Marion subliniază că Părinții greci au luptat tocmai pentru a elibera conceptele teologiei creștine de orizontul metafizicii grecești – „Nu există aici nici temeii, nici esență, nici prezență.” – ceea ce constituie o bună respingere a primei obiecții a lui Derrida.³⁶

Concluziile la obiecțiile lui Derrida se articulează în jurul acestei „pragmatici teologice a absenței” prin care se va înțelege

nu non-prezența lui Dumnezeu, ci faptul că numele pe care și-L dă Dumnezeu, care îl dă pe Dumnezeu, care se dă ca Dumnezeu (toate acestea mergând împreună, fără să se confunde) are rolul de a-L *proteja* [...] de *prezență* și de a-L da/dona exceptându-L.³⁷

Altfel spus, în loc să acceptăm că noi dăm numele lui Dumnezeu, trebuie să înțelegem că, de fapt, noi ne primim numele, după cum atestă taina Botezului, unde „departe de a-i atribui lui Dumnezeu un nume inteligibil pentru noi, intrăm în Numele nepronunțabil, în așa fel încât să-l primim de aici în plus pe al nostru”. Revenind la teologia mistică, aceasta „nu mai are drept scop să găsească un nume pentru Dumnezeu, ci să ne facă să-l primim pe al nostru de la Numele de nespus”. Avem aici o trecere de la funcția teoretică a limbajului, la funcția pragmatică, vizibilă, de exemplu, în slujirea liturgică.³⁸

În felul acesta conceptul de „absență” al teologiei apofatice se opune metafizicii derrideene a prezenței. Hermeneutica Sfântului Dionisie Areopagitul realizată de Marion dovedește că teologia apofatică nu este onto-teologie, nu operează în orizontul metafizic al ființei, este o a treia cale, dincolo de afirmații și negații, și rugăciunea de laudă nu este o predicăție deghizată, ci deține o funcție pragmatică în care sunt implicate chemarea și ascultarea. De fapt, „de negânditul, ca distanță a Bunătății, se dă – nu spre a fi înțeles, ci spre a fi primit”.³⁹ „Numele trebuie să-l locuim fără să-l spunem, ci lăsându-ne pe noi înșine spuși, numiți, chemați în el. Numele nu e spus de noi, ci el este cel care ne cheamă. Și nimic nu ne înfricoșează mai mult decât această chemare...”⁴⁰ Răspunsul omului trebuie să fie și de altă factură, decât prin cuvintele predicăției.

Fenomenul saturat și problema hermeneutică a adonatului

Respingerea argumentului lui Derrida se încheie cu apelul la fenomenul saturat, care ar putea descrie ceea ce se întâmplă în cazul teologiei apofatice.⁴¹

³⁵ J.-L. MARION, *În plus*, p. 179.

³⁶ J.-L. MARION, *În plus*, p. 172.

³⁷ J.-L. MARION, *În plus*, p. 179.

³⁸ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 180-181.

³⁹ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 222.

⁴⁰ J.-L. MARION, *În plus*, p. 186.

⁴¹ J.-L. MARION, *În plus*, pp. 182-186.

