

UTILIZĂRI ALE TERMENULUI *IUBIRE* ÎN ȘTIINȚĂ, FILOSOFIE ȘI TEOLOGIE

MARIAN GEORGE PANAIT*

USES OF THE TERM 'LOVE' IN SCIENCE, PHILOSOPHY, AND THEOLOGY

ABSTRACT: In the following essay, I analyze various uses of the term 'love' in science, philosophy, and theology. In science, the term is employed to quantitatively describe the behavioral parameters of love. In philosophy it is utilized to analyze love on an ontological level, considering it as a virtue of both the individual and the community. In theology, the term is used to propose a virtue that institutes ontology itself. I argue that it is the freedom and responsibility of each person to orient themselves in a coherent manner regarding the choice of these uses.

KEYWORDS: love; science; philosophy; theology.

1. PRELIMINARII

Susținând că semnificația unui termen este utilizarea lui¹, Wittgenstein nu a făcut decât să preia în filosofie un tip de analiză a limbajului care era de multă vreme prezent printre lingviști, conform căreia contează nu doar sintaxa și semantica, ci și pragmatica; același lucru îl exprima în paralel, mai elaborat, la Oxford, Austin, preocupat fiind de felul în care putem face lucruri cu vorbe, cuvinte.² Investigând felul în care este utilizat termenul *iubire* în aceste trei discipline, știință, filosofie, teologie, vom constata că faptele sunt chiar mai complexe decât aceste analize; se poate intui chiar din enunțul titlului că, din punctul de vedere al fiecărei discipline, în interiorul ei, utilizarea termenului *iubire* prezintă aspecte sintactice, semantice și pragmatice; în timp ce din punctul de vedere supraordonat acestor discipline – metateoretic –, utilizarea lui are o puternică coloratură pragmatică, contextuală. Am menționat doar aceste aspecte pentru a arăta că nu voi urma această cale care este probabil cea mai frecventată în analiza termenilor. Sper ca analizele pe care le fac să arate că principala deosebire între utilizările termenului *iubire* în cele trei discipline se situează la nivelul referinței termenului.³ Astfel, termenul *iubire* se referă, în știință, în special la un mod de a descrie iubirea, comportamentul iubitor; în filosofie, termenul se referă la o virtute, la un aspect ontologic al iubirii, iar în teologie, el se referă la un aspect supra-ontologic.⁴ Sper ca aceste aspecte să devină mai clare în cele ce urmează.

* Institutul de Filosofie și Psihologie „C. Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Este potrivit să observăm că termenul *iubire* nu este folosit doar în aceste discipline, ci și în altele. De exemplu, Denis de Rougemont a scris o lucrare cu un succes de public incontestabil despre faptul că iubirea-pasiune, așa cum o cunoaștem noi astăzi (la jumătatea secolului XX când scria el), nu este imaginea universală a iubirii; chiar în culturi apropiate, cum sunt cea greacă sau cea romană, această iubire nu este cunoscută. Iubirea-pasiune s-a născut undeva la începutul mileniului II, în lumea cavalerilor și turnirurilor, în care se produce o apropiere simbolică între iubita cântată de poeți și Fecioara Maria. Expresia paradigmatică a iubirii-pasiune este legătura dintre Tristan și Isolda, care tânjesc unul după altul când sunt la distanță și nu se pot suferi când sunt unul lângă altul.⁵ În mod limpede – chiar dacă nu acestea au fost intențiile lui Denis de Rougemont –, această utilizare a termenului *iubire* este una specifică antropologiei culturale. Nivelul ei de realitate (referința termenului) este constituit din configurația de trăsături, de caracteristici, care include poziția Fecioarei, poezia trubadurilor și truverilor, relația contradictorie dintre îndrăgostiți etc. Un alt exemplu este acela al publicității făcute iubirii garantate, fără risc și fără suferință; o iubire în care ți se garantează găsirea persoanei potrivite, relaționarea cu ea fără a te investi în iubire, ba chiar și un antrenament amoros, în cazul în care îți vei face cont pe un site de întâlniri și vei apela la specialiștii acestuia.⁶ În mod clar, de data aceasta iubirea este termen într-o altă disciplină, una cu o dezvoltare majoră astăzi, anume marketingul. Exemplele se pot înmulți.

