

IUBIREA – CA FORMĂ DE AUTOSUFICIENȚĂ

HORIA VICENȚIU PĂTRAȘCU

S-a vorbit foarte mult despre diferența dintre creștinism și adevăratul Iisus Hristos, dintre Biserică și Evanghelii, despre mistificarea la care este supus *adevăratul* Iisus pentru a fi confecționat Hristosul dogmatic, cultural, religios. Descoperirea unei asemenea rupturi a produs la rândul ei rupturi în sânul bisericii, reforme, reformatori, alte biserici... Ai impresia că textul sacru este doar un ecran alb pe care se proiectează propriile imagini, dorințe, credințe sau că filmul Evangheliilor curge paralel, fără nicio legătură, cu filmul credințelor noastre. *Biblia* este o *tabula rasa* pe care fiecare epocă sau fiecare om își desenează Dumnezeuul său, o formă gata să cuprindă orice conținut sau mai exact un conținut – de o plasticitate extremă – gata să îmbrace orice formă. Evanghelia este lutul din care omul îl modelează pe Dumnezeuul său, peste care suflă viața dorințelor, ideilor, credințelor sale. Nu există probabil operă mai deschisă decât textul sacru, generator al unei hermeneutici nesfârșite, al unei infinite interpretări.

Oricine stăruie puțin mai mult asupra cărții sfinte are impresia – mai devreme sau mai târziu – că surprinde o contradicție crasă, flagrantă, între textul Evangheliilor și *imaginea* lui Iisus. Simpla ei lectură personală este primul pas spre erezie și nu întâmplător accesul la acest text a rămas multă vreme prohibit. Paradoxal, tocmai acest text infinit tinde să abolească orice interpretare, să se impună *ca atare*, într-un ceremonial al literalității pure. Liturgia – intonarea cultică a diferitelor fragmente din *Sfânta Scriptură* – are drept ideal refacerea univocității Cuvântului primordial, divin sau adamic. Scos de sub imperiul obișnuit al ambiguității și echivocității, cuvântul acesta – al cărui sens coincide cu forma, al cărui corp se identifică cu sufletul său – capătă puteri sesamice, devine un cuvânt *poruncitor*. Numai un asemenea cuvânt poate opera asupra lucrurilor exterioare, căci el a depășit, în sine mai întâi, diferența ontologică dintre *exterior și interior*, dintre *înăuntru și în afară*.

Totuși, nu e greu să constăți că, în ciuda diferitelor interpretări și reinterpretări ale textului sacru, imaginea lui Iisus rămâne relativ constantă pe parcursul a două mii de ani de creștinism sau, mai bine zis, de *creștinisme*. Indiferent de felul în care s-a redefinit creștinismul în mișcările reformatoare, în protestantism și neoprotestantism, calvinism, luteranism ș.a., imaginea lui Iisus este, în linii mari, neschimbată. Dincolo de diferențele dogmatice dintre ele, cele două mari religii creștine – catolicismul și ortodoxia – aderă, propagă și proclamă una și aceeași imagine a Mântuitorului. Atributele esențiale ale lui Iisus Hristos le regăsim pretutindeni în orice zonă a creștinismului ne-am plimba: la nord sau la sud, la est sau la vest. Desigur, multe nuanțe specifice, coloraturi diferite, tonalități distincte. La Vest, un Iisus răstignit, al durerii, al morții, la Răsărit, un Iisus al

Învierii, al bucuriei, al vieții; la nord, un Iisus matur, muncit și chinuit, la sud, un Iisus lăptos, copilăros, purtat în brațe. Dar pretutindeni Iisus este Mielul sacrificat, Bunul Învățător, Mirele, Lumina lină, Cel de o nesfârșită blândețe, Nevinovatul, Cel fără de Păcat, Blândețea întruchipată, Cel prea plin și cel prea demn de iubire. Iisus ne învață să iubim și o face prin exemplul său personal, El Însuși fiind cel care, purtat doar de iubire, „s-a pogorât din ceruri” și s-a lăsat răstignit pentru a ne mântui pe noi, păcătoșii. Iisus – indiferent de creștinul care-l adoră – este bun, blând și iubitor.