Fenomenul saturat⁴² depășește limitele impuse de claritatea matematică (Descartes), de categoriile *a priori* ale intelectului (Kant) și de constrângerile pe care fenomenologia lui Husserl le articulează, prin apelul la limitele între care fenomenul însuși este dat.⁴³ Fenomenul saturat nu admite condiții transcendente, fiind din punct de vedere kantian mai degrabă o contraexperiență, decât o experiență. Pornind de la definițiile fenomenului oferite de Kant și Husserl, definiții care cuprind atât conceptul, cât și reprezentarea/intuiția, Marion reușește să configureze raportul dintre cele două, în așa fel încât să deschidă calea analizei unei noi grupe de fenomene, cele paradoxale, unde poate fi întâlnită, printre altele, și experiența religioasă. Adevărul, spune Marion, se poate realiza în trei feluri: (1) fie intuiția umple complet conceptul – o situație mai puțin frecventă, fie (2) conceptul rămâne nesaturat, dar intuiția, deși nu-l umple complet, este suficientă pentru a-l confirma și valida. Niciunul dintre aceste două raporturi nu poate explica însă fenomenul religios, pentru care e nevoie de o a treia înțelegere a raportului și anume: (3) în acest caz particular, intuiția debordează conceptul, ea se dă în surplus față de concept și îl depășește prin exces.⁴⁴ Acest fenomen în exces poate descrie felul în care fenomenul religios (de exemplu *teofania*)⁴⁵ se manifestă. Desigur, aici se înscrie și posibilitatea manifestării celei de-a treia căi a teologiei apofatice.⁴⁶ Un atare fenomen nu mai este convingător descris de categoriile kantiene, fiindcă el depășește cantitatea, calitatea, relația și, în același timp, transgresează modalitatea; în donația sa, el are o formă specifică de vizibilitate, căci se prezintă într-o manieră orbitoare, care poate fi discutată mai curând în termenii invizibilității, termeni ce evidențiază influența discursului areopagitic.⁴⁷

Problema care s-a pus în acest punct este de esență hermeneutică și vizează atât rolul primitivului fenomenului saturat, cât și necesitatea hermeneuticii și, prin extensie teologică, a ascezei. Impasul se concretizează într-o serie de întrebări: de vreme ce fenomenul saturat este orbitor, iar subiectul nu are, potrivit lui Marion, niciun rol în constituirea lui, fiindcă nu dispune de conceptele necesare, cum se mai poate diferenția între saturația divină sau nedivină, între exces și

⁴² Reluăm aici o scurtă descriere a fenomenului saturat prezentată în N. TURCAN, „Postmetaphysical Philosophy and Apophatic Theology”.

⁴³ A se vedea Jean-Luc MARION, *Vizibilul și revelatul: teologie, metafizică și fenomenologie*, trad. de Maria Cornelia ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2007, pp. 38-39, 171-220. Vezi, de asemenea, și John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON, „Introduction: Apology for the Impossible: Religion and Postmodernism”, în John D. CAPUTO, Michael J. SCANLON (ed.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Indiana University Press, Bloomington - Indianapolis, 1999, p. 7.

⁴⁴ Jean-Luc MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, ediție de Ioan I. ICĂ JR, trad. de Maria Cornelia ICĂ JR, prezentare de Ioan I. ICĂ jr, Deisis, Sibiu, 2003, pp. 323-339.

⁴⁵ Într-adevăr, Jean-Luc Marion enumeră printre fenomenele saturate și teofania, în care „plusul de intuiție ajunge la paradoxul că o privire invizibilă mă privește în față în mod vizibil și mă iubește”. (J.-L. MARION, *Vizibilul și revelatul*, p. 87).

⁴⁶ J.-L. MARION, *În plus*, p. 182.

⁴⁷ J.-L. MARION, *Vizibilul și revelatul*, p. 114.

limită?⁴⁸ Ce rol mai are hermeneutica subiectului în acest punct extrem al saturației?⁴⁹ În cazul în care subiectul rezistă donației și refuză saturația, nu revine adonatul, pe care Marion îl consideră pasiv, la subiectul modern, activ și având un orizont hermeneutic?⁵⁰ Cu alte cuvinte, nu devine Marion obscur⁵¹ atunci când se află în paradoxul că, dacă acceptă că eul este singura condiție de posibilitate pentru reducția fenomenologică, pe când reducția concediază orice condiție de posibilitate?⁵²

Obiecțiile au fost reluate, sub diferite forme, de mai mulți autori.⁵³ În descrierea fenomenului saturat și a donației, Marion intenționează să depășească subiectul modern în direcția unui adonat, care este receptor, pasiv, lipsit de condiții de posibilitate, deci de transcendentalismul modern. Cu toate acestea, faptul că adonatul răspunde donației, îl poate readuce la caracteristicile subiectului pe care vrea să-l depășească. Cazul în care adonatul alege să primească un fenomen nesaturat sau saturat indică recăderea lui Marion, până la un punct, în subiectivismul modern sau, în similitudinea adonatului cu *Dasein*-ul heideggerian care putea fi autentic sau neautentic.⁵⁴

