

Revistă lunară  
de cultura ideilor  
editată de  
Academia Cașavencu

Director  
H.-R. Patapievici

Anul IV Numărul 12 (39)  
DECEMBRIE 2007  
4,9 lei



„Una din sarcinile istoriei  
este de a-i smulge omului modern  
vanul orgoliu de a crede  
că dificultățile lui sunt noi“  
Henri-Irénée Marrou

*I d e i   î n   D i a l o g*

# Constantin Noica: după douăzeci de ani

*Laura Pamfil  
Sorin Vieru  
Dragoș Popescu  
Florin Mitrea*



## Ethosul disidenței laice

*Bogdan Ivașcu*

DEVIS GREBU





# Metafizică și plectis

MIHAIL NEAMȚU

ANTITEZE

„Există multe soiuri de ateism, însă cel mai rău dintre ele este așa-numita credință «rațională», mai exact cea raționalistă.”  
Pavel FLORENSKY

## Limbajul filozofiei

„Mai este oare întrebarea presocraticilor despre ființă un orizont normativ pentru reflecția teologică? Putem considera omologarea lui Parmenide între gândire și „ceea ce este” drept unic început al metafizicii? Oferă cumva întrebarea privitoare la ființă, mai precis reflecția filozofică inaugurată de presocratici, un orizont normativ pentru meditația teologică? „De ce mai degrabă ceva decât nimic” asigură cumva ieșirea din sfera impersonalului „se dă” (*es gibt*)? De ce îmbinarea dintre cartea Genezei și *Sofistul* nu reușește niciodată, până la capăt? Rezonează contestarea definiției și refuzul numelui din *Exod* 3, 14 („Eu sunt cel ce sunt”) cu apofatismul platonice? Sunt oare definițiile aristotelice ale raporturilor între „potență” și „act”, „realitate” și „aparență”, „ființă” și „devenire”, „substanță” și „accident” fundamentale străine de adevărul hristologic și făgăduința mistică a Revelației biblice? S-a înșelat oare Filon Alexandrinul încercând să găndească „marele lanț al ființei” în acord cu sintaxa iudaică a cosmologiei biblice? Este descoperirea unicului Logos ioaneic lipsită de orice rezonanță cu discursul stoic despre „Rațiunea seminală”? De ce scrierile patristice intersectează obsesia neoplatonică a „Binelui”?

La toate aceste întrebări, marii reprezentanți ai tradiției iudeo-creștine ar fi răspuns probabil: pentru că Ierusalimul lui David precede Atena lui Pericle. Dincolo de metaforă, este incontestabil faptul că Biblia conține afirmații cu profundă relevanță ontologică (*Ioan* 8, 58: „Înainte de a fi Avraam, Eu sunt”), în timp ce Crezul de la Niceea (325) marchează atașamentul teologiei creștine față de problematica filozofiei eline prin afirmația consubstanțialității Fiului față de Tatăl (*homoousios to Patri*). Mai târziu, disputele hristologice vor reactiva interesul pentru concepte vechi precum „substanță”, „ipostas”, „natură”, „energie”. Limbajul ființei, cu alte cuvinte, n-a dispărut niciodată din meditația Bisericii asupra revelației. Părinții Capadocieni, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau Ioan Damaschinul nu pot fi studiați în afara dialogului teologiei creștine cu formele gândirii grecești și – în special – cu reflecția de timp ontologic. Patristica afirmă cu neobosită rigoare subordonarea minții în fața Logosului revelat, așa încât multiplele „jocuri de limbaj” ale discursului creștin – de la multiplicitatea de genuri literare ale Scripturii la varietatea copleșitoare a exegezei și imnografiei – sunt ordonate de gramatica ortodoxiei prescrisă de sinoadele dogmatice ale Bisericii universale.

