

LBRIS

We know
books

© Editura EIKON

București, Str. Smochinului nr. 8, sector 1,
cod poștal 031310, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național
al Cercetării Științifice din Învățământul Superior (CNCSIS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a României

ISBN: 978-606-711-734-9

Redactor: Claudia Năstasă

Tehnoredactor: Mihăiță Stroe

Editor: Valentin Ajder

Vianu Mureșan

ALTUL DECÂT DUMNEZEU (schiță pentru o teologie a urmei)

Ediția a II-a, revăzută

E I K O N

București, 2017

fața noastră ca Dumnezeu desprins de acest relativ *al meu*.

Totuși, dobândim ceva în *urma* unei astfel de examinări? Cred că dobândim o clarificare a intenționalității discursive, pe care abia acum o putem separa formal de atitudinea religioasă și de actul devoțional. Adică ne amenajăm mai corect spectrul relațional cu un Dumnezeu pe care principial nu putem susține că l-am cunoaște în esența sa. Absent din cunoaștere, *el* devine însă raza călăuzitoare a intenției discursive și, ca atare, prezentul necunoscut. Adică *el* operează asupra intenției noastre, lasă *urme*, fără a se dezvălui în registrul cunoașterii. Sub incidența acestei performanțe indirecte ne așezăm opera noastră de reflecție.

Cuprins

Introducere

Orbirea și leșinul în fața lui Dumnezeu sau despre cum să „luăm urma” unui Dumnezeu neștiut 5

α. Discurs anagogic despre alteritate 10

β. De ce este necesar un „obiect” teologic 13

a) divin, existent, cunoaștere, discurs 13

b) reducții, certitudinea metodică 17

c) persoana 23

γ. Condițiile înțelegerii teologiei ca egologie divină 28

δ. Tipuri de alteritate în experiența teologică 37

Tipul 1. Alteritatea vidă 40

Tipul 2. Alteritatea unității 42

Tipul 3. Alteritatea pluralității 46

Tipul 4. Alteritatea deității 52

Tipul 5. Alteritatea persoanei 55

Tipul 6. Alteritatea diferenței 60

Tipul 7. Alteritatea numărului 66

Tipul 8. Alteritatea figurii/formei 71

Tipul 9. Alteritatea speciei elementale 79

Tipul 10. Alteritatea asemănării – imagine în oglindă, umbră, mască 91

Tipul 11. Alteritatea modală 116

Tipul 12. Alteritatea relației 120

Tipul 13. Alteritatea obiectuală 124

Tipul 14. Alteritatea obiectuală înăuntrul domeniului subiectual 127

Tipul 15. Alteritatea subiectivă	131
Tipul 16. Alteritatea intențională subiect-obiecte	143
Tipul 17. Alteritatea intersubiectivă mediată obiectual	146
Tipul 18. Alteritatea pluralității eurilor	153
Tipul 19. Alteritatea formelor culturale	156
Tipul 20. Alteritatea modelelor finalității	161
ε. Întrebare finală: mai este acest Altul un Dumnezeu?	165

α. Discurs anagogic despre alteritate

Rutina discursului teologic pare de neevitat atunci când, căutând să-i identificăm „obiectul”, lăsăm a se înțelege că acesta nu are nevoie de întemeiere, că este tot atât de evident ca și lumea imediată, ba mai mult, ca fundamentul tocmai al acestei imediații mundane, că „divinul” stă-n spatele năzuințelor noastre discursive, câtă vreme ele tind, asigurate de veracitatea presupus naturală, să-l exprime sau măcar să contureze criteriile accesibilității lui noetice. Astfel zicând, temeiul demersului teologic este întotdeauna un postulat implicit, acela că Dumnezeu este *ființa*, și nu e necesar să-l fundamentăm de vreme ce este *absolutul*. Însă, fără să fi luat aminte, deja am strecurat câteva elemente de apriorism pur lingvistic; mai întâi, noi am lăsat a se înțelege că știm ce este *ființa*, că putem, prin urmare, să operăm cu omologia Dumnezeu-Ființă; apoi, insinuăm că avem suficientă dexteritate comprehensivă pentru ceea ce numim *absolut*. Dacă ar fi așa, atunci fără rezervă am putea să identificăm neajunsurile discursului ontologic, atârnat precum un exuberant ciorchine pe viță de categoria *Ființei absolute*, cu cele ale teologiei, situație în care aceasta din urmă își pierde specificul. Teologia și ontologia, fiind reciproc substituibile, ar angaja, în noțiuni ușor diferite, același tip de discurs și ar rămâne afectate de aceleași neajunsuri.

