

LBRIS

We know  
books

Jean-Luc Marion

# Fenomenul erosului

*Șase meditații*

Traducere  
Maria-Cornelia Ică jr

Prezentare  
Ioan I. Ică jr

DEISIS

Sibiu  
2004

Din acest moment, dacă iubirea, amorul, nu se spune decât așa cum se dă — în sens unic — și dacă, de altundeva, Dumnezeu Se numește cu același nume al iubirii, ar trebui să concluzionăm oare că Dumnezeu iubește așa cum iubim noi, cu aceeași iubire ca noi, potrivit unicei reducții erotice? Putem evident ezita, dar totuși nu putem evita această întrebare. Căci, de fapt, Dumnezeu nu Se revelează numai prin iubire și ca iubire; El se revelează și prin mijloacele, figurile, momentele, actele și stadiile iubirii, ale unicei și singurei iubiri, cea pe care o practicăm și noi. El face pe iubitorul ca și noi — trecând prin zădărnici (a idolilor), prin întrebarea dacă Îl iubește cineva și avansul de a iubi El primul, prin jurământul și fața (icoana), trupul și bucuria comuniunii, prin durerea suspendării noastre și revendicarea geloasă, prin nașterea celui de-al treilea în tranzit și anunțul celui de-al treilea eshatologic, care sfârșesc prin a se identifica în Fiul întrupat până la promulgarea unilaterală de către El a fidelității noastre. Dumnezeu practică asemenea nouă logica reducției erotice, împreună cu noi, după același rit și după același ritm ca și noi, până într-atât încât ne putem chiar întreba dacă nu cumva o învățăm de la El și de la nimeni altul. Dumnezeu iubește în același sens ca și noi.

Cu o infinită diferență însă. Când Dumnezeu iubește (și într-adevăr El nu încetează niciodată să iubească), El iubește pur și simplu infinit mai bine decât noi. Iubește la perfecție, fără greșală, fără nici o eroare, de la început până la sfârșit. Iubește primul și ultimul. Iubește ca nimeni altul. La sfârșit nu descopăr doar că un altul mă iubea înainte ca eu să-l iubesc, prin urmare că acest celălalt făcea deja pe iubitorul înaintea mea (§ 41), dar mai cu seamă că acest prim iubitor dintotdeauna se numea Dumnezeu. Cea mai înaltă transcendență a lui Dumnezeu, singura care nu-L dezonorează, nu ține de putere, nici de înțelepciune, nici chiar de infinitate, ci de iubire, de amor. Fiindcă singură iubirea e de ajuns ca să pună în lucrare toată infinitatea, toată înțelepciunea și toată puterea.

Dumnezeu ne precedă și ne transcende, dar mai întâi și mai cu seamă în aceea că El ne iubește infinit mai bine decât iubim și Îl iubim noi. Dumnezeu ne întrece cu titlul de cel mai bun amant.

|   |     |
|---|-----|
| <i>Iubirea și filozofia — de la onoarea metafizică pierdută la demnitatea restaurată fenomenologic</i> (IOAN I. ICĂ JR) | 5   |
| Tăcerea iubirii   | 25  |
| I. DESPRE O REDUCȚIE RADICALĂ   |     |
| § 1. Îndoiala de certitudine  | 37  |
| § 2. „La ce bun?”   | 43  |
| § 3. Reducția erotică   | 47  |
| § 4. Lumea potrivit zădărniciiei  | 56  |
| § 5. Spațiul  | 59  |
| § 6. Timpul   | 63  |
| § 7. Ipseitatea   | 68  |
| II. DESPRE FIECARE PENTRU SINE, CĂ SE URĂȘTE  |     |
| § 8. Distanța și contradicția   | 73  |
| § 9. Imposibilitatea unei iubiri de sine  | 77  |
| § 10. Iluzia de a persevera fiecare în ființa sa  | 80  |
| § 11. Fie că o vreau, sau nu  | 85  |
| § 12. Ura de sine   | 88  |
| § 13. Trecerea la răzbunare   | 94  |
| § 14. Aporia asigurării   | 101 |
| III. DESPRE CEL CE IUBEȘTE, CĂ SE FACE AVANS  |     |
| § 15. Reducerea reciprocității  | 105 |
| § 16. Asigurarea pură   | 109 |

|  |     |
|--|-----|
| § 17. Principiul rațiunii insuficiente | 117 |
| § 18. Avansul                          | 123 |
| § 19. Libertatea ca intuiție           | 132 |
| § 20. Semnificația ca o față           | 142 |
| § 21. Semnificația ca un jurământ      | 146 |

#### IV. DESPRE TRUP, CĂ SE STĂRNEȘTE

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| § 22. Individualitatea                | 153 |
| § 23. Trupul meu și al său            | 160 |
| § 24. Erotizarea până la față         | 170 |
| § 25. Juisarea                        | 178 |
| § 26. Suspendarea                     | 187 |
| § 27. Automatul și finitudinea        | 191 |
| § 28. Vorbele pentru a nu spune nimic | 197 |

#### V. DESPRE MINCIUNĂ ȘI VERACITATE

|                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| § 29. Persoana naturalizată     | 207 |
| § 30. Distanța și decepția      | 212 |
| § 31. Raptul și perversiunea    | 220 |
| § 32. Strada fețelor întunecate | 225 |
| § 33. Onoarea geloziei          | 231 |
| § 34. De partea urii            | 235 |
| § 35. Erotizarea liberă         | 240 |

#### VI. DESPRE AL TREILEA, CĂ SOSEȘTE

|  |     |
|--|-----|
| § 36. Fidelitatea ca temporalitate erotică         | 247 |
| § 37. Hotărârea anticipatoare ultimă               | 255 |
| § 38. Venirea celui de-al treilea                  | 261 |
| § 39. Copilul sau al treilea pe punctul de plecare | 269 |
| § 40. Adio-ul sau al treilea eshatologic           | 274 |
| § 41. Chiar de sine                                | 280 |
| § 42. Sensul unic                                  | 284 |

Editura și Librăria DEISIS  
 str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu  
 tel. 0269 214272, 0723 066372  
 edituradeisis.ro

Difuzare: SC SUPERGRAPH PREST COM SRL  
 str. Ion Minulescu, nr. 36  
 031216 București, sector 3  
 tel. 021 3206119, 0728 303566  
 e-mail: contact@supergraph.ro

Lector: Ioan I. Ică jr

Coperta: Maria-Cornelia Ică jr

Tehnoredactori și corectori: Paul și Violeta Morar

Imagine copertă: *Ioachim și Ana*, detaliu, mozaic de Marko I. Rupnik,  
Capela Redemptoris Mater, Vatican, 1999.