În cele ce urmează sunt interesat să aprofundez relevanța filosofică a iubirii creștine – ca punct de cotitură în istoria gândirii religioase – și deci politice, economice și sociale –, ca răsturnare a vechii ordini și instaurare a uneia noi. Întrebarea la care doresc să răspund este: de ce acest sentiment, iubirea, este punctul nodal al istoriei umane, sentimentul ce separă două ere.

Religia creștină a fost numită, cum se știe, religia iubirii. În opoziție cu Iahve, care încerca să reinstaleze dreptatea cu orice preț, chiar cu prețul seminției umane și animale (vezi potopul lui Noe), Iisus instaurează domnia iubirii, chiar cu prețul dreptății. Iisus introduce algoritmul aparent paradoxal al iertării pentru a rezolva problema insolubilă a nedreptății: iubirea trebuie să surclaseze nevoia noastră de dreptate. Când iubirea depășește nevoia de dreptate – apare fenomenul paradoxal al iertării.

Este aceasta o mișcare „filosofică” de răsturnare a perspectivei *ontologice* asupra dreptății înspre o perspectivă *antropologică*. Iisus face, în religie, același salt pe care l-a făcut Socrate în filosofie¹. „Fizicaliștii” *Vechiului Testament* căutau o ordine divină obiectivă, *reală* în universul în care trăiau, așteptându-se ca Binele și Dreptatea să triumfe în modul cel mai clar și cel mai concret asupra răului. Tensiunea permanentă dintre acest orizont de așteptare și faptele care-l contrazic produce o stupoare religioasă permanentă, un *mysterium tremendum* ce vibrează la maximum în *Cartea lui Iov*, în *Psalmi*, în *Eclesiast*, toate acestea fiind încercări de teodicee, de înțelegere a prezenței răului într-o lume creată de un Dumnezeu bun.

Iov, omul desăvârșit de bun și plăcut lui Dumnezeu, este nedreptățit într-un mod cutremurător printr-o înțelegere „la nivel înalt”, între Dumnezeu și Diavol. Prietenii săi încearcă să-l convingă, într-o bună și îndelungată tradiție, că orice rău pe care-l suferim este *efectul unei cauze*, respectiv al greșelilor comise de noi, căci altfel ar însemna că nedreptatea există în lumea creată de Dumnezeu, ceea ce ar fi *inacceptabil*. Iov are curajul să respingă, pe mai multe planuri, această teză, altminteri foarte ortodoxă. Acesta nu doar că nu se recunoaște vinovat, dar, mai

¹ Desigur, astăzi „daimonul” socratic ni se pare cel mult o ciudățenie a unui mare gânditor și nu mai putem să înțelegem imensul cutremur pe care l-a produs insignifianta apariție. Oare simțea Anytos, acuzatorul lui Socrate, toată nebunia insinuată în acest mărunț spiriduș, în acest mic drăcușor numit „daimon” atunci când cerea să fie condamnat pentru că „introduce noi zei în cetate?” Oare numai limitele limbajului acelei epoci l-au făcut să nu ceară execuția marelui filosof pentru că *introduce divinitatea în om*, pentru că, odată cu filosofia socratică, Zeul pătrunde în om, transcendentul devine transcendent?

mult, îi refuză lui Dumnezeu, în cazul în care totuși i-ar fi greșit, însuși dreptul de a-l judeca și de a-l pedepsi. Diferența dintre cei doi, crede Iov, este într-atât de incomensurabilă încât e inimaginabil ca Dumnezeu să se judece cu omul. „Cine sunt eu, Doamne, și cine ești Tu, ca să te judeci cu mine?” Tot clamând măreția incompreensibilă a lui Dumnezeu care nu i-ar permite Creatorului să se „pună” la același nivel cu creatura sa, Iov, ajunge finalmente să înțeleagă aceeași afirmație de la celălalt capăt al ei: omul este prea mic să-l judece pe Dumnezeu însuși, iar prezența răului în lume intră în zona misterelor care, depășindu-ne și sfidându-ne puterea de înțelegere, ne fac să-l glorificăm și mai pios pe Dumnezeu.