Ceea ce este semnificativ în acest pluralism este faptul că el generează întrebarea dacă suntem în fața unei iubiri sau a unui pluralism de iubiri. Un pluralism s-ar putea poziționa pornind tot de la Wittgenstein, de la asemănările de familie care țin ca pe un fir de lână diversele realități la care se referă termenul *iubire*.⁷ Dacă totuși este utilizat un singur termen, *iubire*, după numeroase reguli contextuale, apare totuși ca posibilă și o interpretare tradițională, anume aceea nominalistă, în care ceea ce este universal în iubire este un nume. Chiar dacă de multe ori trecută cu vederea – inclusiv de către tabăra celor care se dezinteresează de cearta universalităților (cum sunt Wittgenstein și adepții săi) –, rămâne întrebarea: de ce s-ar folosi același termen?⁸ Analizele pe care le fac merg până la a sugera un pluralism ontologic, dar folosirea unui aceluiași termen *iubire* sugerează unitatea de esență. Nu intru în disputa care poate fi purtată în două planuri (cel tradițional, al problemei universalităților, și cel contemporan, al problemei esenței), care sunt două fețe ale aceleiași probleme. Ceea ce urmăresc este să evidențiez câteva utilizări ale termenului în trei discipline care sunt fundamentale pentru om și, în baza analizei pe care o fac, să arăt că fiecare dintre noi are libertatea și responsabilitatea de a utiliza pertinent sau nu termenul *iubire* în contextele vieții sale. Intenția mea este ca, dincolo de disputele teoretice, să atrag atenția asupra faptului că fiecare dintre noi suntem confrunțați cu aceste probleme chiar când nu conștientizăm acest lucru; mai mult, aș vrea să se observe că există o unificare a acestor utilizări, chiar una structurată, în gândirea și practica fiecărei persoane.

2. PLURALITATEA IUBIRII

Prima observație care trebuie făcută atunci când pun problema utilizării termenului *iubire* în știință este aceea că știința nu este o realitate unitară. Astfel, eu discut un exemplu de tratament al iubirii în psihologie.⁹ Și tratez acest exemplu cu ipoteza că în studiul la care mă refer autorii lui investighează manifestări care constau în comportamente induse de iubire și fac extinderea că studierea modului de a se prezenta al iubirii – mai degrabă decât al structurii sale ontologice – este specifică științei. Dar observ, de asemenea, că pentru o altă știință, de exemplu, pentru biochimie, relevant este studiul modificărilor biochimice în cazul apariției iubirii.¹⁰ Acest exemplu arată că știința însăși este plurală și, chiar mai relevant pentru ipoteza mea, arată că știința poate studia chiar aspecte ontologice ale iubirii.¹¹ A doua observație care trebuie făcută înainte de a discuta exemplul ales de mine, este aceea că imaginea despre știința însăși nu este unică. Cum acesta nu este un text de filosofie a științei, stipulez că perspectiva în care se situează analiza pe care o fac este aceea a realismului științific, pentru care există o realitate distinctă de subiect, iar această realitate este cognoscibilă și este dată în observație – pe seama căreia se pot formula enunțuri falsificabile cu caracter cognitiv.¹² Privită din perspectiva acestor două observații, ipoteza mea că studiul științific al iubirii presupune studierea unui mod de prezentare a unui obiect de interes, nu trebuie desființată, ci completată; astfel, știința studiază acele obiecte care cad sub puterea ei de observație (observație educată, bazată pe un instrumentar sofisticat), ea este interesată de cuantificarea acestor observații și de formularea acestor enunțuri cognitive la care mă refeream. Vechea distincție dintre *Naturwissenschaften* și *Geisteswissenschaften* se prezintă în această perspectivă drept încercarea de a diferenția la nivelul forței cognitive a acestor enunțuri. Astfel, enunțurile psihologice, mai ales după behaviorism, au caracter statistic, tinzând să se subsumeze realismului științific descris.¹³

Din perspectiva descrisă pare că psihologia ca știință se reduce la tratament statistic al unor observații comportamentale. Neavând calificare în domeniu, îmi permit să enunț (cu riscurile aferente; dar nu asta face mereu filosofia?) două posibile limitări ale acestei perspective despre caracterul științific al psihologiei. Prima este aceea că într-un sector important al disciplinei, psihanaliza, avem de a face cu o ontologie, cel puțin presupusă, a psihicului uman. După opinia mea, psihanaliza este mai degrabă o contribuție de tip filosofic decât științific, al cărei succes în tratament nu se explică prin asumțiile ei ontologice despre psihicul uman, ci prin reînvățarea comunicării de către pacient prin tratament. Așadar, psihanaliza nefiind știință, nu limitează psihologia în calitatea ei de știință cu accent pe comportament. A doua limitare a perspectivei pe care o am despre psihologie ca știință este aceea că în variate forme, de exemplu, de la imagistica cerebrală până la piramida învățării senzoriale, psihologia nu se mulțumește să studieze comportamente, manifestări ale unei presupuse realități, ci încearcă în același mod cantitativ și, astfel, controlat să stabilească o legătură între aspectele comportamentale și cele structurale sau anatomo-fiziologice.