## Sărăcia ființei

Transformările radicale ale raportului între enunțul ființei de către filozofie și, respectiv, teologie se produc după revoluția nominalistă. Privilegierea atributului ființei în raport cu predicatul bunătății a început cu Toma d'Aquino (1225–1274)<sup>2</sup>, care l-a definit pe Dumnezeu drept „actul pur de a fi” (*actus purus essendi*) și „ființa prin sine subsistentă” (*ipsium esse subsistens*). Fără a putea schița măcar o micro-istorie a dezbatelor medievale despre raportul teologie vs filozofie, trebuie amintit aportul lui Duns Scotus (1266–1308) la transformarea viziunii despre categoriile gândirii revelate. El a impus ideea univocității, care cerea folosirea predicatului ființei într-un sens egal pentru faptele lumii și Dumnezeu. „Ființa” capătă, așadar, o valoare identică de semnificare atât în cazul ființării comune, cât și în cel al Ființei supreme. Dumnezeu „este” într-o măsură la fel de mică sau mare precum

un copac socotit de Heidegger „sărac de lume” (*Weltarm*). Proiectul „onto-teologiei” scolastice a devenit robust aproape trei secole mai târziu, când teologul catolic Francesco Suárez (1548–1617) separa formal, în *Disputationes Metaphysicae* (I, *proem.*), *ontologia* (sive *metaphysica generalis*) de *metaphysica specialis*, ulterior divizată în *theologia rationalis*, *psychologia rationalis*, *cosmologia rationalis*. Imperiul abstracțiilor își impunea dictatura în cursurile de teologie universitară, în timp ce roadele purificării și virtuțile contemplației erau izolate în chiliile monastice ale unor tradiționaliști recalcitrați.

Școala metafizică germană a secolului XVII a preluat de la scolastica barocă sarcina căutării argumentelor raționale (i.e., științifice, metodice, complete) în favoarea existenței lui Dumnezeu. Kant va respinge orice pretenție de construcție a metafizicii în termenii științei universale. Dacă în „Analitica transcendențială” din *Critica rațiunii pure* Kant refuză dreptul la existență al unei ontologii generale, în „Dialectica transcendențială” amendează uzul fraudulos al rațiunii în sfera teologiei speculative, reprobând orice pretenție de cunoaștere prin *conceptus entis* a „ființei originare”<sup>3</sup>. Filozoful german distinge între o *teologie rațională*, divizată într-o teologie naturală (teism rezultat din lectură a lumii după criteriile *analogia entis*) și o *onto-teologie* (deism configurat prin exclusivă întrebuințare a „conceptelor pur transcendentale ale rațiunii”: *ens originarium, realissimum, entium*, prin care credința religioasă devine superfluă). *Teologia revelată* este rezervată sferei credinței, unde rațiunea pură să nu mai aibă nici o competență.

Treptat, modernitatea a transformat detenta „rațiunii scripturistice” sau „inteligenței credincioase” într-un păcat inexplicabil. Spinoza a contestat alianța dintre rațiunea filozofică și credința profesilor, sugerând, primul, importanța reduției religiei publice la etica strict privată. Hegel a decis să temporalizeze Spiritul în cadrul strict al imanenței istorice, bogată în forme culturale, dar lipsită – cel puțin în aparență – de făgăduința unui viitor eshatologic. Timpurile noi au separat apele între cer și pământ, așa încât cunoașterea „esențelor” realității – a naturii umane, în primul rând – a fost înstrăinată de epistemologia biblică. Inima despre care vorbesc Psalmii a devenit apanajul pietismelor. Raportul de unitate transcendențială între micro- și macro-cosmos slăbește, încât revenirea filozofiei la interogația primordială asupra ființei (la modul indicativ și timpului prezent) exclude un raport direct cu teologia revelată. Martin Heidegger, în particular, a socotit ilegală această hibridizare tematică – mai precis, sacralizarea naturii (socotită creația lui Dumnezeu) și ontologizarea divinului (prin definirea Creatorului ca obârșie a tot ceea ce există). Tentativa teologiei creștine de a prelua intuițiile gândirii grecești și de a da naștere „onto-teologiei” (în răspăr cu „facticitatea” evenimentială a vieții creștine) l-a nemulțumit pe gânditorul german, aflat în căutarea unei „ontologii fundamentale” și a unui discurs despre „ființarea întrebătoare” (*Da-sein*) sub paradigma neutralității. El socotea că toate categoriile teologiei sunt istoric formate într-un context necreștin și că semnificațiile primordiale ale acestor concepte pot fi decodate în afara ecuației *fides quaerens intellectum*.