Problema subiectului trimite la statutul hermeneuticii în cazul donației saturației la Marion: există o hermeneutică implicată în fenomenul saturat sau este refuzată orice fel de interpretare?⁵⁵

Marion va răspunde acestor critici cu diferite ocazii și își va nuanța poziția. Mai întâi, răspunsul lui Marion afirmă că tocmai excesul fenomenului saturat implică nevoia de hermeneutică, numai că această hermeneutică nu poate ajunge la fixarea unui concept, ci va fi fără sfârșit, în încercarea ei de a înțelege ceea ce i se oferă prin plusul de intuiție pe care-l primește.⁵⁶ Avem aici o „hermeneutică derivată”, care nu este implicată în procesul apariției fenomenului (caz în care ar putea fi denumită „hermeneutică ontologică”), ci doar oferă interpretări

⁴⁸ Richard KEARNEY, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Indiana University Press, Bloomington, 2001, p. 33.

⁴⁹ Vezi Richard KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, coll. Perspectives in Continental Philosophies 37, Fordham University Press, New York, 2004, p. 15.

⁵⁰ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, pp. 114, 116.

⁵¹ Termen folosit în T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 135.

⁵² Formula îi aparține lui Kevin Hart (vezi T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 134).

⁵³ Întrebarea a fost pusă de mai multe ori, de diferiți comentatori, care apar, de altfel, în studiul de față: Jean Grondin, Jean Greisch, Kevin Hart, Richard Kearney, Joeri Schrijvers și Tamsin Jones.

⁵⁴ Joeri SCHRIJVERS, *Ontotheological Turnings? : The Descending of the Modern Subject in Recent French Phenomenology*, coll. Suny Series in Theology and Continental Thought, State University of New York Press, New York, 2011, pp. 73-80.

⁵⁵ R. KEARNEY, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, p. 15.

⁵⁶ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 117.

ulterioare.⁵⁷ Această distincție cu ecouri heideggeriene, producătoare de concepte și subsecventă apariției fenomenului saturat este o hermeneutică infinită care amintește de epectaza Sf. Grigore de Nyssa.⁵⁸ De asemenea, ea a fost considerată o adevărată „turnură hermeneutică” pentru gândirea lui Marion⁵⁹, sintagmă întărită recent de apariția unei scurte lucrări ce tratează problema donației și interpretării.⁶⁰

Aici Marion își descrie hermeneutica fenomenologică în mai multe momente. În primul rând, interpretul textului este un servitor al lui, adică nu îi dă înțelesuri, ci le așteaptă de la textul însuși.⁶¹ S-ar putea afirma că există aici o „reciprocă interpretare” între text și interpret, în care textul este agentul primar, iar interpretul cel secundar. În al doilea rând, textul nu se adresează interpretului ca unui „tu”, ci întotdeauna ca unui „noi”⁶², ceea ce implică existența unei tradiții de interpretare (a se vedea, de exemplu, tradiția Bisericii). În al treilea rând, hermeneutica trebuie să țină seama în înțelegere de structura chemare – răspuns⁶³, în care chemarea reprezintă intuiția, iar răspunsul – conceptul. În fine, în al patrulea rând, hermeneutica trebuie să se articuleze pe donația însăși, în așa fel încât să depășească posibilitatea pe care o deschide pre-interpretarea.⁶⁴ Cu alte cuvinte, hermeneutica se ocupă cu „golul dintre ceea ce se dă și ceea ce se arată, prin interpretarea chemării (sau intuiției) de către răspuns (sau concept)”⁶⁵. În concluzie, în linii mari, hermeneutica lui Marion rămâne deci o hermeneutică derivată, secundă, în vreme ce donația își păstrează caracterul primar.