Traducere după:

JEAN-LUC MARION  
*Le Phénomène érotique*  
*Six méditations*

Bernard Grasset, Paris

© Éditions Grasset & Fasquelle, 2003

© DEISIS, pentru prezenta versiune

ISBN 973-9344-99-2

# Iubirea și filozofia — de la onoarea metafizică pierdută la demnitatea restaurată fenomenologic

*Parto seguendo amore.*

METASTASIO

Decisivă pentru timpul nostru, meditația filozofică a lui Jean-Luc Marion\* e în fapt o amplă analiză și o regândire din temelii a temelor fundamentale ale culturii europene provocată de conștiința unei acute crize de identitate atât a filozofiei, cât și a teologiei moderne. Puternic marcate de fascinația științei și tentația ideologiei, ambele au fost dominate strivitor de proiectul fondator al justificării sau contestării sistemelor de cunoaștere sau de putere, intelectuale sau instituționale, sociale sau ecleziale. Gândirea și viața originară a omului și revelația divină autentică s-au pierdut însă astfel pe căările metafizicii substanței (antice) sau ale subiectului (modern), devenind știință, tehnică și ideologie politică, expresii ale voinței de putere, control și dominație. Metamorfozate în sisteme concurente, filozofia și teologia modernă și-au ratat însă — în regimul metafizic al rațiunii întemeietoare — temele lor originare nereușind să gândească autentic nici „înțelepciunea”,

---

\* Pentru detaliile parcursului filozofic și articulațiile sistematice ale gândirii lui J.-L. Marion și referințele bibliografice și exegetice indispensabile, cf. studiul nostru introductiv „Un «opus magnum» al filozofiei contemporane. Repere introductive” la: J.-L. MARION, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 5–39.

nici pe „Dumnezeu”. Devenite discursuri raționale despre divin sau ființă, filozofiile și teologiile metafizicii au uitat astfel atât de iubirea (*philia*) care face cu puțință căutarea înțelepciunii în filozofie, cât și iubirea (*agape*) care e determinația revelată a lui Dumnezeu (1 Ioan 4, 8), intrând ambele într-un grav impas. În loc să deschidă spre cele ce sunt și spre Dumnezeu, filozofiile și teologiile metafizice au creat idoli conceptuali care au ecranat accesul spre realitate și revelație: uitând să fie *teo*-logie, auto-revelare a Logosului divin Care Se dă pe Sine Însuși până la abandon și Se manifestă astfel ca Iubire, teologiile au devenit simple *teo*-logii, supunând Logosul divin controlului și dominației logosului uman; renunțând să fie *filo*-sofie, manifestare a iubirii de înțelepciune în autorevelarea celor ce sunt, filozofiile au devenit simple *filo*-sofii, supunând automanifestarea realităților imperialismului eului gânditor. Înainte însă ca lucrurile să fie cunoscute și să fie, ele trebuie să se dea, să fie date; înainte ca Dumnezeu să fie cunoscut, trebuie mai întâi să Se dea pe Sine în revelație; iar ca să putem cunoaște ceva, trebuie să dorim să cunoaștem, trebuie să iubim cunoașterea.

Negândite până acum, donația și iubirea devin, așadar, pentru Marion, tema originară și sarcina principală a gândirii autentice, nemetafizice. Căutata gândire nemetafizică nu poate fi însă decât o fenomenologie, în care fenomenele trebuie să apară, să se arate plecând de la ele însele, mai precis de la donația lor intrinsecă. Înainte de a fi obiect al cunoașterii pentru un eu transcendent sau ființare a unei ființe care se arată ori ascunde, fenomenul e d(on)at și se d(oneaz)ă plecând de la el însuși. Acestei fenomenologii originare care ia locul metafizicii destituite, Jean-Luc Marion i-a dedicat un „triptic” care cuprinde gândirea sa de maturitate, perfect rotunjită și sistematic articulată. În *Reducție și donație* (1989) sunt analizate deschiderile și aporiile gândirii fenomenologice la Husserl și Heidegger sub forma unei discuții a metodei fenomenologice prin excelență: reducția; ivită ca reducție transcendentă la obiectitate (Husserl), reducția a luat apoi forma reducției existențiale la ființitate (Heidegger), radicalizarea ei ultimă fiind însă reducția la d(on)atul pur ca atare,

care e definiția cea mai largă a fenomenului: ca d(on)at, nu ca ființare sau ca obiect. Piesa centrală a acestui triptic — una din marile cărți ale filozofiei timpului nostru — este *Fiind dat. O fenomenologie a donației* (1997/1998) cu apendicele *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate* (2001), care dezvoltă mai amplu expunerea sintetică a „fenomenelor saturate” schițată în cartea IV din *Fiind dat*. Pentru Marion, în orice „dat” vizibil stă mereu, ca într-un „pliu”, o „donație” invizibilă care se aban-donează în orice „dat” în care dispare și pe care îl face să apară mereu ca un „dar”, ca un „d(on)at”. Cheia înțelegerii corecte a acestei donații este renunțarea la interpretarea ei metafizică în conformitate cu schemele productivității și schimbului economic potrivite lumii obiectelor. La donație se accede doar prin tripla reducere a donatorului, donatarului și a darului pentru a ajunge la dar ca d(on)at fenomenologic pur, supus doar imanenței donației: nu donația se înțelege plecând de la dar, ci darul se înțelege plecând de la donație. Fenomenul d(on)at se întâmplă (în mod contingent) imprevizibil, neașteptat, ca un „incident” sau „eveniment” care își precedă și excedează orice cauză. Există însă „grade” diferite de donație și fenomenalitate întrucât avem de-a face cu fenomene „sărace” în intuiție (obiectele logice și matematice), cu fenomene „comune” (obiectele naturale și tehnice) în care conceptul precedă intuiția, și cu fenomene „saturate” de o intuiție în exces și în deficit de concept. Fenomenele saturate sunt paradoxale: sunt imponderabile, insuportabile, necondiționate și neprivibile, dar ele nu sunt o excepție (cum voia metafizica), ci oferă însăși paradigma fenomenalității și a donației pure. Tipologic vorbind, există patru tipuri de fenomene saturate: evenimentul (Ricoeur), idolul-tabloul (Derrida), trupul (Henry) și icoana-fața (Lévinas), cărora li se adaugă ca saturație a saturației și paradox al paradoxurilor fenomenul revelației (exemplificat prin figura lui Iisus Hristos): fenomenul divin nu dă nimic de văzut, ci umple vederea rămânând invizibil, ne surprinde și ne afectează excedându-ne, e dincolo de afirmație și negație și se donează până la abandon; absent și incomunicabil la modul unui obiect, Dumnezeu e invizibil nu în ciuda, ci tocmai în virtutea donației Sale maxime in-