În *Psalmi* răul este identificat, simplu, cu dușmanul, vrăjmașul, psalmii fiind variațiuni pe tema „Dumnezeu există, deci dușmanul trebuie să piară!” Psalmii sunt tot atâtea invitații către Dumnezeu de a-și dovedi puterea și dreptatea înlăturându-ne dușmanii pe care-i avem, ajutându-ne în luptele pe care le ducem, făcându-ne să triumfăm peste inamici. Nu există aici nicio subtilitate și nicio concesie, nicio grijă teologică nu-l apasă pe psalmist: Dumnezeu meu nu este al tuturor și, în niciun caz, nu este și al dușmanului meu, lipsit de protecția Atotputernicului și aflat sub jurisdicția părții adverse. (Asocierea dușmanului cu Răul este atât de puternică încât, într-o îndelungată tradiție, numele Diavolului este Vrăjmașul.)

În sfârșit, *Eclesiastul* propune o viziune resemnată, tristă, în care binele unui om este să constate și să accepte că binele nu există în lume, nici în sensul dreptății (cei răi o duc mai bine decât cei neprihăniți), nici în sensul utilității (nimeni nu se alege cu nimic din truda sa). Probabil că nu mai există niciun alt text în care soarele să fie laitmotivul unei atât de întunecate viziuni. Lumea *sub-solară* a *Eclesiastului* este o lume în care nu se întâmplă nimic nou, în care roata strâmbătății lumii este într-o veșnică mișcare. Și în care pesimismul se convertește, paradoxal, într-un hedonism destul de sumbru... Oricum, *Eclesiastul* este cel mai apropiat de revoluția „socratică” a lui Iisus, transferând în registrul subiectivității întreaga problematică pe care altminteri Vechiul Testament o tratase în registrul obiectivității justiției divine.

Iisus – un Socrate divin

Iisus răstoarnă perspectivele: Binele și dreptatea divină nu mai trebuie căutate în afară, ci înăuntru, în noi înșine. Dumnezeu este de găsit în inima noastră, iar dreptatea Lui începe de la noi, din noi și în primul rând cu noi, ca îndreptare a noastră înșine. În revelația chistică centrul se mută de la lume la om, de la obiect la subiect, de la transcendență la imanență. „Împărăția lui Dumnezeu este în inima voastră”, zice Iisus Hristos, instaurând astfel ruptura dintre tradiția „fizicistă” a profeților *Vechiului Testament* și tradiția „socratică” a *Noului Testament*. Mesia, Regele așteptat de iudei, rege în sensul cel mai propriu și cel mai politic este detronat din mentalul evreiesc de către Iisus care-l substituie cu un mântuitor al sufletului, cu un rege lăuntric, al inimii. Prin moartea lui, Iisus îl crucifică odată pentru totdeauna pe

acel Rege al Iudeilor, redus la o prezență caricaturală, demnă de batjocură, complet neputincioasă, încununată cu spini. Revoluția spirituală manifestată de Hristos este ireversibilă, orice revenire la viziunea onto(teo)logică este imposibilă, inclusiv pentru spațiul religiei iudaice care se dezvoltă de acum înainte mai ales într-o dimensiune mistică, subiectivă. „Iată că Tu Te afli în lăuntru meu, iar eu în afară, eu acolo, în afară, Te căutam și dădeam năvală...” Cuvintele din *Confesiunile* Sfântului Augustin exprimă în mod desăvârșit această schimbare a planurilor, pe cât de simplă pe atât de dramatică. Trebuie într-adevăr o scânteie de geniu sau o inspirație supraumană ca să realizezi că fundamentul lumii este *eul însuși*, că „dacă nu am fi, nu s-ar povesti”, că exterioritatea cea mai irefutabilă, cea mai indeneșabilă și cea mai evidentă este legată de interioritatea noastră printr-un fir mai subțire decât al unei pânze de păianjen, mai invizibil decât al unei raze de lumină, mai inefabil decât adierea unei presimțiri. Acest firicel al ființării mele leagă lumea toată, îi dă formă, chip, realitate, existență. O configurează. O face să fie. Dumnezeu însuși devine, teribilă consecință, un corelat al conștiinței mele. „Ce te-ai face Doamne fără mine?” (Rilke) Monahismul și misticismul nu sunt posibile decât cu prețul unei asemenea răsturnări, decât după ce conștiința a suferit cutremurul care o aduce în fața ei însăși, după ce eul a căpătat o înfiorătoare demnitate care-l pune în termeni de egalitate cu Dumnezeu însuși. Eu însumi creez lumea prin simplul act al percepției mele, pentru mine nu există și nu poate exista decât lumea care este făcută posibilă de mine însumi, de existența conștiinței mele. Durerile pe care le suferim și bucuriile pe care le avem există ca atare doar întrucât și numai într-atât încât ne afectează, doar întrucât și numai într-atât încât le resimțim. Este ceea ce simte sinucigașul când își ia viața, când înțelege că centrul tuturor suferințelor este în el însuși și că toată lumea poate fi abolită prin autosuprimare. Ucigându-se pe sine, sinucigașul ucide de fapt, dintr-o singură lovitură, întreaga lume: și o face în deplină cunoștință de cauză, acesta fiind motivul pentru care suicidul a fost considerat un act de o agresivitate supremă, păcat mortal, mai grav decât orice homicid.