Nu putem neglija nici acest element de eroare metodologică fundamentală. Este vorba de statutul de obiect discursiv al divinității. Mai întâi, fără influența tradiției spiritual-religioase, de unde apare în conștiința unui gânditor ceva de felul nevoii de divinitate? Fără sugestia continuă și solemnă

a mediului social calificat sub aspect religios, cum că lucrul cel mai nobil este să-l cunoști pe Dumnezeu și să-ți adaptezi indicii existențiali după ființa/persoana Lui, de unde s-ar ivi responsabilitatea teoretică a ceva care să fie supremul adevăr? Apoi, de unde provine garanția că supremul coordonează prin voință personală criteriile vieții? Faptul simplu de a avea un obiect al discursului teologic e moștenirea unei sociologii comunicaționale. Gândim o divinitate pentru că:

- i) am fost persuadați insistent, prin educație directă ori prin mecanismele inerțial reproductive ale habitusurilor, că *există* ceva corespunzător sensului noțiunii noastre;
- ii) nu ne îndoim de performanțele *gândirii* speculative;
- iii) credem că *limbajul* își poate reprezenta obiectul;
- iv) am asumat riscul *obiectivării* divinității;
- v) insistăm în teza *veracității* comunicării.

Eficiența discursului nu se erodează dacă „obiectul” acestuia și o realitate presupus corespondentă nu întrețin nici un fel de raport, pentru că acea „realitate” nu are nici un alt conținut în afara celui delimitat discursiv. Dacă acea realitate este și *altceva* decât propriul meu discurs, atunci eu, care stărui și, eventual, rămân blocat într-un demers discursiv, mă găsesc în afara condițiilor obiective de realitate. Gânditorul divinității rămâne exilat în modalitatea artificială a unei raportări gândire-obiect. Pentru ființa relațională umană câmpul realității devine constant obiect gândit ori reprezentat într-un fel sau altul; realitatea divină nu face excepție. Diferențe majore intervin însă atunci când gândirea trebuie să-și justifice prezența obiectului, să identifice sursa obiectivității lui, domeniul de unde l-a preluat, să arate despre ce obiect e vorba, pentru

a se stabili criteriile adecvației naturale ori acelea ale referinței intersubiective. Aici gândirii îi este imposibil să se comporte onest, ea nu poate spune: „deschide ochii și privește”, „taci și ascultă”, „pune mâna și pipăie”. Ceea ce-i rămâne de făcut este, mai întâi, să recurgă la șiretlic, anume să susțină că propriul obiect e unul suprasenzorial, că e pur spiritual și, în consecință, nu poate fi decât gândit, conjectură care ar echivala cu reducerea teologiei la psihologie ori noologie. De asemenea, gândirea mai are alternativa abuzului de noțiuni ce planează senin pe bolțile semanticii evanescente: *transcendență, indicibil, supranatural, nenumit, ascuns, lucru în sine, absolut* etc. Bagajul *noțiunilor-surogat* sporește proporțional cu zelul de a reduce discursiv ceea ce prin postulat e considerat a fi transcendent. Numai că de la acest nivel gândirea se mișcă după regula pânzei de păianjen, țese mereu din sine idei, concepte, teze, relații, fără să se întrebe dacă există și un alt temei pentru ele decât propria potențialitate proiectivă.

Insistăm asupra ideii că, în multele feluri de a fi numit, în pluralitatea epifaniilor, a modalităților, a tipurilor de reprezentare, în toate strategiile prin care se încearcă o descriere accesibilă intelectului comun, *divinul corespunde categoriei Alterității*, majuscula justificând aici radicalitatea diferenței în raport cu tot ceea ce ar aparține sferei eului. Iar Dumnezeu nu intră ca atare în alteritate, tocmai pentru că modalizările acesteia se saturează de sensuri realizate transcendental.