comprehensibile. Fenomenul d(on)at și donația care-l face cu puțință sunt, așadar, dincoace atât de ființă și de ne-ființă, cât și de obiect și de subiect. El destituie, așadar, răstoarnă sau descentrează subiectul metafizic din postura metafizică de „ego” care constituie în mod activ fenomenul prin gândire și-l reduce la statutul pasiv de martor și atributar la unei donații. În fenomenologia donației deci figura postmetafizică a subiectului este deci „a-donatul” care se primește pe sine de la ceea ce primește, de la fenomenul care se d(oneaz)ă și care-l convoacă, surprinde și interpelează prin abandonul său. D(on)atul se abandonează astfel adonatului care e „stăpânul și slujitorul” lui, singurul care-l poate face să apară prin răspunsul pe care i-l dă sau nu. Dincoace de reducția transcendențială la obiect și cea ontologică la ființă, spune Marion în ultimele rânduri din *Dat fiind*, reducția la d(on)at și donație permite reluarea tematicii eticii și a celui alt nu numai ca o excepție de la fenomenalitatea comună, ci ca împlinirea ei, precum și abordarea acestui celălalt în însăși individualitatea lui, individualitate care poartă numele de iubire (*amour*). „Iubirea” devine astfel „tema privilegiată a fenomenologiei”, „fenomenologia donației putând restitui în sfârșit iubirii demnitatea unui concept”.

Jean-Luc Marion dedică astfel iubirii cele „șase meditații” fenomenologice din ultima sa carte *Fenomenul erosului* (2003). Rezultat final al unei meditații de un sfert de secol (tema iubirii preocupându-l pe autor încă din 1977 încoace), meditațiile erotice ale lui Jean-Luc Marion sunt în același timp ultimul panou al tripticului donației și o refacere antimetafizică din perspectiva nu a lui *ego cogitans*, ci a lui *ego amans*, a celor șase „Meditații metafizice” din 1641 ale lui Descartes despre îndoială, adevăr și falsitate, despre existența lui Dumnezeu și deosebirea spiritului de corp. Dacă temele „Meditațiilor metafizice” ale lui Descartes sunt: 1. îndoiala și certitudinea, 2. faptul că spiritul e mai cunoscut decât corpul, 3. că Dumnezeu există, 4. adevărul și falsitatea, 5. esența lucrurilor materiale și faptul că Dumnezeu există, 6. existența lucrurilor materiale și deosebirea spiritului de corp; temele meditațiilor fenomenologice ale lui Marion sunt: 1. îndoiala și a treia

reducție, 2. ura de sine, 3. cel ce iubește, 4. trupul, 5. minciuna și veracitatea, 6. al treilea.

Cele „șase meditații” ale lui Marion sunt prefațate de un prolog care acuză „tăcerea” vinovată privitoare la iubire a filozofiei și culturii moderne. E vorba de o „tăcere scandalosă” pentru că ea contrazice flagrant originea și determinarea fundamental erotică a *philo-sophiei* la antici, pentru care cunoașterea e precedată de dorința, de iubirea de a cunoaște. Tipică pentru regimul lor metafizic (care le reduce la rangul de științe sau, mai rău, de ideologii, sacrificându-le voinței de cunoaștere și de putere), uitarea sau refuzul iubirii în filozofie (și teologie) se exprimă prin trădarea sau maltratarea ei, prin destituirea și abandonarea ei, prin refularea ei în sfera iraționalului și pasionalului maladiv. Degradată în pornografie sau sublimată în sentimentalism, iubirea, în sensul ei plin, de amor, de eros, s-a scindat între erotismul fizic sau prostituție și caritatea umanitară sau mistică. Astfel dedublată, iubirea a căzut în absurd, echivoc sau insignifianță lăsând în urmă un veritabil „cimitir” sau „dezastru erotic” tipic pentru societățile moderne care au uitat sau urâsc de-a dreptul iubirea pe care de fapt o ignoră. O ignoră însă fiindcă n-o mai gândesc în propria ei rigoare întrucât metafizicile antice sau moderne au socotit-o echivocă sau ambiguă, irațională și secundară față de unitatea, raționalitatea și primatul ființei sau cunoașterii. Pentru a avea însă un sens filozofic autentic, un „concept” plin, iubirea (amorul, erosul) trebuie să fie univocă, rațională și primă, trebuie cu alte cuvinte să aibă un sens unic, nescindat interior, o raționalitate proprie și un primat asupra cunoașterii și ființei. Doar fenomenologia arată că, înainte de a fi un animal care gândește, un „ego cogitans”, omul este un animal erotic, un „ego amans”, lăsând modalitățile acestei iubiri, ale acestui amor, să apară plecând de la el însuși. Mai exact, fenomenologia pleacă de la o situație originară în care iubirea nu derivă din „ego” ca o variantă derivată și degradată, irațională și pasională a conștiinței de sine gânditoare clare, ci, din contră, iubirea precede eul pe care-l dă de fapt lui însuși. Această situație originară, arată Marion, este necesitatea absolută de a

IRIS books  
fi iubiți și incapacitatea radicală de a ne iubi și de a nu ne urî pe noi înșine.