Lăsând deoparte întrebarea despre măsura în care aceste aspecte sunt cu adevărat informative, respectiv întrebarea dacă aceste aspecte descriu iubirea în ceea ce este ea mai mult sau mai bine decât studiul comportamentelor iubitoare, socotesc potrivit să îmi moderez ipoteza. Astfel, consider că psihologia ca știință se ocupă în mod preponderent, dar nu exclusiv, cu studierea modului în care sunt reprezentate diversele aspecte ale psihicului uman (facultăți, activități etc.).

Oricât de laborioase par aceste observații, după opinia mea ele sunt necesare pentru înțelegerea corectă a exemplului pe care îl dau. Este vorba de două studii care au fost conectate între ele pentru o mai bună înțelegere a iubirii din perspectivă psihologică. Rețin din acest amplu efort doar rezultatele privind relația dintre iubire și atingerea fizică. În această relație, iubirea este o variabilă independentă, un predictor, iar atingerea fizică este o variabilă dependentă. Autorii studiului au operaționalizat iubirea prin trei parametri: pasiune, intimitate și angajament, iar atingerea fizică prin patru parametri: îmbrățișarea mai formală (*embracing*), mângâierea (*stroking*), sărutul (*kissing*) și îmbrățișarea intimă (*hugging*). Utilizând datele culese, au realizat regresii atât cu iubirea ca predictor unic pentru comportamentele de atingere, cât și cu fiecare dintre parametrii iubirii ca predictor pentru atingere (măsurată în frecvența fiecărui tip de atingere într-un anumit interval de timp). Autorii au constatat că iubirea este un predictor pentru atingeri (probabilitățile nu interesează aici), adică faptul de a iubi conduce la creșterea frecvenței atingerilor; în ce privește fiecare dintre parametrii iubirii, au constatat că: pasiunea și intimitatea sunt predictorii pentru atingeri, cresc frecvența acestora, în timp ce angajamentul nu este un predictor pentru atingeri, nu are o influență notabilă asupra frecvenței atingerilor.¹⁴

Este limpede că studiul se bazează pe o metodologie de tip științific în care se face eșantionare, se culeg date, se formulează regresii etc.; metodologia respectivă este de tip cantitativ și statistic, concluziile trase având o anumită probabilitate influențată nu numai de datele culese, ci și de mecanismul cu care au fost ele analizate. De altfel, autorii recunosc limitările studiului pe care îl realizează și chiar faptul că unele dintre rezultate puteau fi intuite în mod comun; dar studiul consolidează astfel de opinii cum este aceea că angajamentul în iubire se manifestă în mai mică măsură prin atingeri decât se manifestă pasiunea. Interpretând această cercetare din punctul de vedere care mă interesează, constat că obiectul ei este real, observabil, cuantificabil și formulabil în enunțuri cognitive care au o anumită probabilitate de adevăr. Altfel spus, demersul autorilor satisface caracteristicile realismului științific. De asemenea, consider că în mod limpede accentul cade pe comportamentele iubitoare în toate etapele studiului; datele avute în vedere pentru variabile, în particular pentru cele dependente, se referă în mod explicit la comportament.

Lecția importantă a acestei utilizări a termenului *iubire* este aceea că sentimentele noastre cele mai intime, sentimente despre care considerăm chiar că ne definesc identitatea, pot fi analizate și interpretate nu doar în ceea ce au propriu, specific, ci și prin mijloace cantitative adaptate numerelor mari. Acest aspect atrage

și mai mult atenția asupra faptului că psihologia ca știință poate furniza cunoaștere despre individ și pe o cale statistică. Este o cale nefamiliară pentru cel care trăiește o iubire sau pentru interpretarea ei de tip filosofic sau teologic. Este însă un mod de a înțelege iubirea la fel de legitim ca altele menționate aici și este un mod care ne pune pe fiecare dintre noi în fața deciziei de a ne ordona, de a ne orienta în privința felului în care înțelegem iubirea.