## Transcendență și causalitate

De ce însă a denunțat Heidegger mai ales ispită teologiei de a suprapune diferența ontologică dintre ființă (sau totalitatea a ceea ce este) și ființarea individuală (eu, tu, el sau ea), pentru care categoria de substanță deține rolul prim de predicat? Pentru că „primatul prezenței” asupra celorlalte două „ec-staze” ale timpului (trecut și viitor)<sup>4</sup> condiționează înțelegerea lui Dumnezeu ca „Ființare supremă”, aflată într-un raport de eficacitate juridică și causalitate mecanică cu lumea. Jean-Luc Marion traduce

dilema onto-teologiei în următorii termeni: „Ființarea supremă fondează fiecare ființare în ființa sa, pentru că în Ființarea supremă ființa se joacă pe deplin. [...] Dacă ființa nu s-ar enunța în prezență, Ființarea supremă nu ar exercisa nici o decizie fondatoare asupra celorlalte ființări”<sup>5</sup>. Cu alte cuvinte, dacă misterul divin este înțeles plecând de la reduția ființei la prezență (și, indirect, a prezenței la vizibil), atunci locul tradițional ocupat de teologia apofatică este pus în discuție.

Cuvântul-cheie, însă, rămâne „decizia fondatoare”? Raportul dintre Ființa supremă și ființa comună este rezultat al unui dictat. Dumnezeu este înțeles ca putere suverană, ceea ce complică înțelegerea narațiunii biblice despre pătimirea lui Iisus. Mai mult, actul de întemeiere a lumii și, deci, centrarea întregii metafizici biblice în jurul doctrinei creației face din Dumnezeu un simplu substrat (*hypokeimenon*) ontic al tuturor clipelor și veacurilor din istoria creației. Cu alte cuvinte, „Ființarea supremă” sau „Unul” intră într-o paradoxală relație de dependență față de sfera multiplului pe care, retrospectiv, trebuie mereu s-o explice. Modelul onto-teologic al lumii îl transformă pe Dumnezeu într-o „Ființare supremă” determinată de legile ființei și sfârșește printr-o contestare a libertății. Atât ființa, cât și Ființa supremă se presupun reciproc într-un sens metafizic de necesitate<sup>6</sup>. Aici, modelul metafizic al „fondării” este unul nefericit, pentru că „Principiul prim” devine obediință propriei sale producții naturale (emanată, nu creată). Care mai este altul sensul ocrotitor al Providenței?

Kant a demonstrat primul fraudă teologiei raționale, care utilizează un concept mundan de causalitate dincolo de limitele experienței universale posibile, pentru a nu pulveriza ideea de fundament. Heidegger, mai târziu, a arătat circularitatea demersului metafizic, întemeiat pe sprijinul reciproc dintre „Ființa Supremă” (sau „Ființa Originară”) și „ființa comună”. El definea această conciliere supremă drept relație de „auto-fundare”: Dumnezeu are ființă doar prin referire la ființa comună. Dacă ființările lumii văzute sunt întemeiate pe „ființa comună” nevăzută, aceasta din urmă derivă dintr-o „ființare privilegiată” care este Dumnezeu<sup>7</sup>. Această continuare relegare a ființei de sfera Ființării supreme exprimă incapacitatea metafizicii (înzestrată cu o „constituție onto-teologică”) de a înțelege fundamentalul altfel decât cauzalitate, iar cauzalitatea altfel decât mecanic sau emanationist.

La fel de riscantă ca „onto-teologia” e, însă, și mitologia lipsită de orice apetență reflexivă. Citită fără distincția preliminară între creația lumii ideale și plămăduirea lumii sensibile, cartea Genezei poate rămâne o narațiune spectaculoasă, dar lipsită de protecția unui Logos suveran. Literalismul defectează astfel credința. Facerea lumii nu este un proces lipsit de raționalitate, ci trebuie legat de poetica frumuseții divino-umane. Dacă textul revelat este apropiat de speciile proximale ale mitologiei babiloniene, atunci actul ieșirii din sine al lui Dumnezeu este descris ca inegalabilă contingență. Creația este un efect secundar al unui moft demiurgic. Scoasă la lumină într-un sens pur causal, natura trăiește pasivitatea mută a lucrului inert, fiind străină de imaginea Creatorului. Actul creator pare un episod lipsit de raționalitate, iar câmpul fenomenalității devine rezultatul unui capriciu al transcendenței. Creația care nu este subintinsă de logica dinamică a raportului protologie-eschatologie reprezintă doar excrescența abuzivă a unei voințe arbitrare. Fondarea e înțelesă drept pură cratofanie și nimic altceva. Legătura între actul făcător și gestul salvator al condescendenței divine – Întruparea – nu mai poate fi realizată.

