# S. KIERKEGAARD ŞI LEV ŞESTOV
# ORI DESPRE CELE DOUĂ DIMENSIUNI ALE GÂNDIRII

IOANA MORARU

Universitatea din București

**S. Kierkegaard and Lev Shestov: On the two Dimensions of Thought.** This article investigates the role of imagination in Søren Kierkegaard's thought by interpreting it as a second dimension of thinking that exists in permanent tension with philosophical reason. While reason claims universality and necessity, imagination opens the space of existential freedom, paradox, and faith. Starting from this opposition, the paper proposes a reinterpretation of Kierkegaard's conception of imagination as an existential and metaphysical faculty rather than a merely aesthetic one. The analysis is developed in dialogue with Lev Shestov, whose radical critique of rationalism brings to light the deeper conflict between Athens and Jerusalem that underlies the history of human thought. Against readings that reduce Kierkegaard's philosophy to either rational dialectics or religious irrationalism, the article argues that his thinking is structured by a tragic duality: reason and imagination remain irreducible yet inseparable dimensions of the human spirit. In this framework, imagination appears as the faculty that enables the individual to confront the paradox of faith and to sustain the tension between finitude and infinity. By situating imagination at the center of existential becoming, Kierkegaard's thought reveals a conception of thinking that exceeds the limits of rational philosophy while refusing to abandon it entirely.

**Keywords:** imagination, existential thinking, Shestov, faith, reason.

## 1. INTRODUCERE: RAŢIUNEA ŞI IMAGINAŢIA, CELE DOUĂ DIMENSIUNI ALE GÂNDIRII[1]

Raţiunea filosofică a avut, dintotdeauna, două pretenţii majore: prima, aceea de a ajunge la adevăruri universale care să reflecte realitatea, iar a doua, de a ocupa întregul spaţiu al gândirii, în afara sa nemaiexistând decât iraţionalul şi, prin aceasta, irealul. Odată cu Revelaţia creştină şi, mai apoi, cu filosofii moderni care au gândit

[1] Lectura propusă în acest articol urmează interpretarea radicală a lui Lev Şestov, care accentuează conflictul dintre gândirea filosofică şi experienţa credinţei. Scopul nu este însă acela de a subsuma gândirea lui Kierkegaard acestei perspective, ci de a utiliza tensiunea indicată de Şestov pentru a scoate la lumină rolul existențial al imaginației în structura gândirii. În acest sens, analiza își asumă deliberat o lectură șestoviană a lui Kierkegaard, menită să readucă în prim-plan conflictul dintre raţiune şi credinţă, adesea estompat de interpretările secularizante dominante. Miza unei asemenea lecturi nu este una teologică, ci existenţială.

în siajul ei (Hamann, Kierkegaard, Şestov), apare o contramişcare la această pretenţie de hegemonie spirituală, care numai în mod depreciativ ar putea fi numită antiraţionalism. Revelația este sursa directă a acestei gândiri din care, mai târziu, se va naşte existenţialismul. În interiorul modernităţii se confruntă, aşadar, două direcţii de gândire: una raţională, cu originea în filosofia greacă (propriu-zis filosofică), cealaltă existenţială, cu originea în Biblie, religioasă şi, prin aceasta, situată dincolo de jurisdicţia raţiunii.

Radicala diferenţă dintre acestea două se observă cu cea mai mare acuitate la Lev Șestov[2]. Datorită lui – mai mult decât datorită lui Kierkegaard, în gândirea căruia apar perspective ce atenuează ireductibilitatea celor două direcţii – ne dăm seama că raţiunea, facultatea şi instrumentul privilegiat al filosofului nu ocupă, de fapt, întregul spaţiu al gândirii. Cu alte cuvinte, a fi fiinţă gânditoare depăşeşte conceptul de fiinţă raţională şi începe printr-o critică a raţiunii pure. Raţiunea este doar o dimensiune a gândirii care îndeplineşte o funcţie – să-i spunem funcţia raţională –, restul fiind ocupat de un tip de gândire care, neputând spune deocamdată de unde provine (probabil dintr-un registru al interiorităţii ce scapă raţiunii), se conturează ca libertate de a contrazice raţiunea în chestiunile ultime. Raportul tradiţional dintre cele două dimensiuni ale gândirii se răstoarnă: din judecător, raţiunea se transformă în acuzat, deoarece, de-a lungul istoriei, n-a făcut decât să ne livreze adevăruri care pretind necesitate şi universalitate, precum: totul în natură se desfăşoară cu necesitate (Spinoza), tot ce este real este raţional (Hegel), omul trebuie să se supună destinului (Seneca), omul este fiinţa întru moarte (Heidegger) etc. De acum înainte, această altă parte a gândirii va locui în om, cerându-şi dreptul de a exista cu egală îndreptăţire şi susţinând: realul este un mister, omul nu trebuie să se supună sorţii, moartea nu există, pentru Dumnezeu totul este posibil, omul este liber. Să numim această altă dimensiune a gândirii, care consideră drept adevărate lucruri pe care raţiunea le declară false, imaginaţie. Ea se află, deoarece nu-şi poate înlătura contrapartea, într-o permanentă opoziţie faţă de raţiune. În interiorul gândirii coexistă astfel două forţe contradictorii; tocmai de aici şi din imposibilitatea de a o elimina pe una în favoarea exclusivă a celeilalte, se naşte caracterul tragic al gândirii umane.

Această situaţie nu priveşte doar planul epistemologic al cunoaşterii, ci reflectă tragismul existenţei umane pe care gândirea existenţială se străduieşte să îl descrie. Scindarea spiritului între raţiune şi imaginaţie devine, astfel, tema acestei gândiri. Tragismul acestei scindări, în toată amploarea lui, apare cel mai vizibil în exemplul lui Kierkegaard: întreaga sa viaţă este o pendulare între sfera gândirii care intră sub jurisdicţia raţiunii şi cea a imposibilului care devine real prin credinţă – sferă care, pentru Șestov, ține de imaginație.