La fel ca în cazul științei, utilizările termenului *iubire* sunt multiple, prin urmare termenul are numeroase semnificații. În cazul științei, am ales o utilizare care a evidențiat că psihologia este interesată de a trata despre modurile de manifestare ale iubirii și adaug că, prin însăși natura psihologiei, această disciplină studiază iubirea ca relație între indivizi. În cazul filosofiei, am să selectez două utilizări ale termenului *iubire* apte să arate că filosofia este interesată mai ales de aspectul ontologic al iubirii; și adaug că, deși prin natura ei iubirea este o relație între indivizi, aceste utilizări ale termenului stabilesc o legătură între relația dintre indivizi și comunitate. Simplu spus, dacă în cazul iubirii analizate de psihologie aspectul individual este precumpănitor, în cazul filosofiei, accentul este pus cel puțin în mod egal pe rolul iubirii în funcționarea comunității.

Grecii vechi au numeroși termeni pentru a se referi la polimorfismul iubirii; dintre aceștia rețin unul singur, *philia*, și arăt din capul locului că și numai el singur are și alte utilizări decât acelea două la care mă refer eu aici. De exemplu, chiar pe linia a ceea ce analizez eu în aceste două exemple de utilizare, Empedocle folosea *philia* pentru a se referi la acea forță care ținea laolaltă elementele în alcătuirea universului; *philia* era înțeleasă ca o virtute care unea variatele componente individuale ale universului¹⁵; utilizarea termenului dată de Empedocle este clar ontologică și poate fi gândită ca o ducere la extrem a felului în care este înțeleasă *philia* în cele două exemple pe care le analizez.

Merită menționat că printre diverșii termeni pentru iubire, *philia*, în contexte comune, se referă la prietenie, la simpatia dintre indivizi. Mai important este să înțelegem că pentru greci, nu doar pentru filosofi¹⁶, iubirea, în diversele ei forme, este o virtute, *arete*, o forță, o putere care revine unui individ și chiar unei comunități sau, la Empedocle, întregului univers; oricât de straniu ar apărea astăzi pentru noi, pentru Platon și Aristotel, pentru grecul comun chiar, nu doar omul are *aretai*, ci și animalele și chiar lumea în întregul ei.¹⁷ Iubirea, chiar dacă nu se înscrie printre virtuțile de bază – temperanță, curaj, înțelepciune, dreptate – enunțate nu doar de Platon, ci, înaintea lui, și de poeți¹⁸, primește un rol de seamă la filosofi, la Empedocle, cum am văzut, la Aristotel, dar și la Platon însuși.

Primul exemplu la care mă refer este acela al iubirii – *philia* și variații ei compuși – dintre Lysis și Menexenes, descrisă de Platon în micul dialog de tinerețe care poartă numele primului dintre cei doi tineri. Iubirea dintre cei doi este o iubire între semeni pe care nu îi despart nici vârsta, nici cunoștințele, nici poziția socială sau, altfel spus, pe care îi unesc toate acestea și încă altele. Iubirea despre care vorbește Platon este una a celor ce sunt asemenea din atât de multe puncte de vedere

încât se poate spune că formează deja o comunitate. Un alt tânăr, Hippothales, nutrește o iubire neîmpărtășită pentru Lysis, și Platon ne dă de înțeles că există diferențe relevante între el și obiectul iubirii sale; asemenea diferențe fac nefuncțională *philia* între cei doi.¹⁹ Comentând dialogul, Noica face clare intențiile lui Platon: iubirea este între asemănători care se încurajează reciproc și sporesc în virtute împreună.²⁰ Tocmai aceasta este deschiderea către felul în care se referă Aristotel la *philia*. În nuce, în dialogul lui Platon se află idea îndelung rafinată de către Aristotel a rolului pe care îl are *philia* în funcționalitatea cetății. Aristotel are o teorie a virtuților mai dezvoltată decât aceea a lui Platon și adaptată viziunii sale despre realitate ca alcătuită din substanțe individuale, compuse din act și potență, astfel încât virtuțile pot fi gândite drept partea de actualitate din substanțe, acea parte care conduce substanțele către scopul lor ultim, contemplarea Binelui. Pentru Aristotel există virtuți specifice fiecărui nivel de realitate, inclusiv pentru fiecare dintre facultățile umane; astfel, există virtuți ale voinței și virtuți ale intelectului. În acest cadru, *philia* apare nu numai ca o virtute morală, o virtute a voinței, adică nu doar la nivelul omului, ci și drept o virtute a comunității, *philia* este aceea care pune în comuniune nu doar indivizii ca atare, ci indivizii ca cetățeni. Cetatea funcțională este aceea în interiorul căreia funcționează *philia* între cetățeni. *Philia* devine astfel, la Aristotel, un criteriu al bunei funcționări a cetății și al evaluării comportamentului cetățenilor. Este un bun cetățean acela care are nu doar *philia* pentru indivizi, ci și pentru cetatea care îi cuprinde pe aceștia.²¹ Este limpede că în felul în care gândește Aristotel cele mai bune aranjamente pentru cetate există un anumit optimism în privința felului în care *philia* lucrează ca virtute a cetățenilor. Continui să consider că aceste vederi sunt în bună măsură deja acelea ale lui Platon și că o interesantă problemă ar fi de a stabili cum se împacă iubirea lui Socrate pentru Alcibiade cu felul în care se poartă acesta cu Atena; o asemenea întrebare, asupra căreia nu mă voi opri aici, sugerează că perspectiva filosofiei grecești despre *philia* nu se prezintă ca una fără posibilitatea unui minim reproș. Sunt însă interesat să observ că scurta analiză a celor două exemple de utilizare a termenului *philia* în filosofia greacă susține ideea că în filosofie iubirea este gândită în perspectivă ontologică și cu un anumit accent pe semnificația ei pentru comunitate.²²