## Seceta metafizicii

Pe scurt, atât paradigma metafizică a transcendenței (ființa comună drept rezultat necesar, declanșat prin însăși

✦  
Kant a demonstrat primul fraudă teologiei raționale, care utilizează un concept mundan de causalitate dincolo de limitele experienței universale posibile, pentru a nu pulveriza ideea de fundament. Heidegger, mai târziu, a arătat circularitatea demersului metafizic, întemeiat pe sprijinul reciproc dintre „Ființa Supremă” (sau „Ființa Originară”) și „ființa comună”.

esența Ființării supreme, cât și modelul mitologic al cauzalității (ființa lucrurilor drept rezultat arbitrar al voinței Ființării supreme) încalcă principiul libertății omului, fără de care inelul dintre creat și încreț se rupe. Atât limbajul univoc al ființei, cât și modelul unei cauzalități onto-teologice trădează promisiunile revelației biblice.

Rezultă cumva din această aporetică o concluzie negativă la întrebările noastre inaugurale? Trebuie oare relația între Creator și creație să echivaleze aristotelic *causa efficiens* și *causa formalis*? Este întâlnirea între filozofie și teologie predestinată să gândească natura lui Dumnezeu (*ens increatum*) după categoria „Ființei supreme” (*maxime ens*), iar plâsmuirea bunătății divine în termeni de „ființă comună” (*ens creatum*)? Putem gândi „Ființa supremă” ca simplu substrat metafizic ori temeii nevăzute al realității fizice, așa cum au sugerat Descartes („substanță infinită, independentă, în mod suprem inteligentă și puternică”), Malebranche („Ființa infinit perfectă”), Spinoza („substanță cu infinite atribute”), Leibniz („rațiunea suficientă”) sau Kant („fondatorul moral al lumii”)? Nu sunt aceștia, mai degrabă, o pleiadă de idoli conceptuali la rădăcina cărora se ascunde sugestia unei perfecte tautologii: Dumnezeu gândit ca entitate capabilă de auto-fundare („*causa sui*” la Descartes sau, cu alte conotații, „gândirea gândirii” la Aristotel)? Mai este oare acest „Principiu ultim”, așa cum inspirat de Luther spunea Heidegger<sup>8</sup>, un Dumnezeu cărui să i se poată aduce „rugăciuni și jertfe”? „Tautologia primordială” de tipul *causa sui* nu este oare o realitate lipsită de alteritate, pe care nici oboseala conceptualizării n-o erodează în timp?

Răspunsul vine din partea unuia dintre cei mai importanți gânditori contemporani. Deși acceptă critica onto-teologiei și condamnă alianțele pripite între gândirea creștină și metafizica păgână, Jean-Luc Marion oferă un răspuns inflexibil: „Heidegger repetă adesea că, din faptul certitudinii credinței sale, credinciosul poate bine să conceapă întrebarea filozofică despre ființă, dar fără să se angajeze vreodată în ea, reținut cum rămâne prin certitudinea sa. Observația – adaugă Marion – poate fi răsturnată: asigurat de precomprehenșiunea oricărui «Dumnezeu» posibil ca ființare și de determinarea sa prin instanța anterioară a ființei, poate Heidegger să conceapă și să formuleze întrebarea despre Dumnezeu (fără ghilimele), fără să se angajeze în mod serios în ea?”<sup>9</sup> Analiza consacrată din *Fenomenologie și teologie* (1927) despre „renașterea din credință” ar fi putut arăta experiența creștină a lumii prin prisma unei nepăsări față de diferența onto-ontologică consacrată de Occident prin discursul metafizicii<sup>10</sup>.