Meditația I tratează deci metodologic „despre o reducere radicală”. În prelungirea „meditațiilor” carteziene, Marion pleacă de la analiza imposibilității în care suntem de a ne asigura în cunoaștere de o certitudine sigură și de a scăpa de îndoiala față de certitudinile oferite de știință și de metafizică (§ 1). Certitudinea unor obiecte certificată de *ego*-ul cunoscător care-și certifică și produce certitudinea propriei existențe ca un efect al gândirii proprii sunt ambele expuse zădărniceii (*vanité*) care le descalifică în inutilitatea lor certă punându-le întrebarea fatidică: „La ce bun?” („À quoi bon?”) (§ 2). În adânc, așadar, nu avem nevoie de o „certitudine”, ci de o „asigurare”, de asigurarea faptului că ne iubește cineva, singură posibilitatea iubirii putându-ne face să rezistăm asaltului zădărniceii. Nu întrebarea „sunt oare sigur?”, nici „a fi sau a nu fi”, ci „mă iubește cineva — de altundeva?” („m’aime-t-on — d’ailleurs?”) e cea esențială, fiindcă ea arată că dincoace de reducere „epistemică” și cea „ontologică” se află o a treia: „reducerea erotică” (§ 3). Nici cunoașterea, nici ființa nu oferă o asigurare în fața zădărniceii, întrucât țin încă de lume, expusă și ea „soarelui negru al zădărniceii”, ci doar iubirea; cu alte cuvinte, în ciuda atitudinii naturale și a celei metafizice, cunoașterea și ființa sunt probleme derivate, țin de o filozofie secundă (§ 4), filozofia primă fiind iubirea, care reduce spațiul și timpul lumii la unicul punct de referință al celuilalt (*autrui*) care le întunecă prin strălucirea lui. Reducerea erotică la celălalt destituie astfel omogenitatea spațiului (§ 5) și succesiunea timpului (§ 6) făcând din ele nu extensiunea lumii sau a spiritului cunoscător, ci aici-ul și clipa așteptată a apariției imprevizibile a unui celălalt. Reducerea erotică din întrebarea „mă iubește cineva?” destituie apoi însăși identitatea cu sine a *ego*-ului ca gândire de sine. Ea ne face să ne descoperim pe noi înșine („ipseitatea” noastră) nu în faptul de a gândi sau de a fi, ci în acela de a fi afectați în mod nesubstituibil de un altundeva posibil. Cu alte cuvinte, ne face să ne simțim pe noi înșine ca „trupuri” care — spre deosebire de simplele corpuri — nu simt nimic decât simțindu-se în același timp pe sine.

Asigurarea de noi înșine nu o dobândim, așadar, decât în pasivitatea noastră originară în fața unui altundeva decât noi, pe care nu-l putem stăpâni, provoca sau înfrunța activ, ci care ni se impune ca un eveniment, ca o întâmplare pură impunându-ne perspectiva lui. Numai cineva de altundeva ne poate asigura de noi înșine, asigurarea de noi înșine proiectându-ne definitiv în afară de noi înșine spre o alteritate originară, spre „o origine care ne alterează”, ne transformă (§ 7).

Dacă Meditația I argumentează necesitatea absolută de a fi iubiți de altundeva, Meditația II („Despre fiecare pentru sine, că se urăște”) demonstrează imposibilitatea radicală de a nu ne urî de fapt pe noi înșine. Faptul că în reducerea erotică căutarea unei asigurări ne îndepărtează de noi spre un celălalt originar intră inevitabil în contradicție atât cu înțelepciunea filozofilor care căuta idealul realizării de sine în autosuficiență (*autarkeia*), cât și cu cea populară pentru care orice iubire de alții trebuie să înceapă printr-o iubire de sine. „Obscenă” și „absurdă”, formula narcisistă „mă iubesc pe mine însumi / sunt amoretat de mine însumi” arată prin însuși faptul că nu poate fi conjugată că amorul de sine se poate doar „proclama”, nu și „performa” sau pune în scenă (§ 8). Imposibilitatea amorului de sine e evidențiată de absurditatea sciziunii între noi și noi înșine pe care o implică: ca să ne iubim pe noi înșine trebuie să ne putem distanța de noi înșine, să ne precedăm și excedăm pe noi înșine. Posibilă în gândire, această dedublare e intolerabilă în iubire, de aceea nu ne putem iubi pe noi înșine decât cu „iluzia dementă de a ne imagina drept propriul nostru altundeva” (§ 9). Iubirea de sine presupune apoi perseverarea fiecăruia în propria sa ființă, un *conatus essendi* care e de fapt o transpunere abuzivă a principiului fizic al inerției asupra unei ființări nefizice. Chiar și pentru a persevera în ființă trebuie să vrem și să iubim să fim (§ 10); prin urmare, „volens, nolens” nici perseverarea în ființă, nici pretenția de a se iubi fiecare pe sine nu face excepție de la exigența căutării unei asigurări de altundeva (§ 11). Obiecția majoră împotriva unei iubiri de sine infinite vine însă din partea constatării neliniștitoare că mai adâncă în sine decât amorul de sine fiecare găsește de fapt ca tonalitate afectivă fundamentală ura de sine.

Aceasta din urmă provine din constatarea in justiției sau distanței dintre pretenția noastră de a fi iubiți infinit ca demni de iubit (*aimables*) și faptul că în realitate suntem demni de urât (*haisables*) și de disprețuit (§ 12). Această constatare produce însă o reacție în lanț împingându-ne să-i urâm pe cei ce se simt fericiți și cărora le cerem să ne iubească deși nu pot decât să ne urască, și pe care noi nu-i putem decât urî, întorcând asupra lor ura noastră de noi înșine și ura lor față de noi. Din pretenția fiecăruia la iubirea de sine decurge, așadar, ura tuturor față de toți și a fiecăruia pentru sine (§ 13). Orice iubire care începe prin imposibila iubire a fiecăruia pentru sine sfârșește astfel în ura efectivă de sine și ura necesară a celuilalt. Acesta apare în sfârșit aici, dar drept cel pe care-l urâsc, deși ar trebui să mă iubească, și astfel asigurarea noastră de altundeva sfârșește în aporie fiind învinsă de zădărnicie (§ 14).