Teologia creștină s-a format în mediul gândirii elenistice și a împrumutat de la filosofia greacă limba, *koine*, cu întreaga ei moștenire semantică, dar și multe dintre structurile conceptuale. Astfel, Noul Testament ni s-a păstrat în greaca comună, chiar dacă este probabil ca părți ale sale să fi existat inițial în aramaică, limba propovăduirii lui Iisus. Mai semnificativ, religia creștină se confruntă cu aceeași problemă a diferenței ontologice cu care s-au confruntat filosofii greci. La Platon prin definiție principiul este în același timp separat de întemeiate, dar întemeiază; neoplatonicienii au încercat soluționarea problemei prin introducerea de intermediari; aceasta nu este o soluție atâta timp cât intermediarii sunt în condiția principiului, iar dacă nu sunt, principiul este despecificat, scos din condiția și funcția lui. În creștinism problema apare sub forma exigenței ca sacrul să fie separat, *das ganz*

Andere, și în același timp, ca termen în *religio*, să se afle în comerț cu creatura. Teologii, ca Toma din Aquino, puternic influențați de filosofie, au încercat să depășească problema, pe urmele lui Aristotel, prin recurs la analogie; teologii primelor secole, mult mai atașați moștenirii specifice a creștinismului, au încercat să o rezolve pe cale dogmatică, propunând acceptarea *aporiei* pe baza învățăturilor de credință, a decretelor sinodale.

Noul Testament este o colecție de texte alcătuită la două, respectiv trei generații după Iisus pe seama unei tradiții orale și, posibil, a unor colecții de *logia* ale lui Iisus (dintre care cea mai importantă este Q²³), care nu s-au păstrat. Dar, deși aceste texte nu permit stabilirea cu certitudine a *ipsissima verba Jesu*, ele permit stabilirea destul de sigură a *ipsissima vox Jesu*, adică putem recunoaște caracteristicile predicii lui Iisus, chiar dacă nu cunoaștem vorbele lui ca atare. În acest context, importanța acordată de el iubirii este o certitudine. Prin urmare avem de căutat utilizările teologice ale termenului *iubire* în cea mai apropiată sursă de întemeietorul creștinismului, în Noul Testament.