Nu putem face abstracţie nici de faptul că termenul de imaginaţie este încărcat de deprecierea pe care raţiunea, de-a lungul istoriei sale filosofice, a îndreptat-o împotriva ei. Faţă de facultatea imaginaţiei suntem, inevitabil, circumspecţi,

[2] Mă refer, în principal, la cărțile sale *Atena și Ierusalim* și la *Kierkegaard și filosofia existențială (vocea celui ce strigă în pustie)*.

suspectând-o că ne înşeală; dar de ce n-am suspecta – cu cealaltă parte a gândirii – că cea care ne înşeală este raţiunea, procurându-ne aparenţe cu aer de certitudine? – l-ar întreba Şestov pe Kierkegaard. Aşa se face că, în timp ce Şestov este mai înclinat să accepte că pentru Dumnezeu totul este posibil, suspendând astfel autoritatea raţiunii, Kierkegaard continuă să îi acorde un anumit credit, căci raţiunea pune o stavilă credinţei în imposibilul revelat de imaginaţie. În timp ce Şestov propune ruperea cu tradiţia greacă, Kierkegaard rămâne un veritabil discipol al acesteia şi al dialecticii socratice pe care se străduieşte să o facă să coexiste cu istoria revelată.

Critica lui Şestov împotriva lui Kierkegaard priveşte tocmai alegerea pe care omul o are de făcut între viaţă şi cunoaştere, fără să existe cale de mijloc. El îi reproşează acestuia că a mâncat din pomul cunoaşterii, ceea ce îl face să cedeze teren din grădina vieţii filosofiei sau raţiunii care ucide, întrucât adevărurile ei sunt necesare, imuabile şi eterne[3]. Numai că, în timp ce Şestov consideră acest lucru o slăbiciune a gândirii kierkegaardiene (gândire care, se subînţelege, ar trebui să exprime exclusiv viaţa şi libertatea), eu cred că tocmai aici stă forţa „filosofiei" sale, care este, în esenţa ei, tragică. Kierkegaard este tras în direcţii opuse: pe de o parte, adevărurile raţiunii, ale cunoaşterii, ale eticii, ale Atenei; pe de alta, cele ale credinţei, ale Ierusalimului şi ale imaginaţiei, în sensul propus aici. Imaginaţia este nevoită să ţină seama de glasul acuzator al raţiunii pe care filosofia îl ridică împotriva oricui nu se supune logicii sale. La rândul ei, raţiunea nu rămâne neafectată în acest proces, fiind nevoită să coexiste cu o realitate spirituală care îi scapă şi care îi ameninţă dominaţia asupra întregului gândirii umane. Tragicul, la Kierkegaard, se naşte tocmai din faptul că el ţine în tensiune filosofia (mişcare în interiorul raţiunii) cu credinţa (mişcare absurdă). De aceea, el îşi construieşte gândirea pe pretenţiile egal îndreptăţite ale celor două dimensiuni ale gândirii, ale omului întreg. Gândirea este tragică în chiar natura ei, deoarece conţine pretenţii contrarii, ireconciliabile.

## 2. ORIGINEA EXISTENȚIALĂ A CREDINȚEI

Cealaltă dimensiune a gândirii apare odată cu credința. Este important de subliniat că discuția nu ar trebui restrânsă la teologie. Există ceva primordial în scrisul lui Kierkegaard, dar și în cel al lui Sestov, care excede creștinismul ca religie constituită istoric. În fapt, gândirea existențial-religioasă operează o deconstrucție a tradiției, încercând să ajungă la acea sursă din care a irumpt mai apoi iudeo-creștinismul, fără ca aceasta să poată fi epuizată conceptual[4].

[3] V. „Kierkegaard și Dostoievski" și „Cunoașterea ca formă a căderii", în *Kierkegaard și filosofia existențială (vocea celui ce strigă în pustie)*, București, Editura Eikon, 2018 și cap. 11–15, din Partea a II-a „In the Bull of Phalaris", dedicată lui Kierkegaard, din Lev Shestov, *Athens and Jerusalem,* Athens, Ohio, Ohio University Press, 1966, pp. 194–244.

[4] Pentru a da un exemplu de gânditor creștin contemporan care face o astfel de deconstrucție radicală, vezi cartea lui Jacques Ellul, *Subminarea creștinismului*, Arad, Editura Sens, 2018.

La Kierkegaard, această orientare există subteran în fiecare gând al său, dar ea devine mai vizibilă la Șestov, unde deconstrucția ia forma unei respingeri mai tăioase. Polemica de tip protestant cu orice soi de intermediari între om și Dumnezeu – fie aceștia învățătorii care mijlocesc prin intermediul cunoașterii, fie rațiunea însăși, care mijlocește între om și credință prin cunoaștere – face ca gândirea lor să nu poată fi cuprinsă nici sub numele de filosofie, dar nici sub cel de teologie. Dacă ieșim din raționalismul metafizic, așa cum ne-am propus, suntem nevoiți să admitem că Originea din care provin toate nu este un principiu al gândirii și nici vreun element al naturii, ci voința liberă a unui Dumnezeu creator. Pentru Șestov, la început exista starea de libertate a oamenilor; ulterior a urmat căderea din această stare, în lumea așa cum o știm și cum o descrie rațiunea noastră. Premisa întregii gândiri șestoviene – irațională din punctul de vedere al primei dimensiuni a minții – este mitul biblic al căderii. Omul are de ales radical: ori viața, ori moartea[5]. Dar dacă moartea vine prin mâncarea din pomul cunoașterii, atunci recuperarea vieții va avea loc mergând în sens invers progresului rațiunii în timp, înapoi spre sursă, anterior lumii fenomenale. În acest fel, imaginația capătă o funcție metafizică, în răspăr cu rațiunea, devenind facultatea prin care gândirea poate depăși ordinea necesității instaurată după cădere. Deși pare a fi un mers înapoi declanșat de nostalgia paradisului, această mișcare se convertește într-o schimbare a raportului nemijlocit cu clipa prezentă. Același lucru îl are în vedere Kierkegaard atunci când numește credința „imediatul secund”[6]: ea nu este, desigur, nemijlocirea originară a existenței, pierdută odată cu reflecția, ci o nemijlocire recâștigată după reflecție, la care se accede prin această a doua dimensiune a gândirii. Gândirea existențială reface astfel legătura nemijlocită dintre om și propria sa viață.