Discuția are o relevanță deosebită pentru teologie, în general, și pentru teologia apofatică în special. Paradoxul rămâne: pe de o parte, dacă lipsește credința și pregătirea ascetico-liturgică a omului, apofatismul cade în nihilism sau în experiențialism mistic de orice fel, ceea ce nu era intenția eclezială a lui

⁵⁷ Distincția îi aparține lui Shane Mackinlay și este discutată în T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 118.

⁵⁸ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 129. Jones pare a nu sesiza aici că pluralitatea interpretărilor la Sf. Grigore de Nyssa este una convergentă, în acord cu Tradiția Bisericii, iar nu o pluralitate divergentă, eretică.

⁵⁹ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 128.

⁶⁰ A se vedea Jean-Luc MARION, *Givenness & Hermeneutics*, trad. de Jean Pierre LAFOUGE, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 2013.

⁶¹ J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, pp. 41, 43. *Apud* Jacob GOODSON, „Jean-Luc Marion, Givenness and Hermeneutics, trans. Jean-Pierre Lafouge, (Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2013), 77 pages. \$15.00”, *The Journal of Scriptural Reasoning* 13, 1 (2014). Citatele din Marion sunt în continuare preluate din această recenzie.

⁶² J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 45.

⁶³ J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 47.

⁶⁴ J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 51.

⁶⁵ „Hermeneutics manages the gap between what gives itself and what shows itself by interpreting the call (or intuition) by the response (concept or meaning).” J.-L. MARION, *Givenness & Hermeneutics*, p. 55.

Dionisie; pe de altă parte, când formulele de credință constituie o condiție de posibilitate pentru apofatism, atunci fenomenul saturat se dovedește a avea condiții de posibilitate.

Nu există multe mistici în care pregătirea ascetică anterioară să nu aibă niciun rol⁶⁶, iar divorțul dintre asceză și mistică nu este unul firesc.⁶⁷ Principiul acesta se aplică și lui Dionisie, pentru care posibilitățile subiectului sunt cele care determină măsura iluminării.⁶⁸ Doar când privirea căzută se înalță deasupra patimilor, prin asceză, ea poate contempla splendoarea ființei care umple de frumusețe ființarea întregă.⁶⁹ Or adonatul lui Marion este marcat, pe de o parte, de o absență a practicilor pregătitoare pentru sporirea capacității de a primi fenomenele și, pe de altă parte, de incapacitatea de a decide asupra binelui sau răului acestor fenomene⁷⁰, o absență pe care am putea-o numi drept absență ascetică și etică totodată.

În mod surprinzător, întâlnim – întâmplător, e adevărat – necesitatea ascetică la Marion, dar ea nu are consecințe pentru înțelegerea adonatului. Iată un exemplu: numele lui Dumnezeu se oferă ca dar, iar omul trebuie să-l primească răspunzând cu „deșertarea de sine și părăsirea până la moarte”.⁷¹ Este implicată aici o activitate susținută a persoanei umane, care nu mai ține doar de pasivitatea adonatului, ci răspunde darului cu o forță exemplară a destituirii sinelui. În fond, putem observa jocul dublu al darului, prin care omul primește, dar și oferă înapoi kenotic înțelegerea nimicniciei proprii, lucrând după măsura lui lucrurile mari la care este chemat.

Cum s-ar mai putea atunci explica insistența cu care Marion susține lipsa condițiilor de posibilitate pentru fenomenul saturat și pasivitatea adonatului? Soluția pe care o propunem, o soluție teologică, face mai întâi distincția între transcendentalul kantian și orice alte condiții de posibilitate istorice, hermeneutice sau ascetice. Marion refuză fenomenului saturat orice *a priori*, ceea ce înseamnă că niciun concept preliminar al intelectului nu poate închide în sine intuiția bogată cu care se donează fenomenele saturate. Pe de altă parte, asceza creștină și tradiția Bisericii, care reprezintă dobândiri *a posteriori*, adică decizii pentru

⁶⁶ Johnathan ELLSWORTH, „Apophysis and Askêsis: Contemporary Philosophy and Mystical Theology”, în Philip GOODCHILD (ed.), *Rethinking Philosophy of Religion: Approaches from Continental Philosophy*, Fordham University Press, New York, 2002, p. 212.