Iisus îi învață pe discipolii săi că ei sunt „sarea pământului” și „lumina lumii” (Matei, 5:13–14), că *sensul lumii*, în sensul său primordial, etimologic, literal, de *simțire* a lumii, de *simț al lumii* este strict dependent de noi și că operând asupra noastră înșine operăm asupra lumii întregi, asupra lui Dumnezeu însuși. Poate ne e greu astăzi, să acceptăm, după mai bine de două milenii de filosofie și religie a subiectivității, importanța teribilă a acestei răsturnări în istoria mentalității și sensibilității omului.

Meritul creștinismului nu constă în introducerea acestei noi și revoluționare perspective – înaintea lui Hristos filosofii antici, de la Socrate până la stoici, nu s-au ocupat cu altceva decât cu promulgarea și teoretizarea ei – ci în *con-sacrarea* acesteia, în transformarea ei în religie și astfel în popularizarea ei la scară universală. Dacă stoicii nu au reușit să impună această nouă perspectivă la nivelul maselor este pentru că au fost și au rămas filozofi, pentru că declamațiilor lor le-a lipsit orice element hieratic, devoțional. Să fi fost mai puțin modești, să fi invocat o

ascendență divină, să se fi revendicat de la o tradiție sacră... și azi am fi sărutat în biserici cu porticuri icoanele aureolate ale lui Seneca sau ale lui Marc Aureliu, iar în loc de liturghie am fi ascultat *Scrisori către Lucillius* sau *Către sine*.

Nazariteanul a avut însă această inspirație, cu adevărat divină, de a prelucra stoicismul în rafinările Ierusalimului și de a-l exporta înapoi în Europa ca produs finit sub formă de religie. Așa și numai așa se explică succesul pe care l-a avut creștinismul în Europa: el fusese pregătit de o întreagă tradiție filosofică prealabilă, căreia îi conferă lustrul religiei. De altfel, filosofia greco-latină și creștinismul s-au împăcat atât de bine în decursul timpului, s-au susținut atât de eficient, încât Platon și Aristotel au fost socotiți drept „precursori în ordine naturală ai lui Iisus Hristos”. Socratism, platonism, aristotelism și stoicism au fost topite în substanța fierbinte a creștinismului – metafizică a subiectului tradusă într-o limbă accesibilă poporului. Singura diferență dintre stoicism și creștinism este una terminologică: dacă pentru Seneca *Logos*-ul e Binele Suprem, rațiunea universală, principiul și finalitatea tuturor lucrurilor, pentru Apostolul Ioan *Logos*-ul e Dumnezeu însuși. Iar oamenii se închină mai degrabă la Dumnezeu decât la *logos*-ul abstract, al filosofilor. Cu atât mai mult când Dumnezeul-logos se și întrupează în chip de om în carne și oase. De altfel, stoicii, la fel ca și creștinii, recomandă iubirea ca atitudine fundamentală față de ceilalți și față de destin.