Meditația III purcede apoi la descrierea fenomenologică a atitudinii distinctive a „celui ce iubește” cu adevărat: distinct atât de eul care gândește (*cogitant*), cât și de cel care ființează (*étant*), cel ce iubește (*l'amant*) se distinge în primul rând prin „avansul” unilateral pe care-l face pentru a intra în rolul de „amant”, prin faptul că „se face avans”. Avansul unilateral al celui ce iubește e un gest fenomenologic care semnifică „reducția reciprocității”, respectiv a schemei economice a schimbului și profitului: dacă iubim pentru că suntem iubiți sau ca să fim iubiți, recunoaștem că de fapt iubirea e subordonată metafizic ființei (§ 15). Adevăratul „amant”, cel ce iubește cu adevărat, iubește fără a fi iubit cu o iubire fără ființă, ca un „amant” care iubește el primul și se dă până la pierdere de sine, nu ca cineva care iubește doar dacă e iubit, care dă dacă i se dă. Adevăratul iubitor caută nu asigurarea impură că e sau nu iubit, ci „asigurarea pură” că iubește el, că face el iubirea primul, fără reciprocitate, fără rațiunea suficientă a schimbului și economiei (§ 16). Atât iubirea, cât și cel ce iubește ascultă astfel de „principiul rațiunii insuficiente”: iubind fără reciprocitate amantul adevărat iubește fără suficiență și fără rațiune; nu refuză rațiunea, dar știe că în iubire aceasta este insuficientă, întrucât iubirea își are propria ei rațiune care descentrează eul spre un celălalt (§ 17). Obligându-l la un

„avans” permanent, rațiunea iubirii îl obligă pe cel ce iubește să suporte, să creadă și să spered totul (*cf. 1 Corinteni 13*) fără să vadă, să știe sau să posede nimic; iubind în sărăcie și neștiință ceea ce nu știe și nu are, el se eliberează de diferența dintre a ști și a nu ști (dintre a vedea și a nu vedea) și dintre a fi sau a nu fi, aparenta slăbiciune a reducției sale fiind însă puterea sa. „Reducția” îl caracterizează pe adevăratul „amant” care iubește în avans primul, anticipat și fără reciprocitate, spre deosebire de „seducție”, în care cel ce iubește asemenea lui Don Juan iubește prea puțin și slab, fiindcă avansul său e provizoriu și anulat: o dată ce celălalt se recunoaște sedus cel ce iubește nu-l mai iubește în avans și în pierdere, ci calculat și în schimbul reciprocității (§ 18). Statutul de iubitor, de amant, depinde astfel în chip hotărâtor de hotărârea liberă de a iubi iubirea (*amare amare*), de libertatea suverană de a ne îndrăgosti, care e o autoafectare amoroasă care funcționează ca o „intuiție” supraabundentă vagă, oarbă, fără semnificație, concept sau formă (§ 19). „Conceptul” iubirii se naște însă și el, asemenea celorlalte, la confluența dintre intuiție și semnificație: „intuiției” imanente a îndrăgostirii mele în avans celălalt îi impune o „semnificație” străină, exterioară și imprevizibilă, vizibilă însă în proba exteriorității, rezistenței și transcendenței lui pe care, potrivit lui Lévinas, mi-o impune și opune fața (*visage*) celuilalt. Această față nu dă nimic de văzut decât conștientizarea ochilor care se opun imperialismului eului meu și care îmi spun tăcut mereu imperativul etic universal „Să nu ucizi!” și cel erotic individual „Să mă iubești!” (§ 20). Fenomenul erotic e astfel un „fenomen încrucișat”, în care cele două euri nu se unesc într-o unică intuiție comună direct vizibilă, ci într-o semnificație comună unică pusă indirect în fenomenalitate de două intuiții ireductibile. Cele două intuiții sunt fixate de semnificația unică pe care și-o rostesc tăcut mereu ca un „jurământ” (*serment > sacrement*) cei ce se iubesc: „Iată-mă, eu, semnificația ta!”. Singur acest „jurământ” al celor ce se iubesc face să apară fenomenul lor erotic comun (§ 21). Exprimând expunerea eului care se lasă convocat de celălalt și se pune la dispoziția celuilalt, acest „Iată-mă!” e o semnificație formală, deci universală și abstractă. Cel care

face acest jurământ se individualizează prin trei aspecte: prin dorința lui, și a nimănui altuia; prin eternitatea și ireversibilitatea dorinței lui (nu putem iubi decât o dată pentru totdeauna, iubirea provizorie nu e iubire, ci copulație); și prin pasivitatea jurământului care creează dependența de celălalt și cea a avansului fără garanție de reciprocitate, risc asigurat asumat de comun acord (§ 22).

Pasivitatea care ne face iubitori ține însă de trupul, nu de corpul nostru, iar „trupul care se stârnește” e tema Meditației IV. În iubire cei ce se iubesc schimbă nu doar un simplu jurământ exterior, convenție juridică formală, ei își încrucișează și trupurile, fiecare dând celuilalt trupul său erotizat pe care el nu-l are și pe care-l primește de la celălalt. Distincția-cheie, asupra căreia nu se poate stărui îndeajuns întrucât e decisivă pentru justa înțelegere a gândirii lui Jean-Luc Marion, e cea dintre „corp” și „trup” (*corps — chair*) preluată de la Michel Henry. Corpul este situat în exterioritatea și vizibilitatea anonimă a lucrurilor inerte și insensibile ale lumii, în timp ce trupul e situat în interioritatea și invizibilitatea subiectivă a vieții care se autoafectează pe ea însăși identificându-se cu simțirea de sine însăși a vieții în el. Trupurile sunt, așadar, invizibile, nu se văd (doar corpurile se văd) și ca atare se expun unele altora nude, întrucât capacitatea lor de a simți și a resimți nu poate apărea direct în nici o lumină. Trupul celuilalt se fenomenalizează fără să se facă văzut lăsându-se pur și simplu simțit în așa fel încât să simt că îl simt și să resimt faptul că el mă simte; în reducere erotică cele două trupuri simt astfel resimțirea resimțirii celuilalt. Spre deosebire de corpurile din lume care îmi rezistă, trupul nu-mi rezistă, se retrage, se lasă pătruns; intrând în trupul pătimitor al celuilalt, ies din lume și devin trup din trupul lui și trup al trupului său, celălalt dându-mă mie însumi pentru că ia inițiativa de a-mi da propriul meu trup. Plăcerea astfel e uimirea mea de trupul nerezistent al celuilalt care-mi dă propriul meu trup, în timp durerea e rezistența trupului celuilalt care-mi refuză trupul meu și mă lipsește astfel de trup. În suferință, trupul meu se contractă, se întărește, dispare o dată cu trupul celuilalt și astfel cei doi devin corpuri în lume (§ 23). Aflate în vizibili-