Abandonarea limbajului ființei și a cauzalității onto-teologice în beneficiul metafizei sau al discursului simbolic nu poate satisface toate exigențele tradiției patristice. Categoria ființei sau paradigma cauzalității nu trebuie contestate integral, ci doar transfigurate în fața datului primar al credinței<sup>11</sup>. Nici mitologia, nici metafizica nu servesc deplin dorința teologiei de a surprinde intenția secretă a Creatorului ascuns în țesătura istorică a creației. Logosul divin îmblânzește elanul separatist al filozofiei și dezordinea conceptuală a imaginației religioase. Pentru o confruntare robustă cu acest adevăr, experiența dezabuzării este, peșemea, inevitabilă.

## Plictis și iubirea fără concept

Simplul fapt de a fi ne plictisește iar, într-o lume a suferinței, conceptele filozofiei grecești vorbesc în șoaptă. Fixarea tainei lui Dumnezeu într-o schemă conceptuală străină de căutările inimii pare doar „vânare de vânt”. Despre inutilitatea cunoașterii discursive în absența unei certitudini soteriologice vorbește cartea Ecleziastului. Necunoscutul autor demonstrează inutilitatea speculației metafizice și burlescul unei construcții mitologice în fața experienței plictisului profund. O reflecție despre natura lui Dumnezeu pleacă din la „lumea aceasta” (Ioan 18, 36), cu chip trecător (I Corinteni 7, 31), este perfect implauzibilă<sup>12</sup>. Plictisul oferă revelația vanității lumii, a irelevanței „Ființei supreme” și a deșertăciunii grililor pentru „ființă comună”. Tristețile Ecleziastului înregistrează o percepție a universului dincolo de atașamentul idolatru față de cunoașterea livrescă.

Citit drept fenomen saturat, plictisul ascunde o chemare după experiența plenitudinii: cunoașterea prin iubire. Simpla afirmație a existenței lui Dumnezeu ca „Ființare supremă” (*ens primus*) sau „cauză primordială”

(*causa sui*) se lovește de indiferență. *L'ennui* denotă răceala primirii unei vești goale de făgăduință. Plictisul uzurpă schela metafizică prin care se propune reificarea ființei sub chipul ființării (fie ea Ființarea supremă). Nimic din comorile lumii – inclusiv înțelepciunea cărturarilor – nu oferă alternativa la indiferența ontologică a stării de plictis (pentru care distincția între „a fi” sau „a nu fi” își pierde relevanța). Acest afect fundamental, numit de Marion „contra-existențial”<sup>13</sup>, dislocă certitudinile conștiinței mai mult decât îndoiala hiperbolică a cartezienilor.

Plictisul nu mai resimte decât vidul unei lumi abandonate clarității nude a conceptelor. „Deșertăciunea deșertăciunilor” nu deplănge însă aceeași realitate ca angosa existențială. Nimicul resimțit în frisonul angosiei trezește, în opinia lui Heidegger, gândul la misterul ființei<sup>14</sup>. „Prin apelul său, ființa revendică atenția pentru ca minunea faptului de a fi (al ființării) să primească uimirea pe care o merită”<sup>15</sup>. Dimpotrivă, Marion consideră plictisul generalizat o sursă de revelație a ființei în carența sa afectivă. Plictisul denunță „trufa vieții” și ridiculizează vanitatea construcțiilor intelectuale lipsite de intuiția fundamentală a inimii.