La întrebarea fundamentală: cum pot accepta răul prezent în lume, stoicii răspund, la fel ca și creștinii: printr-o modificare a percepției noastre, a părerii noastre asupra lui. *Considerând* tot ceea ce se întâmplă ca fiind un bine (al universului, al rațiunii, al Logosului, chiar dacă nu pot înțelege în totalitate, concret motivele pentru care lucrurile se derulează într-un fel și nu în altul), răul dispare ca prin farmec. Un lucru este rău numai atâta timp și numai în măsura în care îl consider rău, dacă voi crede că răul este de fapt un bine, el devine bine, iar eu pot obține împăcarea, liniștea sau chiar fericirea lăuntrică.

Răul provoacă ura, binele iubirea. Iubesc ceea ce e bine, urăsc ceea ce e rău. Este cu adevărat revoluționar momentul în care omul conștientizează că această relație îl face captivul unei condiționări teribile, că îi reduce libertatea la o simplă expectativă: aștept, cred, sper, mă rog ca binele să triumfe și să-mi parvină. Aștept, cred, sper, mă rog ca Dumnezeu să răsplătească binele cu bine și răul cu rău. Pe lângă această condiționare (singurul lucru pe care-l pot face, în mod activ, este să veghez asupra faptelor mele, să nu greșesc pentru a nu fi pedepsit și să fac binele pentru a fi răsplătit), omul este contrariat de o constatare pe care o poate face cu fiecare generație: răul domnește de obicei deasupra binelui, nedreptatea triumfă, răul continuă să existe independent de faptele oamenilor. Și atunci nu pot schimba nimic? Momentul în care omul conștientizează că o simplă, dar nu mai puțin paradoxală, răsturnare a implicației *bine* → *iubire*, *răul* → *ură* în implicația *iubirea* → *binele*, respectiv *ura* → *răul* a produs o revoluție fără precedent și ireversibilă în sensibilitatea și mentalitatea umanității. „Momentul” de care vorbim înseamnă de fapt o succesiune de episoade, de evenimente, de uimiri, de dispute,

de argumente, de raționamente, de metafore. Sfârșitul unei lumi vine „ușor ca un fur” însă odată pătruns în casa sufletelor noastre e imposibil să-l mai alungăm vreodată. Gândul teribil că eu sunt centrul lumii, că fără ochii ființei mele lumea nu există și că pot schimba obiectul perceput prin *modificarea percepției mele asupra lui*, că nu există obiect fără subiect și că obiectul poate fi supus complet subiectului, dar nu în sensul stăpânirii a ceva dat (stăpânește lumea!), ci în sensul creării lui („Eu sunt Calea, Adevărul și Viața” care se citește astfel: Eul este Calea, Adevărul și Viața) a cutremurat lumea cea veche, a *obiectului* și a ridicat munții amețitor de înalți ai lumii *Subiectului*. Impresia subiectivă nu mai este pasivă, o oglindă a obiectului, o reacție. „Impresia subiectivă” se transformă într-o facultate activă, care nu doar că intervine asupra obiectului, ci îl creează². Dacă în legea veche subiectul se orienta după obiect, în legea nouă obiectul se va orienta după subiect... Și oricât de blajine ar părea cuvintele lui Iisus, ele introduc în lume principiul subiectivității absolute (voi sunteți *fiii lui Dumnezeu*, adică dumnezei), care face ca lumea în totalitatea ei să depindă de subiect („ce-i folosește omului să cucerească lumea, dacă și-a pierdut sufletul?”).

Centrul lumii este eul, interesul pentru lumea fizică, existentă în mod obiectiv, dincolo de eu, dispare, fiind înlocuit de interesul pentru dimensiunea morală a lumii. Exteriorul nu mă mai constrânge în niciun fel, eu îl pot controla chiar dacă îmi scapă în totalitate – iată teza aparent paradoxală a stoicismului. Cine vede în stoicism o încercare de adaptare la lumea exterioară, o supunere la destinul dat, la ordinea lumii – se înșală în modul cel mai desăvârșit! Dimpotrivă, stoicismul folosește „supunerea” față de legile naturii doar în scopul și numai cu scopul stăpânirii ei. Stoicismul este, poate în egală măsură cu creștinismul, cea mai orgolioasă înțelegere a subiectului – aceea care-l divinizează pe om, una care transformă omul în Dumnezeu însuși. La Seneca și la Marc Aureliu idealul suprem al stoicului este de a deveni „așemenea zeului”.