Dintre numeroșii termeni utilizați de greci pentru a se referi la iubire, în textul Noului Testament se regăsesc patru: *storge*, *eros*, *philia*, *agape*; ultimul, tradus în latină cu *caritas*, este acela care s-a impus²⁴ și la ale cărui utilizări mă voi referi.²⁵ Iubirea, *agape*, *caritas*, este pentru Iisus fundamentală, condiționează însăși ontologia, nu doar pe aceea a creaturii, ci și pe a divinității, precum și relațiile dintre Dumnezeu și lume, respectiv dintre oameni. Înainte (nu doar temporal, ci în ordine de posibilitate) de orice definire dogmatică, Dumnezeu însuși este iubire: „cine nu iubește nu îl cunoaște pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire”.²⁶ Iar în ce îl privește pe om lucrurile sunt la fel de clare: „dacă am toată credința astfel încât să mișc munții, dar nu am iubire, nimic sunt”²⁷; așa cum Dumnezeu ca iubire este anterior oricărei definiții dogmatice, la fel faptul de a avea iubire este condiția faptului meu de a fi ca om; în chip clar, iubirea este chiar mai mult decât credința. În teologia creștină, credința, speranța și iubirea au fost numite *virtuți teologale*, adică puteri ale omului primite de la Dumnezeu pentru a se raporta prin ele la semenii și la divinitate, cea mai importantă dintre ele fiind iubirea. Ambrozie, episcopul de Milano, cel care l-a adus pe Augustin la catolicism, a dat numele de *virtuți cardinale* celor patru virtuți fundamentale ale grecilor și a ordonat cele două seturi de virtuți, socotindu-le pe cele teologale ca fiind cele mai importante; tocmai pentru că fac posibile lumea și locul nostru în ea, sunt condiții de posibilitate și pentru celelalte virtuți.²⁸ Grecii și creștinii au împărtășit un punct fundamental în viziunea lor despre lume, anume rolul și importanța virtuților, iar acest aspect a fost de maximă importanță în trecerea reușită de la lumea greco-romană la aceea creștină. Lumea iudaică din care face parte Iisus este una rigoristă; a fost normal ca discipolii să îl întrebe pe Iisus ce poruncă le dă, iar acesta a răspuns: „... «trebuie să îl iubești pe Domnul Dumnezeul tău ...» ... «trebuie să îți iubești aproapele ca pe tine însuși»”.²⁹ Interpretarea dată de Kant acestei porunci ca fiind una adresată rațiunii și nu sentimentului este eronată pentru că vorbele lui Iisus sunt interpretate în ter-

meni kantieni. Porunca lui Iisus depășește distincțiile facultăților, este într-un sens mai puternică decât oricare altă poruncă, căci dragostea este mai mult decât oricare diferențiere ontologică, iar în alt sens este mai slabă decât oricare altă poruncă, căci dragostea este îngăduitoare, îndelung răbdătoare. Aceste porunci trebuie înțelese din perspectivă neotestamentară: „nimeni nu l-a văzut vreodată pe Dumnezeu; dacă ne iubim unul pe altul Dumnezeu trăiește în noi și iubirea sa se împlinește în noi”.³⁰ Iubirea creștină depășește diferența ontologică; nu cunoașterea (vederea) este modul propriu de a te raporta la Dumnezeu, ci iubirea. O spune limpede Iisus atunci când își învață discipolii să se roage adresându-se divinității cu numele de *Tată*; acest uz al termenului este nefamiliar mediului iudaic în care trăia Iisus; în forma lui aramaică, *Abba*, marchează intimitatea copilului cu tatăl său³¹, acel tată gata să-l întâmpine cu iubire oricând pe fiul risipitor. Nu cunoașterea, dogma sau analogia sunt soluția creștină la *aporia* diferenței ontologice; aceasta este dizolvată în *agape*. La greci, iubirea este între asemănători, este o iubire în care asemănarea este măsurată rațional. Iubirea creștină depășește orice diferență, inclusiv orice diferență ontologică, pentru că este iubirea lui Dumnezeu față de creatură, față de om, care îi întoarce divinității iubirea.

3. IUBIRE ȘI RESPONSABILITATE

La fel ca oricare studiu, și acesta sfârșește cu o scurtă lecție învățată din analizele de parcurs. Prima observație care se impune este aceea că utilizările investigate nu conduc la idea incompatibilității lor după domeniul în care au loc: știință, filosofie, teologie. Deja acesta este un rezultat remarcabil în condițiile în care de multe ori aceste discipline sunt puse în contrast, dacă nu chiar în exclusiune. A doua observație este aceea că, din perspectiva efortului depus, totuși ar trebui să se poată spune mai mult, anume în privința prezenței sau absenței unui nucleu comun al iubirii pe care o au în vedere toate aceste trei discipline. În privința disputei dintre esențialism și anti-esențialism, trebuie spus că discipolii lui Wittgenstein trec peste aspectul că una este problema esenței atunci când vorbim de instanțieri, de cazuri individuale (cum sunt diversele instanțieri ale iubirii în teologie, de exemplu), și cu totul alta atunci când vorbim de specii (cum sunt tratamentele iubirii în știință, respectiv filosofie, respectiv teologie). Făcând această distincție, consider că atunci când tratăm despre indivizi, instanțieri ale comportamentelor iubitoare care sunt studiate de psihologie ș.a.m.d., acceptarea esențialismului este inevitabilă. Discuția care se naște din această acceptare nu intră în obiectul acestui studiu. Atunci când tratăm despre specii, lucrurile sunt chiar mai complicate decât în cazul indivizilor și este posibil ca esențialismul să nu fie de neocolit. Cum în acest studiu m-am interesat de utilizările termenului *iubire* în specii diferite de discipline (în interiorul unei perspective realiste pe care o împărtășesc toate cele trei discipline), știință, filosofie, teologie, problema care mi se pune este aceea a deciziei asupra