### 3. FUNCȚIA IMAGINAȚIEI LA KIERKEGAARD: INFINITIZAREA (*UENDELIGGJØRELSE)* ȘI REFLECȚIA (*REFLEXION)*

Dacă credința este o nemijlocire recâștigată după reflecție, se ridică întrebarea prin ce facultate a spiritului devine posibilă această mișcare. În gândirea lui Kierkegaard, această funcție îi revine imaginației. Deși Kierkegaard nu formulează explicit o teorie sistematică a imaginației, el numește imaginația – prin pseudonimul său Anti-Climacus – capacitatea *instar omnium*, cea care precede toate celelalte facultăți. Ea nu este o facultate printre altele, astfel încât să putem spune că un om are nevoie, pentru a exista pe deplin, de rațiune, voință, sentiment și, în plus, de imaginație. Nu este suficientă nici coordonarea armonioasă a acestor capacități într-un ideal de funcționare simultană, pentru ca omul să devină un individ singular. Teza kierkegaardiană este mai profundă decât acest ideal clasic:

[5] Vezi cap. „Kierkegaard și Dostoievski” și „Cunoașterea ca formă a căderii”, în *Kierkegaard și filosofia existențială*, ed. cit.

[6] Kierkegaard, *Frică și cutremur*, București, Editura Humanitas, 2002, p. 154.

imaginația trebuie dezvoltată *în primul rând*, astfel încât influența ei să se repercuteze creator asupra celorlalte facultăți. Cu alte cuvinte, imaginația pune în mișcare și potențează celelalte capacități ale spiritului; de ea vor depinde, într-un anumit sens, voința, sentimentul și intelectul unui om[7].

Trăsătura primordială a imaginației ia la Kierkegaard numele de infinitizare și desemnează mișcarea de înălțare, expansiune și interiorizare a sinelui. Ea poate deveni, implicit, o piedică în calea revenirii la planul concret al vieții. Astfel, deși imaginația poate integra aspecte ce țin de planul finit al existenței, există riscul ca ea să facă acest lucru preluând „nemijlocitul" vieții în propriul său mediu, care este cel al infinitului, volatilizându-l. Critica pe care Kierkegaard o adresează romantismului se referă, în principiu, la acest aspect.

Privind opera lui Kierkegaard în ansamblul ei, pare că gândirea existențială se constituie pe măsură ce critica imaginației avansează, sfârșind într-o respingere a facultății imaginative de pe poziții creștine. De aici și vehemența lui Kierkegaard din ultimii ani ai vieții, când subliniază că creștinul trebuie să fie în gardă împotriva capcanei pe care i-o întinde imaginația: închiderea în propria interioritate, care nu se manifestă în exterior. Cu alte cuvinte, creștinul trebuie să fie dispus să-l urmeze pe Iisus *in concreto*, nu doar cu gândul sau cu inima[8]. De acest aspect se leagă și celălalt pericol: imaginația este un mediu reflexiv, diferit de cel al vieții propriu-zise. Ea se poate înstrăina de realitate, consumându-se într-un joc de oglinzi care reflectă la infinit propriile imagini mentale. Din nou, existențialismul se arată critic față de o asemenea evaziune din sarcinile concrete ale vieții. De nenumărate ori Kierkegaard îl descrie pe creștin ca pe cel care a rupt lanțul întreținut de reflexivitate, existând în virtutea nemijlocirii credinței sau a unei naivități secunde.

Așadar, există un dublu risc care privește imaginația – și o dublă critică a ei din punct de vedere existențial, la o primă vedere: infinitizarea și reflexivitatea, strâns legate între ele. Cu toate acestea, ar fi greșit să considerăm că existențialismul creștin se reduce la dimensiunea factică a acțiunii în realitate. Kierkegaard este departe de orice formă de pragmatism (apologetic, misionar sau etic). Mai mult, prin „faptă" Kierkegaard înțelege aproape întotdeauna o acțiune interioară (*indvortes Handling)*, pe care o opune atât exteriorității faptelor (*vita activa*), cât și contemplației (*vita contemplativa*). Ea este, mai degrabă, momentul privilegiat în care individul – antrenat în devenire – reușește, prin intermediul imaginației, să unească contrariile care îl constituie (finit și infinit, posibil și real etc.). În intensitatea acestei înțelegeri de sine concrete – și nu abstracte –, el coincide cu adevărat cu sine însuși și, prin aceasta, acționează creator asupra unei noi realități existențiale[9].

[7] Vezi Kierkegaard, *Boala de moarte*, București, Editura Humanitas, 1999, p. 79.

[8] Această dualitate prezentă în opera și în viața lui Kierkegaard a fost deseori observată în literatura de specialitate: vezi Eberhard Harbsmeier, „Der Begriff der Innerlichkeit bei Søren Kierkegaard", în *Kierkegaardiana*, 20, 1999, 31–50, https://doi.org/10.7146/kga.v20i0.31173: „Kierkegaard ist nicht nur der Denker der Innerlichkeit, sondern auch der Philosoph der Tat.", p. 32.

[9] „Conținutul cel mai concret pe care-l poate avea conștiința este conștiința de sine, a individului în sine; nu conștiința de sine pură, ci o conștiință de sine care este atât de concretă cum nici un scriitor,

Revenind la discuția precedentă, putem spune că imaginația este, într-adevăr, mediul reflexiv al infinitizării, în care sinele se reflectă în totalitatea lui; trebuie însă să ținem cont de faptul că, la Kierkegaard, fenomenul reflecției primește o semnificație diferită de cea pe care o are în filosofia speculativă hegeliană. La Kierkegaard, reflecția este conectată la existență: întrebarea nu mai este cum se reflectă gândirea în sine însăși, ci cum se reflectă gândirea în propria existență. Această problemă poartă numele de reduplicare. Problematica aceasta luminează întreaga biografie a lui Kierkegaard: viața trebuie să se desfășoare sub semnul unei Idei infinite pentru a merita să fie trăită. „Când cineva are o idee – dar o idee infinită – atunci poate fi purtat de ea de-a lungul întregii vieți, plutind ușor, asemenea hiperborianului Abaris, care, purtat de o săgeată, a străbătut întreaga lume”[10] .