Iubirea creștină sau desființarea realității exterioare a celuilalt

Epoca Subiectului – are toate atributele violenței și agresivității, așa cum s-a remarcat în filosofia recentă. A pune subiectul drept temelie a lumii înseamnă a nu mai putea concepe alteritatea decât ca pe o extensie, ca pe un apendice al eului, ca pe o imagine a ta însuși. În această paradigmă, celălalt nu mai poate fi conceput decât ca *alter-ego* – ex. Rousseau și Husserl.

Iubirea este atât de dependentă de mine, atât de lipsită de legătură cu *obiectul* ei, încât poate să devină orice, inclusiv iubire a vrăjmașului. Iubirea mă privește numai pe mine, nu mai este reglată, influențată de niciun contact cu exteriorul, exteriorul este pur și simplu desființat și reînființat de libidoul meu.

² Ioan Petru Culianu a scris o carte fundamentală în acest sens, fiind vorba despre *Eros și magie în Renaștere*. Problema abordată de Culianu este de o importanță capitală pentru înțelegerea tezei acestui text: iubirea ca formă de autosuficiență.

O iubire autistă, care nu ține cont de celălalt, o iubire mai rea decât ura este iubirea creștină. O iubire a dușmanului este o contradicție pentru că dușmanul odată ce e iubit nu mai este dușman, ci iubit, prieten. Dar creștinismul introduce această idee – cu efecte devastatoare pentru epocile următoare: iubirea nu desființează dușmănia, iubirea creștină nu vrea să știe de ce mă dușmănește celălalt și să încerce să găsească pacea, acordul, concordia dintre mine și el, ea nu este interesată decât ca celălalt să nu intre în mine, să nu mă afecteze dușmănia lui, să devin impenetrabil urii sale. În celălalt sens, iubirea creștină mă poate face ca – menținând inamiciția ca atare – să-l pot iubi și distruge în același timp pe dușmanul meu, lucru care s-a întâmplat sute și mii de ani de creștinism. „Cu iubire” și cu grijă pentru mântuirea sufletelor lor s-au ars pe rug „vrăjitoarele”, cu iubire și cu credință s-au trecut prin foc și spadă Americile... Inchiziția îi iubea pe cei pe care-i tortura și ardea pe rug cât se poate de creștinește, contradicția teribilă a „iubirii vrăjmașului” le permitea această coincidență a contrariilor, a bății și dragostei, a amorului homicid. Iubirea creștină nu este o iubire ce desființează dușmănia, vrăjmășia, opoziția, ci este una care o menține ca atare; a iubi creștinește înseamnă a-l anihila, a-l desființa pe celălalt.