tatea și exterioritatea lumii, corpurile se posedă, în schimb trupurile care nu se văd, ci doar se simt, nu se posedă, ci se lasă de-posedate. Cei ce se iubesc devin fiecare trup și fenomen erotic unul prin celălalt. Trupurile erotizate nu se văd și nu se posedă, ci se stârnesc și încrucișează într-un proces de erotizare nesfârșit în care cei ce se iubesc se implică pentru a lua trup prin celălalt, și a cărui reciprocitate depinde de jurământul pe care-l realizează. Invizibil și patetic, trupul e integral și infinit erotizabil. Într-o veritabilă kenoză erotică, el inundă și corpurile noastre și organele lui, pentru ca totul în noi să se ridice la rangul de trup. Slava și harul trupului erotizat luminează întâi de toate fața care surâde atunci când trupul se bucură că apare la maximum, fața erotizată a celuilalt recapitulând astfel întreg trupul nostru. Încrucișarea trupurilor se realizează atunci în privirile suspendate ale celor ce se iubesc ca o comuniune a trupurilor care se încrucișează într-un unic fenomen erotic reglat de aceeași lege formală a dogmei hristologice de la Chalcedon („fără contopire și fără amestec, fără separație și fără diviziune”): fiecare apare în celălalt fără să se contopească niciodată (§ 24). În iubire și în reducere erotică proprie ei, fiecare se bucură de celălalt și de trupul lui invizibil — nu se folosește de el ca de un lucru —, bucurându-se de plăcerea acestuia, nu de a sa proprie. Eul care iubește, avansul lui și trupul pur în slavă, care ni se dă și ne dă nouă înșine, ne face să atingem în sfârșit asigurarea, nu certitudinea, pe care o căutăm (§ 25). Deși e prin excelență unul fără sfârșit, procesul de erotizare nu încetează să sfârșescă fără să-și atingă vreodată împlinirea, ci se suspendă brusc în chiar clipa în care crede că-și atinge împlinirea. Simbolizată de căderea în gol ca de pe o faleză a paroxismului orgasmului, suspendarea erotizării duce și la suspendarea reducerii erotice (la trup și la celălalt). Făcând trupurile invizibile să explodeze în slavă, paroxismul erosului le face să redevină brusc corpuri fizice vizibile, deci goale, în lume, corpuri care sunt îmbrăcate pentru a ne masca rușinea de a fi devenit corpuri. Suspendarea inevitabilă a erotizării trupurilor invizibile în chiar paroxismul încrucișării lor, în juisarea orgasmului, produce deflația și virajul lor în lumea trupurilor

exterioare și în vizibilitatea profanatoare a prostituției și pornografiei, care ignoră însă faptul esențial că doar trupurile, nu corpurile, se simt și se bucură de fapt în încrucișarea, nu fuziunea lor, cu o simțire și bucurie invizibilă (§ 26). Erotizarea chiar și a trupurilor poartă, așadar, marca de neșters a finitudinii celor ce se iubesc și care se manifestă, pe de o parte, în dubla pasivitate potrivit căreia trupul se stârnește în noi în mod automat, erotizându-se în noi fără noi, de la sine, și se primește apoi de la trupul celorlalți; iar, pe de altă parte, în faptul că erotizarea nesfârșită trupurilor nu se poate fixa într-o stare care să dureze. Dacă ar dura fără sfârșit, erotizarea ar suspenda lumea, timpul și spațiul ei, ne-ar smulge definitiv lor; suspendarea erotizării ne reține în lume și ne condamnă la repetarea la infinit a reduției erotice și la renașterea noastră neîncetată ca ființe care iubesc prin avans, jurământ și dăruirea trupurilor (§ 27). Erotizarea trupurilor, a căror bucurie reciprocă le degajă de fapt de lume și le angajează în celălalt, nu este însă un fenomen saturat (cum sunt, de exemplu, trupul sau fața), în care excesul intuiției cere o descriere conceptuală și o hermeneutică infinită; erotizarea este un fenomen barat (*raturé*), în care surplusul intuiției invadează tot orizontul manifestării, dar în același timp se retrage și dispare numai deaceastă încât nu mai rămâne nimic de explicat, înțeles sau evidențiat. De aceea, despre eros și erotizarea lui nu se poate spune de fapt nimic. Ceea ce nu înseamnă că aceia care se iubesc tac; ei își vorbesc chiar mereu, dar vorbele lor, declarațiile lor de iubire nu au o funcție descriptivă și predicativă (locuție și ilocuție), ci pragmatică performativă (perlocuție). Cu alte cuvinte, cei ce se iubesc nu afirmă și nu neagă nimic despre nimic exterior lor, ci acționează fiecare asupra celui-lalt și îl lasă pe acesta să acționeze asupra lor; își vorbesc ca să se stârnească la dăruirea reciprocă a trupurilor pe care nu le au, nespunându-și decât „Iată-mă!” și „Vino!”. Limbajul erotic deci nu descrie nimic obiectiv, ci pune în scenă jurământul celor ce iubesc, permițându-le stârnirea trupurilor și făcându-i astfel să prindă trup unii de la alții. Erotizarea trupurilor se face, așadar, în primul rând prin cuvinte, dar limbajul erotic este unul transgresiv privilegiind lexicuri marginale

de trei tipuri: trivial, infantil și mistic, care corespund, deloc întâmplător, celor trei limbaje teologice: afirmativ, negativ și hiperbolic. Ca și limbajul teologic, și limbajul erotic nu spune de fapt nimic despre lume, ci stârnește angajarea spre un celălalt (§ 28).