Fără imaginație – reflexia în infinit (*den uendeliggjørende Reflexion)*[11], dincolo de orice *telos* mărunt, fiind imposibilă –, existența ar fi redusă la simpla viață biologică. Diferența dintre Kierkegaard și antici (pentru care ideea de a trăi în categoriile în care gândești este una greacă) constă în faptul că el dorește să participe la această Idee cu întreaga sa individualitate, făcând valabilă și reciproca: a gândi în categoriile în care trăiești. Această perspectivă exclude atât participarea pur rațională – cu „partea divină” din om, cum considerau filosofii greci rațiunea –, cât și atitudinea contemplativă care decurge de aici. În plus, Ideea sa fiind de origine creștină, revelată, implică orientarea existenței în coordonate cu totul diferite, contrare rațiunii. Kierkegaard respinge astfel idealul unui om dominat exclusiv de rațiune, care acordă imaginației doar un spațiu marginal, expulzând-o din viață pe teritoriul artei sau al mitologiei. Omul rațional nu este omul întreg, ci unul unidimensional. Recuperarea omului în totalitatea sa începe tocmai prin punerea la lucru a imaginației, mai exact prin intensificarea modului în care cineva se înțelege pe sine în totalitatea aspectelor personalității sale – volitiv, afectiv și intelectual. De imaginație depinde, în cele din urmă, tipul de existență pe care cineva îl alege: estetic, etic sau religios[12].

chiar de-ar avea el vocabularul cel mai bogat și imaginația cea mai puternică, n-a fost în stare s-o descrie vreodată, cu toate că tocmai așa ceva este fiecare om. Această conștiință de sine nu este contemplație, iar cel ce-și închipuie c-ar fi nu s-a înțeles pe sine și-și va da seama că, fiind în devenire, el nu poate fi un capitol încheiat pentru contemplație. Această conștiință de sine este fapta, acțiunea; această faptă e, la rândul ei, interioritatea. (...)” (Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, Timișoara, Editura Amarcord, 1998, p. 189); și „Realitatea nu e acțiunea exterioară, ci lăuntricul, în care individul suprimă posibilitatea și se identifică cu ceea ce gândește, ca să existe în acestea.” (Kierkegaard, *Epilog neștiințific definitiv*, vol. 2, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2017, p. 65).

[10] „Naar man har een Tanke, men en uendelig, da kan man bæres af den hele Livet igjennem, let og flyvende, ligesom Hyperboræeren Abaris, der baaret af en Piil, bereiste hele Verden. Herodot IV, 36”, SKS 18, JJ:32, p. 152. Traducerea îmi aparține.

[11] „Fantezia reprezintă reflecția care proiectează în infinit. (…)” (*Boala de moarte*, ed. cit., p. 79).

[12] Pentru rolul imaginației în tranziția dintre stadii, vezi Jamie Ferreira, *Transforming Vision: Imagination and Will in kierkegaardian Faith*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

## 4. INFINITUL SAU CÂT ROMANTISM ÎNCAPE ÎN GÂNDIREA EXISTENȚIALĂ

Pentru a înțelege mai bine funcția infinitizării la Kierkegaard, este util să o plasăm în contextul tradiției romantice din care provine parțial. Infinitul – așa cum l-a moștenit Kierkegaard din romantism, conferindu-i însă o încărcătură creștină – reprezintă partea esențială a interiorității sau a subiectivității. În această calitate, infinitul care traversează sinele merită o atenție separată, care nu i-a fost acordată întotdeauna, deoarece s-a considerat adesea că gândirea kierkegaardiană se naște în primul rând din conștiința finitudinii condiției umane (limita, timpul etc.), linie de gândire care se radicalizează în existențialismul nereligios al secolului XX. Punctul de confluență dintre romantici și Kierkegaard este tocmai înțelegerea finitului în lumina infinitului. Două aspecte care clarifică această înrudire spirituală merită subliniate. În primul rând, finitul are, în fiecare clipă, capacitatea de a deveni receptacol al infinitului care sălășluiește potențial în el. Aceasta este ideea exprimată atât de Kierkegaard, cât și de Novalis atunci când definește romantizarea ca operația prin care „dau lucrului comun un înțeles înalt, celui obișnuit o înfățișare tainică, celui cunoscut demnitatea necunoscutului, finitului aparența infinitului”[13]. În experiența infinitului, lumea însăși apare transfigurată. La Kierkegaard însă, imaginația devine astfel activă chiar în esența finitudinii noastre temporale, în cotidianitate – termen care, de la Heidegger încoace, a fost pus sub semnul inautenticității. Cotidianul nu mai apare, astfel, doar ca termen dialectic corespunzător impersonalului sau căderii, ci ca loc al întâlnirii dintre finit și infinit. Imaginația irumpe în familiar și în obișnuit. În această perspectivă, romantismul – în linia ideii unui infinit a cărui prezență potențială aici și acum transfigurează existența – supraviețuiește în chiar inima gândirii kierkegaardiene. El este vizibil atât în stadiul estetic, dar și în viața judecătorului Wilhelm, reprezentant al stadiului etic, și mai ales pe treapta religioasă a existenței, unde transfigurarea prin suferință dobândește caracterul unei experiențe cotidiene.

Mai există însă un aspect care face din infinit veriga de legătură dintre romantici și Kierkegaard: capacitatea infinitului de a proiecta gândirea umană în afara ei înseși. Gândirea infinitului – care nu poate fi conceptualizată – obligă rațiunea să iasă din propriile limite. Paradoxal, infinitul este opusul oricărei abstracții, deoarece este resimțit de ființa concretă a omului. Apropierea de acest infinit inepuizabil conferă adâncime gândirii[14], lucru vizibil atât la romantici, cât și la Kierkegaard. Infinitul îl apropie, totodată, pe omul natural de credincios,

[13] Novalis, *Între veghe și vis. Fragmente romantice*, București, Editura Univers, 1995, p. 87.