În era sau paradigma obiectului dușmanul este dușman. Îl urâm. Nu există decât trei variante: să-l omor, să măucidă sau să cad la pace cu el. Dușmanul îmi este *obiect*, mi se opune, mi se împotrivesc. Alteritatea sa o trăiesc ca alteritate, sunt conștient de ea, nu încerc să măeschivez de la trăirea ei sau să o edulcorez. „Dinte pentru dinte, ochi pentru ochi”. A iubi aproapele și a urî vrăjmașul... Iată înțelepciunea erei obiectului, în care sentimentele sunt *adecvate* obiectului, în care între obiect și modul său de receptare exista o strictă determinare, în care *a cunoaște însemna a deveni asemenea obiectului cunoscut (homoiosis)*. În materie de iubiți, era obiectului înseamnă: Penelopa, Elena, Euridice, Patrocle, Ghilgameș – adică nume de oameni (uneori zei) în carne și oase, ființe demne de a fi iubite prin ele însele, prin ceea ce *sunt*, grație *ființei* lor, în mod – cu un cuvânt pe nedrept scos din uzul discursului îndrăgostit – *obiectiv*. Să dăm și câteva nume de iubite / iubiți în era subiectului: Xantipa, Beatrice, Dulcinea, Bovary, Albertine – adică simple pretexte pentru o imaginație înfierbântată care ea abia produce, creează, însuflețește, „cristalizează” obiectul iubit. Iubirea în era subiectului este iubire de Pygmalion, o iubire autoerotică, o iubire a unui subiect care nu poate iubi decât ceea ce a instituit el însuși. „În sine”, ființa iubită nu este mare lucru, o ființă ridicolă sau una care ar merita mai curând oprobiul nostru – fapt pe care-l realizăm când redevenim conștienți, când mirajul dragostei (al auto-imbecilizării conform filosofului spaniol Ortega y Gasset) s-a risipit. Pentru Sthendal ca și pentru Freud iubirea se naște ca urmare a unui proces subiectiv, de investire sau de cristalizare a libidoului. În plus, Freud face o afirmație absolut revelatoare pentru întreaga eră a Subiectului: iubirea este în mod primordial (adică esențial și inițial) iubire de sine, *libido* care ulterior se abate asupra unui „obiect” exterior. Aceeași idee o putem întâlni și în alte variante: la Rousseau care întemeiază întreaga viață în comun,

întreaga societate pe două sentimente elementare: iubirea de sine și repulsia față de suferința celuilalt. *Nota bene*: Rousseau nu vorbește, nu poate vorbi despre iubirea de celălalt, paradigma creștină nu-l poate lăsa nici să conceapă și nici să trăiască așa ceva. De iubit nu mă pot iubi decât pe mine însumi, singurul surogat de iubire față de celălalt este *mila*, adică repulsia față de suferința sa, și aceasta concepută tot pornind de la mine însumi, de la proiectarea propriului meu eu asupra celuilalt (Trăiesc suferința celuilalt *ca și cum* aș suferi eu însumi.) La Kant, iubirea este *iubire din datorie*, o iubire fără sentiment, față de oricine și nimeni, iubirea față de un principiu, o iubire goală de obiect al cărei scop „în sine” este tot o „formă pură” care trimite exclusiv la propria mea egoitate, și nu la celălalt. Între iubirea-pasiune (inventată, conform teoriei controversate a lui Denis de Rougeamont, de către trubaduri), iubirea frățească a așezămintelor monahale și iubirea proustiană există un fir roșu, o indisolubilă legătură: toate sunt manifestări afective ale unei subiectivități închise în sine, incapabilă de a comunica cu celălalt, impenetrabilă la alteritate în adevăratul sens al cuvântului. Cuvintele lui Iisus Hristos: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuși!” pot fi considerate formula tuturor formulilor iubirii din era subiectului. Acest imperativ, alături de celălalt privitor la iubirea vrăjmașului, poate fi pus drept *motto* pe frontispiciul Erei Subiectului. Iubirea, în noul său înțeles, transmis foarte puternic de cele două imperative, exclude alteritatea și instituie domnia subiectivității pure. Eul este noua sferă imuabilă și eternă a ființei. Ființa „se dă” de acum înainte numai ca eu, numai ca subiect.

A-l iubi pe celălalt înseamnă a-l iubi ca pe *celălalt*, nu ca pe mine însumi. El este străinul care mă intrigă, ființa care mă neliniștește, cel în care aș vrea să mă topesc, o lume, un necunoscut, un univers ireductibil. Mai degrabă aș dori să-mi topesc persoana în cel iubit, decât să-mi proiectez ponositul eu peste imensa și incomprehensibila lume a alterității ființei iubite. Vreau să mă pierd în tine, vreau să mă topesc în tine – îi șoptesc ființei iubite, fie că sunt bărbat sau femeie – și nu „vreau să fii ca mine!” sau „te iubesc ca pe mine însumi!” Iubirea mă deschide spre celălalt, iubirea este fenomenul psihic prin care individualitatea renunță, într-un mod natural, la închiderea ei pentru a-l primi pe celălalt, eul nu mai este, în iubire, decât o poartă de intrare pentru Tu. În iubire te deschizi spre celălalt așa cum se deschide o floare, fără efortul implicat în asimilările obișnuite: învățarea, supunerea la reguli, ascultarea. Ceea ce în mod obișnuit se obține prin efort – asimilarea noutății, a unui obiect exterior – în iubire se obține prin grație și într-un mod agreabil, de-a dreptul voluptuos. De aceea a impune regula iubirii „ca pe tine însuși” înseamnă a proceda în contra naturii, a recuza cea mai naturală și firească facultate de deschidere spre lume și spre celălalt *așa cum există* și de a introduce principiul *reducției transcendente*. Îmi opresc deschiderea naturală spre celălalt pentru a-l traduce în limba mea proprie, pentru a-l reduce la subiectivitatea mea. De aceea iubirea nu va mai putea fi concepută, de la Hristos încoace ca un fenomen natural, ci ca unul artificial, derivat, mediat, obținut prin efort, ca datorie, ca imperativ moral, pe de o parte, iar, pe de altă parte, obiectul iubirii nu va mai putea