β. De ce este necesar un „obiect” teologic

a) *divin, existent, cunoaștere, discurs*

Nu poate fi pus la îndoială faptul că există deja o teologie oficială – creditată cvasi- consensual ca autoritate ultimă în ce privește administrarea corpusului de idei și credințe referitoare la Dumnezeu și asumată de Biserică –, instituită de-a lungul unui traseu cultural plin de aprige dezbateri, istovitoare procese dianoetice, și fundamentată asertoric pe revelații. Adică, aceasta nu este o producție arbitrară a imaginarului, voinței și rațiunii pur umane; în caz contrar, ar deveni antropologie transcendentală. Apoi, nu se poate nega nici faptul că există o suită copleșitoare de teologii alternative, înrudite sau derivate, instituite de asemenea într-o procesualitate istorică și revendicate de la „revelație”, dar necoincidente cu cea oficială.

Problema imediată care se pune e aceea a împăcării *diversității revelațiilor* cu *unicitatea principială* a divinului. Pentru a valida revelațiile este natural să presupunem *unicitatea sursei*. Pentru a accepta necesitatea revelațiilor trebuie să presupunem consecvența *intenționalității divine*, iar pentru a asuma adevărul lor trebuie să le justificăm prin *veracitatea divină*. *Diversul* revelat trebuie atunci să aibă altă cauză decât *sursa, intenționalitatea și veracitatea*; trebuie căutată astfel *originea polemicilor teologice*.

La o privire expeditivă se pot număra anumite răspunsuri: **a)** o *cenzură* impusă revelației de către Cel ce o condiționează, *cenzură transcendentă*; **b)** o *denaturare a mesajului*

de către *mediatori* neprevăzuți, necunoscuți, care pot fi în ultimă instanță „dumnezeii răi”, îngerii pervertiți, rău intenționați față de receptorul mesajului; c) o *denaturare a mesajului* în actul de interpretare prin *grila hermeneutică* aplicată. În cea dintâi situație vorbim de un blocaj direct din partea sursei revelației, motivat de ceva căruia nu-i găsim nume și pe care, traducându-l în termeni psihologici, îl omologăm alternativ cu *grija, reticența, prudența, ezitarea, neîncrederea în receptor*. Căutăm justificări comportamentale pur umane – după cum a procedat Blaga – pentru ceva care în schema explicației teologice trebuie să aibă validitate transcendentă, pornind de la supoziția că *Dumnezeu își cenzurează mesajul*.

Într-o raportare critică, perspectiva demersului nostru este de la început greșită. Operăm cu categoria divinității fără a fi fost asigurați că între înțelesul pur categorial și „ființa” divinității există adecvație, în temeiul căreia am avea referința ființială atunci când gândim categorialul. Dar cine să ne livreze această certitudine? Cine are *experiența obiectivității divine* în așa măsură încât să garanteze posibilitatea reducăiei categoriale și rolul cognitiv al reducăiei? Apoi, chiar dacă reducăia s-ar realiza fără pierderea comprehensivității obiectivante, ce anume devine suportul conștiinței împăcate că eu operez anume și continuu în registrul acelei reducăii, unica posibilă, și în conformitate cu o logică precisă a operațiunii de înțelegere? Atunci când implicăm în discurs exigența *obiectivității divine*, nu avem în vedere statutul determinat obiectual, analizabil empiric sau abstract, ci, înainte de orice, faptul „*purității absolute*” a obiectului de discurs, intangibilitatea radicală, realitatea anterioară oricărei deformări subiective. Ar fi vorba de gândirea divinității ca obiect pur din propria lui perspectivă, cu facultatea de înțelegere manifestată

conatural obiectului și în conformitate cu măsura care este dată de identitatea sinelui divin. Obiectul teologiei ar fi ceea ce *este și gândește* în mod continuu divinitatea despre sine, ființa și gândirea anterioare oricărei raportări binare și neafectate de reducăia subiectivității cogitative, divinitatea în sine, iar nu categoria ei derivată dintr-un proiect intențional.

Dar chiar și până aici am asumat, din neglijență, câteva supoziții neîntemeiate. Mai întâi, am gândit divinitatea pe seama categoriei *existenței*, fără a ne fi asigurat că faptul nu constituie un pas teoretic indiscutabil, lăsând naiva certitudine a identității imediate dintre *divin* și *existent* să se comporte ca un dat apodictic. Eu nu pot valida statutul realității a *ceva* care scapă în mod vădit controlului prin limbaj sau gândire/analiză, decât prin grăbita reducăie la categoria *existenței*, spunându-mi, pentru a mă asigura că acel *ceva* nu mi-a scăpat: ceea ce *nu mi se arată* și, de vreme ce-mi rămâne ascuns, trebuie să fie totuși „*ceva*”, are datele unui *existent*. În entuziasmul exasperat al nevoii de obiect teoretic aplic atributul *existenței* oricărei realități care-mi rămâne neînțeleasă, pentru a o constrânge astfel, ca existent, să stea aproape de mine, să fie aici în eventualitatea că mi se vor livra ori îmi voi dezvolta mijloacele înțelegerii adecvate, că voi învăța să gândesc neînțeleșul apropiat prin artificii.