Plictisul se poate manifesta nu doar ca dezgust anticerebral. El implică deopotrivă impasul decizional, starea de abandon, refugiu în anonimul suicidal sau gradația imperceptibilă a urii. Lumea întreagă poate fi privită ca scena de producție teatrală pentru euforii pasagere sau genialele ratări. Când ajunge la dispreț sau odium, plictisul ne face orbi atât în fața miracolului ființei, cât și al preciziei analitice probate de filozofi. Pentru că refuză „întrebarea privitoare la ființă (*Seinsfrage*)”, plictisul nu face totuși din om un proiect mai puțin autentic decât cel întruchipat de faimosul *Da-sein* interogativ. Marion indică astfel „posibilitatea non-ontologică a unei alte revendicări [decât cea a ființei]”<sup>16</sup>. Heidegger admitea în *Scrisoare despre umanism* faptul că omul Bisericii – înțeles ca „fiu al lui Dumnezeu” – resimte „apelul Tatălui (*anspruch des Vaters*)”<sup>17</sup> înaintea apelului ființei (*Anspruch des Seins*), așa cum slujitorul Legii – tâlcuită de E. Lévinas – vorbește despre „chipul aproapelui” ca urmă a injoncțiilor divine<sup>18</sup>. Ambele forme de depășire a orizontului ființei „confirmă” pentru Jean-Luc Marion – faptul că un alt apel – fără îndoială, apelul Celuilalt – poate substitui sau acoperi apelul care lansează revendicarea ființei<sup>19</sup>.

## Apelul patern și răspunsul filial

Trecerea conștiinței subiective de la stabilitatea unui nominativ la dinamica nedeslușită a acuzativului coincide cu tematizarea unei situații paradoxale în care nici eul empiric, nici eul transcendent nu mai au dreptul de constituire a lumii. Așa cum pentru metafizica occidentală „a fi” revine întotdeauna, din punct de vedere fenomenologic, la faptul de „a fi dat”<sup>20</sup>, a iubi – în sens teologic – revine la a dăru. Un Dumnezeu lipsit de iubire, mângâiere sau compasiune poate fi atât „Ființare Supremă”, cât și „Prim motor” al naturii. Plictisul îi subminează apariția printr-un apel pur, capabil să opereze o reducere a aparenței la inaparent într-un mod necunoscut tradiției metafizice sau fenomenologice moderne. Implozia sentimentului vanității în fața tuturor lucrurilor care apar drept pustietate sau deșert „netocmit și gol” (*Geneza* 1, 2) condamnă atât „ființa comună” cât și „Ființa supremă” la caducitate. Întemeiată într-o transcendență ontică, lumea este *ca și cum* n-ar fi. Evidența provizoratului oricărei afirmații este incontestabilă. Vanitatea totalității lumii apare ca interval „dincolo de ființă sau ființare, dar dincoace de iubire”<sup>21</sup>.

Răceala intelectului care construiește sisteme explicative universale ignoră sărăcia lumii pătimită în experiența plictisului. Neutralitatea cognitivă și distanța istorică dispar. Plictisul verifică vanitatea experienței lumii în absența gratuității iubirii<sup>22</sup>. „În fapt, din punctul de vedere al iubirii (*charité*), doar faptul de a iubi sau a nu iubi creează o diferență; neantul ființării, că este vorba despre un nihil al creației sau despre neantul morții, nu contează față de libertatea iubirii, care intervine în mod suveran prin creație, kenoză, înviere; doar diferența dintre iubirea dăruită sau primită și ura iubirii: acolo intervine judecata, acolo, pentru Dumnezeu, încetează indiferența”<sup>23</sup>. Nimic din lume nu poate să existe ori să subsiste în absența veșnicului *caritas* divin. Prăbușit în fața evidenței universale a deșertăciunii ființei, omul se poate întoarce a) fie împotriva Celui care a binecuvântat lumea plâsmuită (*Geneza* 1, 25), pentru că, mai înainte chiar de a fi, a iubit-o

(Ioan 13, 1; Romani 8, 37); b) fie într-o slujire a Dumnezeului care „este iubire” (I Ioan 4, 16) și revarsă asupra celor care îl ascultă „dragostea cea dintâi” (*Apocalipsa* 2, 4).