esenței nu la nivelul indivizilor, ci la acela al speciilor. Nu propun pe această linie de argumentare o soluție; sugerez cum anume ar putea fi ea căutată: descriind iubirea ca o relație, specificând trăsăturile acestei relații în fiecare dintre cele trei discipline și stabilind dacă există sau nu o trăsătură comună.³²

Propun însă, pe o altă linie de argumentare, o soluție la această problemă, dar nu înainte de a arăta că interpretarea existențialistă a propunerii mele trebuie evitată. Tratatul clasic al problemei esenței se adresează nivelurilor realității; tratamentul pe care îl propun se adresează persoanei. Aceasta din urmă are rațiune și voință, are libertatea de a decide în diverse contexte, uneori chiar nu poate evita alegerile; alegerilor persoanei îi sunt supuse diversele tipuri de realitate la care se referă utilizările termenului *iubire*. Socotesc că ține de umanitatea noastră ca atunci când folosim acest termen să ne manifestăm libertatea de a alege cum îl utilizăm și să ne asumăm responsabilitatea alegerilor făcute, astfel încât să putem asigura coerența persoanei noastre. Asemenea cerințe se impun fiecărei persoane, nu doar specialiștilor din cele trei domenii. Iar faptul că ni se pun în față aceste alegeri arată demnitatea și responsabilitatea noastră, și în același timp arată că prin modul în care ne raportăm la diferitele niveluri de realitate este posibil să introducem noi înșine o idee de unitate a anumitor realități, nu doar să o descriem drept esență. Este limpede că putem greși în deciziile noastre, dar trebuie să învățăm să acceptăm să trăim cu imperfecțiuni, să ne străduim să avem soluții mai bune, nu perfecte. Conștientizarea poziției în care ne aflăm îmi apare ca fiind de maximă importanță pentru coerența noastră ca persoană, dar și pentru controlul pe care îl avem asupra utilizării termenilor.

NOTE

¹ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, p. 25.

² Cf. J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, p. 52.

³ Este posibil – din moment ce vorbesc despre referință – ca analiza pe care o fac să poată fi tradusă într-o abordare lingvistică; nu este nici locul, nici interesul meu să dezvolt o asemenea traducere aici.

⁴ În acord cu cele scrise mai sus m-am referit la cele trei aspecte sau niveluri pe care se așează cele trei discipline ca referințe ale termenului iubire; ele pot fi introduse, la fel de bine, din perspectiva filosofiei tradiționale, drept niveluri de realitate: comportamente iubitoare, caracteristici ale iubitorilor, respectiv fundamentul supra-esențial al comuniunii dintre iubitori. Dar am spus că nu fac traduceri dintr-un tip de limbaj în altul; voi continua într-un mod analitic aflat în dialog cu filosofia tradițională, mod specific înțelegerii filosofiei drept o disciplină a unor probleme perene tratate în mod contemporan.

⁵ Cf. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident*, p. 8.

⁶ Cf. Alain Badiou, *Eloge de l'amour*, pp. 6–7.

⁷ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen ...*, p. 36.

⁸ Sunt multe implicații în spatele acestor întrebări; de exemplu, se pune întrebarea doar pentru relația dintre utilizarea termenului în discipline diferite, sau și în interiorul uneia singure? Pune-

rea acestei întrebări are o legătură cu unul dintre minusurile majore ale poziției lui Wittgenstein, acela că nu discută dacă indivizii au o esență comună, ci numai dacă speciile au o esență comună.

⁹ Alegerea exemplului a fost inspirată de prezentarea Cameliei Popa (Seminarele IFPAR, 5 noiembrie 2021), în calitate de coautor, a amplei investigații rezumate în Agnieszka Sorokowska et al., „Love and affectionate touch toward romantic partners all over the world”, *Scientific Reports*, 13 (1), Article 5497, pp. 1–13.

¹⁰ În fond, marketingul sau antropologia culturală despre care vorbeam anterior sunt și ele discipline care, la rigoare, pot fi subsumate științei.