[14] Apropierea de acest infinit inepuizabil dă adâncimea unei gândiri – aceasta se vede atât în cazul romanticilor, cât și al lui Kierkegaard (în reflecția jocului pseudonimic). Isaiah Berlin distinge între filosofii tocmai în funcție de această dimensiune a profunzimii gândirii care presupune și o luptă cu limbajul (în acest sens, Pascal e un gânditor profund, Descartes nu, Dostoievski e un scriitor profund, Tolstoi nu), vezi Isaiah Berlin, *The roots of romanticism*, Princeton, Princeton University Press, 1999, pp. 117–120.

deoarece ambii cunosc sentimentul asociat cu el, chiar dacă acesta se exprimă în nuanțe diferite. Toată această încărcătură romantică se transmite lui Kierkegaard, care poate fi numit, pe bună dreptate, un scriitor romantic, mai ales datorită dimensiunii poetice și profunzimii ce decurg din intruziunea infinitului în gândire.

Există însă și diferențe esențiale între romantici și Kierkegaard. La romantici, realitatea finită tinde să se dizolve sub acțiunea infinitului: lumea își pierde contururile, iar viața omului se volatilizează în imaginație[15]. Finitul nu rezistă acestei invazii a infinitului și sfârșește prin a se topi în poezie. În acest punct, Kierkegaard devine critic față de romantici: finitul trebuie să își păstreze trăsăturile în momentul raportării la infinit. De aceea, transfigurarea nu este un fapt împlinit, ci *telos*-ul unei deveniri care ia forma unei tensiuni permanente între finit și infinit. Imaginația rămâne racordată la sfera timpului, a limitei și a finitudinii, ceea ce nu se întâmplă în cazul romanticilor. Aceștia elimină unul dintre termeni în favoarea celuilalt, nereușind să mențină echilibrul dintre finit (*Endelighed*) și infinit (*Uendelighed*). Rezultatul este o formă de existență maladivă, care conduce la disperare (*Fortvivlelse*).

Totuși, această sinteză nu este ușor de realizat. Finitul și infinitul sunt extremități care par ireconciliabile, iar Kierkegaard accentuează opozițiile existențiale în loc să le atenueze. Sinteza armonioasă dintre ele rămâne un deziderat, iar transfigurarea – o sarcină. Fiecare pseudonim ori personaj kierkegaardian arată că sinteza preconizată de Anti-Climacus eșuează. La fel pare să o arate și biografia lui Kierkegaard. Unitatea, scop al oricărei religii, este dorită în planul spiritului, dar se destramă în planul existenței. Singura unitate accesibilă rămâne unitatea agonică în care coexistă termenii opuși. Cu alte cuvinte, omul este o contradicție care nu poate fi pe deplin împăcată: omul este tragic.

Așa cum am văzut, sinele reprezintă sinteza dintre finit și infinit, care se raportează la sine; în chestiunea raportului dintre acestea, Kierkegaard înclină însă, mai degrabă, spre a susține tensiunea decât împăcarea. A susține tensiunea înseamnă ca termenii antitetici să existe distinct, fără a se contopi într-o unitate „superioară", rămânând legați printr-o adversitate care – atât timp cât trăim în timp – este mereu pe cale de a fi rezolvată, fără a se rezolva definitiv. Această situație nu stă mărturie pentru eșecul imaginației de a realiza concilierea, ci, dimpotrivă, arată împlinirea rolului ei propriu – distinct de cel al rațiunii. Imaginația demască atunci unitatea iluzorie pe care cunoașterea o proiectează asupra sferelor diferite ale existenței, unitate care îi caracterizează, în moduri diferite, atât pe romantici, cât și pe hegelieni. Ea capătă astfel funcția de a avertiza împotriva unei rațiuni care aspiră să cuprindă totalul realității într-un „sistem". O gândire existențială întemeiată pe aceste contradicții care își întreține adversitatea în interiorul individului nu poate fi decât

[15] I. Berlin descrie bine acest proces cu referire la simbolul romantic al florii albastre: „The search for the blue flower is an attempt either to absorb the infinite into myself, to make myself at one with it, or to dissolve myself into it." – ceea ce reprezintă o versiune secularizată a unirii cu Dumnezeu, temă care ajunge la Novalis pe calea misticismului german (*ibid.*, p. 121).

tragică, agonică. Ea nu mai este totalizatoare; și totuși rămâne „totală" în alt sens, deoarece reușește să cuprindă extremele existenței care își dispută locul înăuntrul sufletului uman. Această instituire a unei sinteze mereu în proces de a fi împlinită este însoțită de angoasă (*Angst*), afectul libertății prin excelență[16]. Prin urmare, la Kierkegaard, imaginația nu este lăsată să își joace rolul într-un plan separat de cel al existenței; ea este constrânsă să iasă din sine (din mediul infinitului), într-o încercare de a cuprinde – nu într-un întreg armonios, ci în unitatea agonală dată de antiteză – finitul, limita, temporalitatea. Această logică se reflectă și în domeniul propriu-zis al credinței: gândirea existențial-creștină se raportează la infinit, posibil, Dumnezeu, eternitate, dar întotdeauna de pe teritoriul advers al finitului, al incertului, al timpului[17].

## 5. CREDINȚA SI RUPTURA CU CATEGORIILE RAȚIUNII

Această tensiune dintre finit și infinit atinge forma ei cea mai radicală în sfera credinței. Concilierea existențială – aparenta armonie a contradicțiilor din interiorul sinelui – apare în stadiul etic, dar este repede contrazisă, demascată ca existență ratată din punct de vedere religios: acesta este sensul dialecticii kierkegaardiene și al disjuncției exclusive *sau/sau (enten/eller)*. Credinciosul neagă stadiile precedente; el nu le „conține" înnobilându-le, așa cum ar pretinde o teorie a simultaneității de sorginte hegeliană. A crede presupune ruperea cu orice categorie omenească – filosofică, estetică, etică[18]. În timp ce rațiunea speculativă ar vrea să unifice stadiile, valorile și categoriile pe treapta ultimă a existenței umane, imaginația – în sensul propus aici – discerne și vede credința în incomensurabilul și ireductibilul ei radical. Kierkegaard îl urmează, în această privință, pe apostolul Pavel, care separă radical credința de „înțelepciunea omenească", și pe Luther, care respinge intruziunea omenescului în chestiunile ce țin de credință; direcții ce se reflectă, la rândul lor, în gândirea lui Șestov. Kierkegaard face însă o dublă mișcare: în loc să înlăture în întregime rațiunea și filosofia greacă, pentru a arăta exclusiv „calea îngustă"