Drumul de la tristețea abandonului către bucuria trezviei coincide cu parcursul fiului risipitor (*Luca* 15, 11–32), care, după ce a deșertat averea Tatălui înțelege că poate trăi în lume „ca și cum” (I Corinteni 7, 29–31) n-ar fi din lume. Părăsirea (*abandon*) este prilejul iertării (*pardón*) pentru risipa darului (*don*). „Astfel, *ousia* [ființă] se înscrie în jocul darului, al pierderii și al iertării care fac din ea moneda unui cu totul alt schimb decât al ființării”<sup>24</sup>. „Jertarea fărădelegilor” și „acoperirea păcatelor” (*Romani* 4, 17) reprezintă experiența unei recreații *ex nihilo* a vieții într-un orizont pentru care moartea – aparenta trecere în neființă – nu mai constituie o amenințare. De altfel, apostolul Pavel spune că Dumnezeu a ales „pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt” (I Corinteni 1, 28). Ființa transformată în lichiditate – ființări consumabile – este pieritoare. Experiența plictisului arată importanța primirii ființei ca dar și moștenire, în logica filialității restaurate. Vanitatea lumii dispare atunci când omul întâlnește dragostea care „nu cade niciodată” (I Corinteni 13, 8) – *agapé* fiind aici un nume și deloc un concept.



<sup>1</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 14.

<sup>2</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans l'Être*, Paris, Communio/Fayard, 1982, p. 111.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, „Dialectica transcendentă” (II, 3, 87), trad. rom: N. Bagdasar și E. Moiscu, București, IRI, 1994, p. 477.

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Timp și ființă*, trad. rom: D. Tilinca și M. Arman, București, Jurnalul literar, 1995, p. 27.

<sup>5</sup> J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 29.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957 (tr. fr.: *Questions I*, Paris, Gallimard, 1969, pp. 275–308).

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 60–61 (tr. fr. *Questions*, Paris, Gallimard, 1968, p. 303). M. Heidegger, „Introducere la «Ce este metafizica?»”, în *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom: Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger, București, Ed. Politică, 1988, p. 361: „Caracterul teologic al ontologiei nu rezidă deci în faptul că metafizica greacă a fost mai târziu preluată și transformată de teologia eclezială a creștinismului. Dimpotrivă, el rezidă în felul în care, de timpuriu, ființarea ca ființare ieșit din ascundere. Dacă acest lucru s-a întâmplat spre folosul sau dauna teologiei, numai teologii sunt chemați să hotărască”.

<sup>8</sup> Martin Luther, *Op. in Psalm* (Werke. Kritische Gesamtausgabe), WA 5 (163.28): „vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo, legendo et speculando”.

<sup>9</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans l'Être*, Paris, Communio/Fayard, 1982, pp. 68–69.

<sup>10</sup> Maxim Mărturisitorul, „Capete despre dragoste” IV (§ 13), *Filocalia 2*, trad. D. Stăniloae, București, Harisma, 1993, p. 126: „Ca să existe veșnic ființa rațională și mintală sau să nu existe, atârnă de voia Celui ce a zidit toate bune; dar ca acestea să fie bune sau rele, după libera alegere, atârnă de voia făpturilor”. Dumnezeu „nu are nimic contrariu” (*ibid.*, p. 102).

<sup>11</sup> Maxim Mărturisitorul, *Filocalia 2* (§ 28), trad. D. Stăniloae, București, Harisma, 1993, p. 108: „Numai ființa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ca ființa veșnică și infinită și dăruind și altora veșnicia. Ființa lucrurilor, însă, are contrară ei neființa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururi sau să existe. Dar fiindcă Lui nu-i pare rău de darurile Sale, ea va exista veșnic”.

<sup>12</sup> J.-L. Marion, *Dieu sans l'Être*, pp. 171–181.

<sup>13</sup> J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, p. 281.

<sup>14</sup> *Réduction et donation*, cap. 6, §§ 5–7, pp. 280–305.

<sup>15</sup> *Réduction et donation*, p. 291.

<sup>16</sup> *Réduction et donation*, p. 294.

<sup>17</sup> M. Heidegger, „Scrisoare despre umanism”, în *Repere pe drumul gândirii*, p. 303.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 265.

<sup>19</sup> *Réduction et donation*, p. 295.

<sup>20</sup> J.-L. Marion, „La percée et l'élargissement” (1984), *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989, p. 62.

<sup>21</sup> *Dieu sans l'Être*, p. 188.

<sup>22</sup> J.-L. Marion, „De la «mort de Dieu» aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique”, în D. Bourg (ed.), *L'Être et Dieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 110 sq. Martin Heidegger confirmă: „Der Mensch ist nicht von dieser Welt”, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1949, p. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>24</sup> *Dieu sans l'Être*, p. 146.