¹¹ În realitate, faptele sunt mai rafinate pentru că necesită o discuție despre măsura în care niște modificări biochimice reprezintă ontologia iubirii și, mai ales, despre felul în care o analiză de tip biochimic, comparativ cu analiza comportamentelor iubitoare făcute de psihologie, ar fi sau nu mai informativă în privința descrierii iubirii. Nu intru în aceste discuții; mă rezum să le semnalez.

¹² Cf. Stathis Psillos, „Scientific Realism”, p. 688.

¹³ Cf. John B. Watson, *Behavior: An Introduction to Comparative Psychology*, pp. 9–12. O bună parte a psihologiei își înțelege caracterul științific pornind de la behaviorism și utilizând instrumente statistice.

¹⁴ Cf. Agnieszka Sorokowska et al., „Love and affectionate touch toward romantic partners all over the world”, p. 9.

¹⁵ Cf. E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, pp. 40–41.

¹⁶ Cf. A. W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*, p. 135.

¹⁷ *Ibidem*, p. 135.

¹⁸ Cf. John Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, p. 24.

¹⁹ Cf. Platon, *Lysis* 207 c, în Platon, *Lysis*, 1969, p. 18.

²⁰ Cf. Constantin Noica, „Interpretare”, în Platon, *Lysis*, 1969, pp. 74–83.

²¹ Cf. Aristotle, 1157 a 18–21, în Aristotle, *Nicomachean Ethics*, pp. 169–170; Aristotle 1262 b 6–8, în Aristotle, *Politics*, p. 30.

²² Această susținere rezistă cel puțin pentru filosofia tradițională, în care, așa cum am văzut, iubirea este o virtute, adică este tratată într-o schemă conceptuală; ar fi o provocare studierea felului în care se prezintă iubirea tratată ca o expresie a trăirii, tratament care este dominant în diferite poziționări ale filosofiei analitice contemporane.

²³ Q provine de la Quelle (= „sursă” în limba germană), adică una dintre sursele importante ale Noului Testament, alături de tradițiile specifice diverselor scrieri ale canonului neotestamentar.

²⁴ Cf. Ceslas Spicq, Note di lessicografia neotestamentaria, pp. 51–55.

²⁵ Vezi Michael D. Coogan (ed.), *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, New York, Oxford University Press, 2018.

²⁶ 1 Ioan 4:8.

²⁷ 1 Corinteni 13:2.

²⁸ Cf. John Ferguson, *Moral Values in the Ancient World*, p. 24.

²⁹ Matei 22:37–39.

³⁰ 1 Ioan 4:12.

³¹ Cf. Joachim Jeremias, *The Prayers of Jesus*, p. 65.

³² Condiția iubirii în creștinism pune mari dificultăți – dar, după opinia mea, nu de nedepășit – acestei propuneri pe care o fac, pentru că, pe de o parte, această iubire este chiar condiția de posibilitate a ontologiei, iar, pe de alta, trăsăturile ei ar trebui comparate cu trăsăturile unei realități care nu se află la același nivel, ci la nivel ontologic pentru filosofie, respectiv al comportamentului, al manifestării, pentru știință.

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Adkins, A. W. H., *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*, London, Chatto and Windus, 1972.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011 (1157 a 18-21).
- Aristotle, *Politics*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1998 (1262 b 6-8).
- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
- Badiou, Alain; Nicolas Truong, *Éloge de l'amour*, Paris, Flammarion, 2009.
- Coogan, Michael D. (ed.), *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha*, New York, Oxford University Press, 2018.
- de Rougemont Denis, *L'amour et l'Occident*, Paris, Plon, 1972.
- Ferguson, John, *Moral Values in the Ancient World*, London, Methuen and Co., 1958.
- Jeremias, Joachim, *The Prayers of Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1967.
- Noica, Constantin, „Interpretare”, în Platon, *Lysis*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969.
- Platon, *Lysis*, București, Editura pentru Literatură Universală, 1969 (207 c).
- Psillos, Stathis, „Scientific realism”, în Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 8, Farmington Hills, Thomson Gale, 2006, pp. 688–694.
- Sorokowska, Agnieszka et al., „Love and affectionate touch toward romantic partners all over the world”, în *Scientific Reports*, 13 (1), Article 5497, pp. 1–13.
- Spicq, Ceslas, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Brescia, Paideia, 1988.
- Watson, John B., *Behavior. An Introduction to Comparative Psychology*, New York, Henry Holt and Co., 1914.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*, Oxford, Wiley Blackwell, 2009.
- Zeller, E.; R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, „La Nuova Italia” Editrice, 1969.