Dar fără să iau aminte am mai comis o asumție neglijență, am lăsat ca postulatul reducăiei divinului la existent să fie agravat de prejudecata că *existentul* se poate converti esențial în operație a judecății mele. Știu că nu pot gândi ceva decât dacă *există* și dacă, apoi, este cognoscibil, se pretează adică la exercițiul analizei intelectuale. Slăbiciunile logicii mele constau în fundamentarea validității discursului pe asumții evident eronate: dacă *Dumnezeu*, atunci *existență*; dacă

existență, atunci *cunoaștere*, dacă avem *cunoaștere*, atunci avem *discurs*. De vreme ce este posibilă reducția divinului la existent, atunci nu se justifică nevoia excesului de categorii. Gândind existența, am deja soluțiile la ceea ce ar constitui un demers teologic. Mă sprijin pe ontologie în vederea obținerii acelor date care, suficient de abil camuflate în noi noțiuni, devin temeuri explicite ale discursului teologic.

Reducția folosită în scop metodologic nu lasă conștiința gânditoare să se împace ușor cu datele obținute, anume pentru motivul suficient că reducția în sine înseamnă deja alterare, pierderea unui „ce” esențial. Dacă acest „ce” n-ar fi esențial, nu s-ar întemeia nivelele ontic diferențiate pe suportul cărora eu am comis reducția. Mai limpede spus, dacă divinul nu are un „ce” singular, atunci nu trebuie să caut *esența* lui și n-am nevoie de categoria lui, care să fie alta decât cea a existenței. Atunci aș renunța la pretenția discursului teologic. Dacă, în al doilea rând, existentul nu are un „ce” al lui, care nu e totuna cu „ce”-ul cunoașterii, atunci n-ar fi o diferență ontic consistentă, iar cunoașterea nu ar mai avea nevoie de un referent. Intenția de cunoaștere ar deveni un delir prolific de categorii logic combinate, în sfera căruia n-ar interveni adecvația-inadecvația pentru a tulbura zestrea, zelos adunată, de certitudini autoreferențiale, intențional regizate de către intelectul stăpân pe sine.

În tripla reducere operată, *divinitatea*, prin *existență* ar deveni *cunoaștere*, fapt mulțumitor pentru o anume teologie secretă a rașionii. Este convenabil pentru ea să *existe* doar ceea ce *cunoaște* și acest *cunoscut existent* să nu fie *altceva decât divinul*. Critica de tip kantian a posibilităților de cunoaștere ar deveni atunci canonul gândirii onto-teologice; existentul și divinul ar deveni categorii accidentale ale

raționalului. Gândirea s-ar abstrage din zarea necontrolată a *existenței*, mulțumindu-se a se considera relevant conformă ei, așezându-se apoi vanitos în concluzia accesibilității prin existență a esenței *divinului*.

b) *reducții, certitudinea metodică*

Un răspuns provizoriu la întrebarea legată de cenzura transcendentă a revelației s-ar fundamenta pe tot setul de supoziții arătate mai sus. Operăm cu totul artificial și forțat cu idei luate de-a gata și nechestionate cu exigența întemeierii lor, precum că divinul e ceva existent, că intenționează să ni se comunice adecvat, că, fiind unic, mesajul trebuie să fie univoc comprehensibil, că e dotat cu voință din economia căreia facem cu necesitate parte, că odată ce s-a *arătat* devine limpede planul lui, că trebuie să-l înțelegem și să-l realizăm în imanență. Poezia teologică ce se substituie discursiv obiectualității absente a divinului poate prolifera fără nici o limită, poate evolua înspre o logică pură sau poate genera minuțioase detalieri contabile ale intenționalității sau providenței divine, fără a avea în fapt autorizarea acesteia. Se lunecă astfel în labirintul discursivității insinuatoare, care nici nu mai caută să fie conformă propriului obiect sau, și mai grav, își servește sieși de substituit obiectual. Fără aderența, controlată sau nu, a gândirii la această efuziune intențională discursul teologic nu ar avea încă obiect. Ideea unicității divine ca unic existent și aceea a donației revelatorii conștient proiectate și cenzurate sunt, în toată noblețea lor, doar proiecții idiosincrasice chemate să insinueze alteritatea radicală a „divinului”, forme ale discursului intențional proiectate, prin răsturnarea

situației, în interioritatea *a priori* a divinității presupuse.