fi conceput decât ca proiecție, ca reducere la ego-ul propriu, ca fantasmă ori iluzie, ca investiție făcută de subiectul cugetător. (Husserl construiește alteritatea ca alter-ego, pornind de la subiectivitatea transcendentă.)

Vremurile în care Iubirea și Ura erau principii ale realității, elementele ultime ale lumii, forțele ei fizice, vremurile în care se vorbea despre atracția celor asemănătoare și respingerea celor opuse – sunt de mult apuse. Iubirea nu mai are nimic obiectiv, iubirea este strict subiectivă, la bunul plac al eului care face din celălalt o simplă extensie a sa, o pseudopodă prin intermediul căreia se deplasează și se hrănește tot pe sine. Monadologia lui Leibniz care concepe lumea ca pe un conglomerat de monade, de entități autonome și fără altă legătură în afara armoniei prestabilite este o metafizică creștină în cel mai pur sens al cuvântului. Mai mult este o metafizică în care o întreagă eră, a subiectului, își scrie înțelepciunea.

Când Pitagora definea înțelepciunea sa ca filosofie, ca iubire de înțelepciune, iubirea era considerată instrumentul de dobândire a cunoașterii supreme tocmai datorită capacității ei naturale de a ne deschide înspre un adevăr transcendent, de a ne revela o realitate ultimă, un lucru în sine. Înainte de a fi „cunoaștere de sine” și „reducție transcendentă” și explorare a formelor a priori ale sensibilității pure, filosofia a fost „cunoaștere a celor ce sunt cum că sunt și a celor ce nu sunt cum că nu sunt”. Înainte de a proclama omul ca „măsură a tuturor lucrurilor”, filosofia a considerat omul un mediu prin care, în care și grație căruia lucrurile se deschid înspre adevărul lor, așa cum scrie Heidegger referindu-se la filosofia presocratică. Prin contemplație ai acces la realitatea în sine, contemplația stabilește un contact direct, intuitiv cu obiectul transcendent, aflat dincolo de subiect. În mare parte, obiectul filosofiei presocratice, cu tot fizicalismul ei, este transcendent, în vreme ce obiectul religiei creștine (ca ținând de paradigma subiectului) este imanent. Dumnezeu este lăuntric omului, lumea însăși este interioară, realitatea – inteligibilă sau sensibilă – se află înăuntru, în interior. (Sf. Augustin în *Confesiuni* redă parcursul trecerii de la o înțelegere transcendentă a ființei, a lui Dumnezeu la înțelegerea imanentă a acestora; „există în noi ceva mai adânc decât noi înșine”.)

Succesul creștinismului se datorează deci reinterprețării iubirii în acord cu vechiul ideal al erei subiectului: autosuficiența. Era subiectului capătă odată cu creștinismul un impuls decisiv: *celălalt* – cel care sfida până atunci, cu propria sa suficiență, autosuficiența subiectului – este preluat în proiectul său de autoconstituire. Tulburarea pricinuită de apariția sa reală în câmpul conștiinței mele și toate scrupulele legate de ideea incomunicabilității dispar: conștiința rămâne imuabilă în însăși emoția sa fundamentală – iubirea.