[16] „The individual, in anxiety, somehow chooses itself as a self, that is, it chooses to posit the opposition between the finite and the infinite and break its unity with the world and God. In so doing it chooses free will; it chooses the adventure of the finite. It is, Kierkegaard says, >the first deep plunge into existence< - the point where the individual's absolute distance from God starts to become meaningful to that individual. Because it has so chosen it sees that it is guilty before God for having made a leap away from the infinite." (S.R. Hanscomb, *Anxiety's Ambiguity. An Investigation into the Meaning of Anxiety in Existentialist Philosophy and Literature*, teză de doctorat, Durham, Durham University, 1998, p. 64).

[17] Acesta este motivul pentru care într-o operă precum *Școala creștinismului*, Kierkegaard scoate în evidență faptul că în această lume Biserica e luptătoare, trebuind să reziste tentației triumfătoare – idee care se găsește în aceeași linie a gândirii existențiale tragice. V. *Școala creștinismului,* București, ed. Adonai, 1995, pp. 237–240.

[18] Interpretarea mea se bazează pe *Repetarea*, pe *Frică și cutremur*, dar și pe scrieri târzii, precum *Faptele iubirii* sau articolele din *Øieblikket (Momentul)*, ultimele netraduse încă în limba română.

a credinței, el aduce ambele direcții sub aceeași privire, sugerând că tocmai din această dualitate a spiritului se naște tensiunea care îl propulsează pe om spre Dumnezeu.

Imaginația reușește, așadar, să mențină sfera credinței separată de rest, percepând-o ca un întreg de sine stătător. Credința există prin sine, nefiind, în ultimă instanță, dependentă de valorile omenești care constituie – cultural și organic – umanitatea. În consecință, pe teritoriul credinței, imaginația estetică sau etică – care produce valori culturale și un anumit imaginar corespunzator – își pierde rostul. De această dată, facultatea imaginației trebuie exersată nu cultural, ci împotriva acumulărilor de până acum: ca într-un act de dezvățare. Imaginația nu mai ține de percepția frumosului sau de căutarea interesantului – deci de categoriile estetice clasice ori moderne –, ci de fiorul pe care îl inspiră adâncimea existențială a credinței, cu întunericul și misterul ei, exprimată prin *frica și cutremurul* (*Frygt og Bæven*) celui încercat de Dumnezeu. Este posibil ca Kierkegaard să înnoade aici trei tradiții spirituale: romantică, luterană și mistică. Kierkegaard arată că eticul, cu dimensiunea sa universal-rațională, nu este o cale de acces la credință, ci un mod de a ne pune la adăpost de influența lui Dumnezeu folosind un instrument omenesc. Tot astfel, este o eroare să credem că esteticul – într-o anumită accepție a sa – oferă un acces la credință. Nu este nimic liniștitor, luminos sau „frumos" în a fi cu adevărat credincios – lucru subliniat, în termenii lui, și de Șestov. Arta însăși poate deveni o modalitate de sustragere de la sarcina credinței, o formă de distanțare. Interioritatea poetului este radical diferită de cea a credinciosului[19]; doar printr-o răstălmăcire modernă viața melancolică poate fi confundată cu suferința credinței ori iubirea poetului cu dragostea creștină. Imaginația se găsește, de această dată, în situația de a tatona un teren nou: imprevizibil, fără marcaje, aporetic. Abia aici își va da adevărata măsură.

Întreaga operă a lui Kierkegaard este o încercare de a gândi sfera credinței separând-o de intelect. În acest sens, el notează în jurnal că nu există nimeni în epoca sa care să fi gândit până la capăt raportul dintre gândire și credință, deși există nenumărați teologi – precum *professor publicus ordinarius* Martensen, la Universitatea din Copenhaga – care speculează în jurul dogmelor creștine fără să ia în considerare problema fundamentală: relația dintre spiritul uman, ca spirit gânditor, și credință[20]. Gândirea temeiului pe care se sprijină credința – temei „irațional" (într-un sens paradoxal) – precede, astfel, întrebările teologice derivate. Odată ajunsă aici, gândirea va trebui să renunțe la rațiune – sau, mai precis, la funcția rațională a gândirii – pentru a accede la o altă dimensiune care îi este la fel de proprie. Imaginația intervine aici la limită. Ea trebuie să gândească imposibilul – sau, cu formularea comună lui Kierkegaard și Șestov, faptul că „pentru Dumnezeu

[19] Kierkegaard, „Hvorfor elsker «Mennesket» fremfor Alle «Digteren»? og Hvorfor er, gudeligt, just «Digteren» den Allerfarligste?" („De ce «poetul» este iubit mai presus de orice? Și de ce este, din punct de vedere religios, tocmai «poetul» cel mai periculos dintre toți?") , în *Øjeblikket*, nr. 7, §1, SKS 13, pp. 281–283.

[20] Vezi „Min besynderlige Situation i Forhold til Martensen" („Situația mea neobișnuită în raport cu Martensen"), SKS 23, NB 17:23, pp. 179–180.

totul este posibil" – în ciuda rațiunii, care declară că imposibilul nu există și nici nu poate fi gândit.

### 6. FUNCȚIA EXISTENȚIALĂ A NOII GÂNDIRI

Noua gândire nu mai are o funcție gnoseologică, ci una existențială: valoarea de cunoaștere a absurdului este nulă. Absurdul valorează ca experiență spirituală și doar negativ ca „cunoaștere", întrucât arată ceea ce nu poate fi cunoscut. Aici se află cazul lui Avraam și cel al lui Iov. Gândirea se exersează în spațiul imposibilului, în care „înțelepciunea omenească" – prima dimensiune a gândirii – pătrunde doar ca opozant neputincios. De fapt, dacă inversăm atributele care caracterizează rațiunea – lumină, certitudine, cunoaștere –, vom obține trăsăturile imaginației kierkegaardiene: pasiune, incertitudine, paradox. Într-un loc relevant din *Epilog*, Kierkegaard arată că pasiunea credinței – care aparține acestei dimensiuni imaginative a spiritului – crește pe măsură ce certitudinea rațională scade[21]. Aceasta confirmă astfel raportul tensionat, antitetic, dintre cele două dimensiuni ale gândirii despre care am vorbit până acum.