Întrucât discursul teologic se ivește, totuși, iar gândirea nu se poate abține de la convingerea că obiectul ei poate fi odată și odată ceva „divin”, trebuie căutată o altă întemeiere, *revelația obiectivă a divinului ca divin*. Construim o altă suită de supoziții pe seama cărora „obiectul” teologic ar putea să se instaureze discursiv. Cartezieni fiind pe moment, admitem că e imposibil ca eul meu să fie altceva decât el însuși; eul nu poate stabili nici de unde apare, nici unde merge, nici ce este în sine, nici dacă e veșnic sau contingent. Certitudinea lui supremă e că „este” și, complementarul acesteia, „că nu se poate gândi pe sine ca nefiind”. Conatural propriei contingențe, eul se realizează pe sine ca necesitate pură, aceasta fiind limita lui absolută, incapacitatea de întemeiere și de contextualizare. Deși eul nu-și poate construi o *certitudine negativă* în raport cu sine, se poate gândi, totuși, ca nefiind *astfel*, adică etern sub raportul contingenței. „Problema” eului nu apare odată cu funcționarea „naturală” a acestuia, necesarmente anterioară examenului autoscopic; ca natură, eul este întotdeauna *nemișlocitul* oricărei raportări, *implicatul* necesar al oricărei asumări, *actualitatea* oricărui mod predicabil al subiectivității. Simplul enunț „eu sunt” e străbătut deja de viciul tautologiei; eul nu se configurează pentru sine ca „eu” decât în temeiul *fințării prealabile*, poate eterne. Măsura acceptabilă în mod facil a eului, care face figura datului necondiționat, eternității, e propria prezență indefinibilă, *indicibilul* survenit ca luare cu asalt a unei conștiințe care caută să dea seamă de sine și, necalificată, goală de attribute, nu poate recurge la jocul identificării explicite.

În relația cu sine, eul e constrâns să se comporte *apofatic*, se îndeamnă să ajungă la anterioritate în raport cu orice

predicație, chiar în raport cu judecata elementară a existenței. În momentul în care eul poate elabora judecata de existență, el succede unei întemeieri, identifică în predicație un „ce” existent, reductibil în mod extrem la calitatea reflexivă constatativă. Raportându-se analitic la sine, eul realizează imposibilitatea ieșirii din raza propriei *egologii*, atâta vreme cât stăruie în actul judicativ. Naturalitatea eului se prezintă analizei atât ca relație ipostatică a *conștiinței cu ființa*, cât și ca elemente divers ipostaziate ale „ce”-ului relațional. Consecvent procedurii apofatice, eul nu-și poate plasticiza nici un atribut ca fiind „propriu”, nici o funcție ca fiind originală. În apofatism analitic se regresează spre constatarea unui sine ubicuu, în care imediatul constatativ e resorbit de pura subzistență indicibilă, desprinsă de posibilitatea ipostazierii relaționale. Conștiința sub forma „conștiinței de sine” apare în urma unei sforțări logice, a unei prestații artificial denominative. Conștiința ca judecată de existență se constituie pe un îndelungat exercițiu în jurul categoriei ontologice și reprezintă, pentru ființa ubicuă a eului, un simplu transfer operațional în aria judecății, fără a spori în vreun fel „ființa” eului.

În judecată, eul ca epifenomen conștient se asigură de consistența obiectuală autoînstituită, își livrează *certitudinea metodică* a identității elementului de raportare. În acest fel eul conștient se identifică dogmatic din necesitatea de a avea *unicitate de criteriu* în toate raportările posibile, convertește principiul identității în figură ontologică. Eul vrea să fie în mod continuu unul și același „eu” în vederea posibilității reductiilor cogniției la identitatea lui „eu sunt eu”. „Substanța” eului se prezintă anterior recunoașterii și numirii de sine ca simplitate ireductibilă, incompozabilă și indecompozabilă.