Modurile contorsionate în care fenomenalizarea celui-lalt în regimul finitudinii radicale și al facticității iremediabile a erotizării trupului conduc pe căile „minciunii și veracității” la nașterea și la survenirea unei persoane fac tema Meditației V. Riscul major în acest parcurs este cel al „naturalizării persoanei” (§ 29) în condițiile decepției produse de distanța între infinitul dorit în principiu de cei ce se iubesc și erotizarea finită a trupurilor încrucișate. Suspendarea, repetiția, automatitatea și anonimitatea procesului erotizării duc la suspiciunea cu privire la întâlnirea reală în trup a celui-lalt în persoană. Consecința practică e substituirea și înmulțirea indefinită a celorlalți deveniți „parteneri”, obiecte și instrumente ale unui erotism care proliferează în exterioritatea corpurilor și anonimitatea orgasmelor tocmai pentru că nu atinge pe nimeni (*personne*) în persoană (*personne*), întrucât „persoana naturalizată” e de fapt un „nimeni” (§ 29). Nu este vorba însă atât de o slăbiciune morală sau psihologică ținând de o voință rea sau slabă, cât de o aporie de principiu ce ține de distanța existentă între trupul erotizat în mod automat față de cei ce iubesc ca persoane care decid liber să iubească. În erotizare deci inautenticitatea, minciuna în sens extramoral evidentă (faptul că ne scăpăm nouă înșine) precedă autenticitatea, veracitatea care devine astfel problematică, iar sinceritatea suspectă. Sub formele taxabile moral ale „plasei”, vorbelor dulci și infidelității, minciuna este astfel orizontul erotizării în condițiile naturalizării persoanei (§ 30). Inautenticitatea fiind insuportabilă, depășirea ei este căutată mai întâi cu forța posesiei prin viol și perversiune. Eșecul lor iremediabil vine din faptul că ele caută persoana celui-lalt în impersonal plecând de la credința confuză că erotizarea trupurilor ar fi implicat un acces la celălalt în persoană. Or, departe de a se împlini într-o persoană, trupul falsificat, naturalizat, al celui-lalt sfârșește într-un simplu corp exterior care poate fi posedat și în care poate fi ucisă persoana

celuilalt (§ 31). Nici chiar fața (*visage*) cu dubla ei revendicare etică („Să nu ucizi!”) și erotică („Să-mă iubești!”) nu scapă minciunii, cum arată fața seducătoare a don juan-ilor și fața persecutoare a criminalilor și călăilor. Mascând persoana în ei pentru a pune stăpânire pe persoana altora, aceștia le neagă de fapt celorlalți fața și-și pierd în același timp pentru ei înșiși statutul de fețe; devenind non-fețe impersonale, ucid persoanele celorlalți și se sinucid pe ei înșiși ca persoane. Celălalt în persoană nu apare, așadar, nici în trupul erotizat, nici în fața „sinceră” (§ 32). Persoana celuiilalt apare în mod negativ prin absență în gelozie (§ 33) și prin contrast în ură (§ 34). Gelosul care se plânge de celălalt că nu-l iubește apără de fapt, împotriva minciunii, onoarea iubirii și veracitatea celuiilalt cerându-i să apară individualizat ca persoană. Ura îl individualizează și ea pe celălalt, dar cu prețul dispariției trupurilor simțitoare ale celor ce se urăsc; spre deosebire de cei ce se iubesc, aceștia se pietrifică în două corpuri exterioare insensibile lipsite de trupuri. În ciuda minciunii blocată în alternativa abstractă fie trup erotizat impersonal, fie celălalt în persoană fără trup, persoana totuși rămâne orizontul erotizării, cum arată în negativ gelozia și ura. Opoziția între erotizare și persoană indică sensul depășirii ei într-o erotizare a trupurilor care să nu rateze persoana. Aceasta e cu puțință numai într-o „erotizare liberă”, cu alte cuvinte una care să nu cedeze automatismului și ca atare să nu ajungă nici la suspendarea ei care ne reține să avansăm spre persoană naturalizând-o. Aflată în însăși inima erosului, amorului sau iubirii, erotizarea liberă și personalizatoare permite exercițiul dăruirii și primirii libere a unui trup erotizat dincolo de contactul sexual automat și anonim al corpurilor lipite prin simplă contiguitate spațială; permite cu alte cuvinte o iubire trupească (nu corporală!) profund castă de la părinte la copil, de la prieten la prieten și de la om la Dumnezeu, și reciproc. În reducere erotică, aceștia din urmă se ating, se simt și se dau unii altora dându-și și primindu-și un trup invizibil nu din contactul spațial exterior, ci în distanța celor ce se iubesc, care e condiția intimității lor nonfuzionale. Erotizarea liberă se realizează prin excelență prin cuvânt, fiindcă iubirea personală se face mai întâi vorbind și

cei ce iubesc își fac schimb trupurile invizibile întâi de toate vorbindu-și în persoană și făcând iubirea în persoană, în mod liber și adevărat (contactul spațial devine legitim doar prin și după acest cuvânt). E posibilitatea de a face iubire doar cu luarea de cuvânt și cu luarea de trup prin acest cuvânt (§ 35).

Deplina personalizare a iubirii nu este posibilă însă decât dacă „vine și un al treilea”, tema Meditației VI și ultima. Ca să nu rămână un simplu instantaneu care dispare de îndată ce apare, fenomenul iubirii are nevoie de o fidelitate pentru eternitate care-i asigură singurul viitor posibil. Schimbul fidelităților, care depășește contradicția dintre suspendarea inevitabilă a unei erotizări făcute și exigența eternității, are loc prin avansul fără sfârșit și liber al unui jurământ comun, asigurare reciprocă a celor ce se iubesc de fidelitatea față de celălalt. Fidelitatea e astfel temporalitatea erotică prin excelență (§ 36). Fiind o hotărâre care anticipează asupra posibilității și asupra eternității, aceasta depășește moartea ca imposibilitate de a fi, întrucât poate iubi pe cineva care nu mai este sau nu este încă. Fenomenul erosului e mai mare decât moartea și sensul lui este eternitatea, deoarece el nu ține de orizontul ființei și ne-ființei, ci de acela al unei alterități care în schimbul fidelității mele date prin jurământ îmi dă un trup și asigurarea că cineva mă iubește cu adevărat, pentru totdeauna, deci pentru vecie (§ 37). Jurământul celor ce se iubesc e asigurat însă întotdeauna de un al treilea. Într-o primă instanță, acesta e copilul în care se întrupează jurământul și fidelitatea celor ce se iubesc și apare ca într-o oglindă fenomenul lor erotic comun. Copilul nu se decide, nici nu se face, ci se impune celor ce se iubesc ca un fenomen dat mereu imprevizibil, a cărui sosire neașteptată ca un al treilea e sfârșitul istoriei celor ce se iubesc și judecata ultimă asupra lor (§ 38). Foarte repede însă copilul pleacă și duce cu el jurământul pe care l-a reprodus. Ca atare, copilul e un al treilea mereu în trecere, mereu pe punctul de plecare, a cărui concepție echivalează deja cu o decepție și a cărui apariție anunță deja dispariția lui simetrică suspendării trupului erotizat. Copilul îi abandonează prin definiție pe cei ce se iubesc. Condamnați să rămână și să devină ei înșiși — singuri —, aceștia sunt expuși repetiției și astfel copilul devine