Din punct de vedere creștin, problematica credinței trimite inevitabil la tranziția – la saltul – de la omul vechi la omul nou. Putem spune chiar că imaginația, din perspectiva gândirii existențial-creștine, vizează *strictamente* răspunsul la întrebarea: cum este posibil un om nou? Contrar aparenței, rolul imaginației în configurarea unei vieți noi nu este deloc de la sine înțeles. Răspunsul la întrebarea fundamentală a operei lui Kierkegaard – cum devine cineva credincios? – trece dincolo de imaginația artistică și de valoarea esteticului în religie, așa cum am tot arătat. Imaginația nu produce doar o altă lume, fictivă, așa cum se întâmplă în artă, la care ne raportăm afectiv sau intelectual. Ea nu schimbă nici doar perspectiva din care privim lumea dată. În sensul în care apare la Kierkegaard, imaginația transfigurează structural existența subiectivă și capătă o semnificație metafizică. Cu alte cuvinte, imaginația nu se referă la transfigurarea existenței prin artă sau prin valori culturale, ci la transfigurarea ei prin redobândirea aderenței spirituale la nemijlocirea vieții[22]. Este vorba despre recuperarea unui raport originar, reactivat într-un „aici și acum" față de care rațiunea – deși prezentă – nu mai are putere și pe care istoria l-a ocultat. Pentru Kierkegaard, la „originar" nu se mai ajunge prin mediere. Gândirea existențială iese din sfera rațiunii și irumpe în viață. În consecință, fiecare individ trebuie să refacă raportul originar cu Dumnezeu printr-o regândire a propriei existențe în irepetabilul ei. Pentru a-mi gândi propria existență în unicitatea ei, sunt nevoit să gândesc împotriva rațiunii, care poate gândi doar esența existenței, universalul. Nu avem de-a

[21] Kierkegaard, *Epilog neștiințific definitiv*, vol. 1, ed. cit., p. 381.

[22] Pentru Kierkegaard, sensul conceptului de *Bildung* pare să fie legat tocmai de regăsirea acestei originarități pierdute într-o epocă a reflecției. Pentru o comparație cu sensul lui *Bildung* în idealism sau romantism, vezi Eberhard Harbsmeier, „Der Begriff der Innerlichkeit bei Kierkegaard".

face cu două moduri complementare de a gândi: unul mă aneantizează ca individualitate, celălalt mă individualizează. Ele se află, așadar, într-o contradicție structurală. Cu toate acestea, nu pot renunța să mă gândesc ca individ al speciei umane. Acest aspect obiectiv al propriei existențe – din care se nasc etica, datoria și regulile sociale – va fi însă mereu contrazis de tendința opusă. Pentru a gândi ceea ce este unic în propria mea existență, trebuie să încetez să gândesc reducționist, în categorii și concepte universale. A gândi în categorii individuale este, în ultimă instanță, o contradicție în termeni. De aceea, gândirea este constrânsă să părăsească filosofia pentru a-și găsi adevărata semnificație existențială. Aceasta este tendința pe care o observăm în atâtea locuri la Kierkegaard[23]. Dimensiunea profunzimii unice a fiecărui individ nu face obiectul filosofiei în forma în care o cunoaștem. Există ceva inexprimabil și inepuizabil în această adâncime pe care filosofia nu îl poate cuprinde, ci doar indica. Și totuși, Kierkegaard se întoarce tocmai împotriva formalizării existenței. El pare să vrea să cuprindă ceea ce filosofia a ignorat până la el sau a dizolvat în mediul gândirii abstracte. Părăsind filosofia, gândirea se intersectează astfel cu poezia[24], una care irumpe din nemijlocirea raportului meu cu mine însumi și cu existența. De aceea, un asemenea gânditor devine inevitabil liric[25].

## 7. OMUL TRAGIC ȘI OMUL NOU

Să revenim acum la modul în care se configurează această problematica pentru Șestov: el ne dă de înțeles că a gândi în perechi de opuși este consecința păcatului originar, momentul în care omul a început să cunoască lumea prin distincția dintre bine și rău. Din această perspectivă, gândirea metafizică presupune – față de gândirea existențială a omului tragic – o dimensiune suplimentară: depășirea opozițiilor care alcătuiesc omul în starea sa actuală și, prin aceasta, depășirea rațiunii care cucerește divizând. Într-adevăr, orice religie are ca țel gândirea dincolo de antiteze, în direcția unei unități a omului cu Dumnezeu. Schema ancestrală a acestei mișcări ar putea fi descrisă astfel:

La început exista unitatea primordială a omului cu Universul și cu Dumnezeu. Această stare ar putea fi caracterizată fie ca un „dincolo" de opoziția finit–infinit, fie ca o pură infinitate, întrucât căderea în finit nu avusese încă loc. A urmat apoi spargerea acestei unități – căderea în păcat. Există însă și o a treia etapă: refacerea unității prin credință. Chiar și atunci când este reconstituită, această unitate diferă de cea primordială, deoarece ea are loc pe teritoriul căderii. Cu alte cuvinte, unitatea secundă trebuie să integreze finitul. Din acest motiv, imaginația pe care eu am numit-o existențială – care trebuie să așeze clipă de clipă opușii împreună – capătă o relevanță

[23] Precum la tânărul din *Repetarea* ori la Johannes de Silentio din *Frică și cutremur*.

[24] Sensul poeticului în daneză, care pleacă de la termenul *Digter*, excede poezia ca specie distinctă.