⁶⁷ J. ELLSWORTH, „Apophysis and Askêsis”, p. 214. Tamsin Jones subliniază că Marion ar fi putut să ia în considerare exercițiile spirituale de purificare, asceza (vezi T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 135).

⁶⁸ J. ELLSWORTH, „Apophysis and Askêsis”, p. 220.

⁶⁹ David Bentley HART, *Frumusețea infinitului: estetica adevărului creștin*, trad. de Vlad (Nectarie) DĂRĂBAN, studiu introductiv de Vlad (Nectarie) Dărăban și Mihail Neamțu, Polirom, Iași, 2013, p. 310.

⁷⁰ T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion*, p. 156.

⁷¹ J.-L. MARION, *Idolul și distanța*, p. 208.

credință ale persoanei umane, sunt altceva decât *apriorismul* modern, mai curând un fel de „transcendental” dobândit. Mai mult decât atât, ele pot fi atât fenomene saturate (vezi paradoxurile formulilor de credință, icoana, evenimentul convertirii etc.), cât și hermeneutici subsecvente ale fenomenelor saturate anterioare, care s-au transformat cu timpul în pre-interpretări postsaturate. Dacă acestora li se adaugă și lupta kenotică a sinelui pentru a se destitui, pentru a se face, prin asceză și liturghie⁷², cât mai vrednic de întâlnirea cu Dumnezeu, atunci saturația nu este destituită din postura ei magnifică și orbitoare. Numai că fenomenele saturate *asimilate hermeneutic* deschid către fenomene saturate noi, într-un continuu urcuș al uimirii către și întru iubirea lui Dumnezeu.

Revenind la Sf. Dionisie, putem afirma acum că înțelegerea lui Marion este din punctul de vedere al descrierii asemănătoare cu cea a tradiției teologiei ortodoxe. Le nuanțează faptul că Marion trece sub tăcere rolul persoanei umane și necesitatea vredniciei ei pentru primirea fenomenului saturat al apofazei. În fond, chiar acceptând rolul subiectului, acesta este minat de propria autodestituire, nemaifiind un subiect modern, ci o persoană liturgică: ea știe că nu merită darul întâlnirii apofatice, deși se străduiește să fie vrednică de primirea lui; știe că tot ce are a primit prin har, deci nu deține nimic, chiar atunci când deține; știe că nu poate cunoaște decât prin necunoaștere pe Cel mai presus de toate; știe că toate condițiile sale de posibilitate sunt nimicuri, de aceea nu se bazează pe ele, chiar dacă se străduiește să le obțină prin eforturi ascetice și slujire liturgică exemplare; știe că orice fenomen saturat o modifică și o transformă în sensul îndumnezeirii prin har. De aceea adonatul lui Marion poate rămâne, în mod paradoxal, adonat deplin, chiar acceptând și o funcție activă: pe de o parte, niciun *a priori* modern nu-l periclitează; pe de altă parte, persoana ascetică și liturgică a credinciosului deține „condițiile de posibilitate” non-apriorice din harul lui Dumnezeu, dobândite adeseori tot ca fenomene saturate. În fond, bogăția apofatică este atât de imensă, încât nu poate fi periclitată de puținătatea primitivului. Rolul hermeneutic și ascetic poate fi astfel restabilit, dar nu sub semnul subiectului modern, ci sub condiția persoanei: chiar dacă persoana pare a deține un rol în pregătirea fenomenului saturat al teologiei apofatice, acest rol rămâne, în comparație cu amplitudinea donației, infim, absolut infim.

⁷² Folosim aici sensul generic al liturghiei, de slujire a lui Dumnezeu, în acord cu explicația oferită în Jean-Yves LACOSTE, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, trad. de Maria-Cornelia ICĂ JR, Deisis, Sibiu, 2011.