copii, frați și surori, care pleacă însă și ei și nu opresc timpul (§ 39). Ieșirea din tautologia infernală a repetiției nu are loc decât printr-un alt fel de a iubi, eshatologic, prin hotărârea celor ce iubesc de a iubi în clipa de față ca și cum ar vrea să fie aflați iubind și iubiți în ultima zi și pentru totdeauna. Abolind diferența dintre clipa prezentă și cea ultimă, dintre „acum” și „încă” într-un unic „Vino”, cei ce se iubesc astfel la un mod eshatologic își realizează jurământul într-un „a-dio” final, într-o trecere la Dumnezeu pe care-L convoacă drept martor prim și ultim al iubirii (§ 40). Descoperim în final că o iubire ne precedă întotdeauna, că nimeni nu poate pune întrebarea „Mă iubește cineva — de altundeva?” dacă nu l-ar iubi altul primul, care-l obligă să răstoarne centrul căutării și să înceapă prin constatarea: „Tu m-ai iubit primul!” În reducție erotică suntem mereu descentrați, fiindcă atunci când iubim un celălalt ne precedă întotdeauna, de aceea reducția nu rezultă din avansul nostru, pe care acesta îl precedă întotdeauna. Simplul fapt de a pune întrebarea dacă suntem iubiți atestă faptul că de drept am fost, suntem și vom fi întotdeauna iubiți. Iar această constatare mă obligă să mă iubesc în iubire *chiar* și pe mine însumi, pentru că acest celălalt mă iubește mai mult decât mă urăsc pe mine însumi și mă asigură că sunt iubit pentru că sunt demn de iubit ca unul care iubește fiind deja iubit de altul (§ 41).

Ajuns în acest punct, Jean-Luc Marion poate pune acolada finală demonstrației meditațiilor sale erotice. Într-un sens strict fenomenologic, filozoful francez nu ține discursuri psihologice, sociologice poetice sau metafizice despre iubire, ci lasă să apară iubirea așa cum se arată și se desfășoară ea, plecând de la raționalitatea *ei* proprie accesibilă în reducția erotică și numai în ea. Amorul e ridicat în sfârșit la rangul unui concept nu doar prim și rațional, dar și strict univoc, cu „sens unic” (§ 42). Înainte de a soluționa dihotomiile „clasice” ale iubirii, Marion elimină ambiguitatea iubirii produsă de echivocitatea disparată a „obiectelor” ei: bani, sex, droguri, patrie, bărbat, femeie, Dumnezeu etc. Dorința nu este iubire. Nici una din dorințele acestor „obiecte” mundane, ce se vor a fi posedate pentru o desfătare individuală sau colectivă, nu privește de

fapt conceptul strict și univoc al iubirii. Acesta ține nu de domeniul lumii, al cunoașterii sau ființei, ci exclusiv de cel al alterității ireductibile a unui celălalt; celălalt este astfel veritabilul „*articulus stantis et cadentis amoris*” iar tot ceea ce face excepție de la reducția erotică — nu sexuală! — nu ține de fapt de iubire. Scindarea conceptului iubirii ține doar de (ne)înțelegerea lui metafizică. Astfel atât *eros* și *philia*, cât și *eros* și *agape* nu sunt iubiri diferite cum s-a crezut și se crede (cf. C. S. Lewis sau D. de Rougemont), ci de fapt nume diferite ale unicei iubiri, ale unui unic amor și țin de aceeași reducție erotică la alteritate. Spre deosebire de dorință, în măsura în care nu e un simplu parteneriat și reciprocitate în baza unui terț element mundan (plăcere, utilitate, virtute etc.), ci căutarea fără reciprocitate a unui celălalt ireductibil, prietenia, amicitia ține și ea de amor, de iubire. Amicitia e o altă formă, prescurtată, de erotizare liberă a trupurilor amicilor, dar una liberă, doar prin cuvânt; erotizând liber trupurile, dar fără paroxismul juisării, prin urmare fără automatitate, finitudine, suspendare, repetiție și decepție (deci fără fața întunecată a reducției erotice), amicitia se degajează atât de temporalitate, cât și de al treilea pe punct de plecare (copilul), fără însă a accede direct la cel de-al treilea eshatologic, pentru că nu iubește pentru totdeauna un singur celălalt. Amicitia nu este deci decât o scurtătură pe drumul amorului și al reducției erotice. Contrar a ceea ce s-a spus și se spune până la sațietate mai ales de teologi (cf. A. Nygren), nu există de fapt opoziție reală între *eros*-pasiune egoistă posesivă și *agape*-abnegație altruistă gratuită, întrucât în realitate și *eros*ul se oferă și abandonează, iar *agape* posedă și consumă și ea; lucru pe care l-au știut în teologie un Origen, Grigorie al Nyssei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul sau Nicolae Cabasila și mai ales Biblia (profeții sau *Cântarea Cântărilor*). Iubirea autentică are deci un sens unic; ea include sexualizarea ca pe una din figurile ei, dar nu sexualitatea face inteligibilă iubirea, ci abia iubirea face singură inteligibilă sexualizarea. Oricât de paradoxal ar putea părea pentru metafizică și pentru simțul comun structurat de falsele dihotomii grecești trup — spirit, sensibil — inteligibil, animal — spiritual, în realitate fenome-