[25] De aceea, Kierkegaard se numește pe sine un dialectician liric.

deosebită. Unitatea redobândită rămâne însă imperfectă și temporară, fiind doar o reflectare a celei originare. O ultimă fază ar presupune nimicirea finitului și instaurarea împărăției lui Dumnezeu pe pământ – chestiune escatologică care pe Kierkegaard nu pare să-l intereseze. Desigur, depășirea opozițiilor trebuie să se realizeze în spațiul existențial al propriei vieți, nu în mediul abstract al gândirii: „Nu este posibil, pentru a lichida separările, decât un singur act uman: acest act este pur individual, adică trebuie să reînceapă odată cu fiecare individ; el transcende etica, generalul, reflecția și procedează în virtutea absurdului”[26].

După cum remarcă B. Fondane, dacă există o conciliere, *Aufhebung*, ea nu poate avea loc decât în individul singur; de aceea această conciliere rămâne străină istoriei, care nici nu o poate valida, nici nu o poate integra. Tocmai prin faptul că nu poate fi gândit conceptual, acest act de conciliere se opune istoriei și categoriilor spiritului[27]. Unitatea, la Kierkegaard, este produsul omului întreg – omul „din carne și oase”, cum îl numea Miguel de Unamuno – și nu al rațiunii speculative a lui Hegel. Prima cale aparține credinței și imaginației, a doua cunoașterii. Este interesant de observat că atât tradiția rațional-filosofică, cât și cea ermetic-religioasă vorbesc, în principiu, despre aceeași unitate. Fie dialectica filosofică, fie ideea mistică a *coincidentia oppositorum* descriu o perspectivă superioară care se ridică deasupra punctelor de vedere particulare ce se neagă reciproc (simțul comun apără propria poziție și refuză împăcarea cu poziția contrară; înțelepciunea, în schimb, tinde să concilieze contrariile). În filosofie, însă, această conciliere poate apărea drept un compromis făcut în numele completitudinii. Filosofia aspiră la o *Weltanschauung* totalizatoare și, chiar dacă începe printr-o negație radicală, sfârșește prin a îmbrățișa întreg universul în gândire. Privită din perspectiva lui Șestov, voința de sistem apare astfel drept consecința radicală a voinței de cunoaștere – a acelui moment originar al „păcatului”.

Kierkegaard arată însă că riscul unei asemenea întreprinderi filosofice este acela de a nu vedea, mai întâi, cât de ireconciliabile sunt elementele pe care încearcă să le subsumeze. Credința, la Kierkegaard, presupune într-adevăr situarea într-o unitate – o unitate în diferență –, dar numai după ce incompatibilitatea ei cu orice alt punct de vedere omenesc a fost stabilită fără echivoc. Astfel, în timp ce filosofia caută armonia conceptuală, credința produce adevărul în tensiune.

## 8. CONCLUZIE: IMAGINAȚIA ȘI CĂDEREA

Dacă păcatul originar are drept consecință căderea în finit, atunci integrarea finitului devine o sarcină pe care individul o poartă cu sine întreaga viață. Existențialismul secolului XX poate fi criticat – cel puțin din această perspectivă – că, urmându-l pe Heidegger din *Sein und Zeit*, accentuează unilateral ideea de

[26] B. Fundoianu, *Conștiința nefericită*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 64.
[27] *Ibidem.*

finitudine, limită și moarte, fără a mai vedea contrapartea infinitului sau considerând infinitul totuna cu posibilul pe care îl deschide libertatea și cu autenticitatea existenței. Kierkegaard face dreptate ambelor dimensiuni: infinitul este o realitate care nu poate fi raportată decât la Dumnezeu, individul fiind situat *coram Deo*. Orice negare a acestui raport existențial duce la boală (*Sygdom*). Din această perspectivă, diagnosticul kierkegaardian asupra existențialismelor ulterioare ar fi acela al disperării – o dereglare a imaginației.

Dacă tragem ultimele consecințe din gândirea șestoviană, ni se pare că sarcina omului este să gândească *ca și cum* căderea nu ar fi avut loc. Gândirea care pleacă de la finit condamnă omul la moarte; de aceea, consecințele „mâncării din pomul cunoașterii" trebuie anulate. În această perspectivă, fatalitatea asociată cu caracterul necesar al finitului ar trebui abolită, prin credința că „pentru Dumnezeu totul este posibil". Singura facultate capabilă de o asemenea operație este imaginația, aflată în opoziție radicală cu rațiunea și cu filosofia[28]. Astfel devenim capabili să accedem la: „arta care năzuiește să scape din lanțul logic al raționamentelor, purtând omul pe nețărmurita mare a fanteziei, a fantasticului, unde totul este în aceeași măsură posibil și imposibil"[29]. La Șestov, imaginația pare să se confunde cu harul, căpătând aspectul unei facultăți aproape supranaturale. Șestov nu descrie în mod explicit cum arată lumea de dinaintea căderii, dar își dorește întoarcerea în paradis – adică în libertatea originară. Romanticii aspirau la o revenire similară, la vârsta de aur a unității pierdute. În ambele cazuri, această întoarcere devine posibilă prin imaginație. Ea nu mai este o facultate reproducătoare de imagini și nici doar una creativă în plan artistic, ci o facultate metafizică ce reconectează omul la izvorul originar al vieții.

A fost, astfel, un timp – sau mai degrabă un non-timp – în care exista doar Viața, fără opusul ei. Contradicția nu alcătuia încă omul, iar tragicul era absent. Întregul nu se scindase, iar infinitul nu își conținea încă dublul advers. Spre această naivitate originară pare să încline și Kierkegaard. Totuși, el subliniază că, pentru a ajunge acolo, trebuie mai întâi să trecem prin reflexivitatea gândirii, chiar dacă aceasta – biblic vorbind – este legată de păcatul cunoașterii. Aici intervine însă o transformare a sensului cunoașterii. La Kierkegaard, ea nu mai aparține reflecției filosofice tradiționale, ci gândirii existențiale. Reflexivitatea se desfășoară împotriva rațiunii din care s-a născut păcatul; ea devine o încercare de recuperare a originarității pierdute. Kierkegaard nu abolește gândirea; dimpotrivă, o ascute până în punctul în care aceasta – într-un gest aproape eroic – încearcă să coincidă cu viața însăși a începutului. Gândirea devine astfel existență[30].

[28] În *Apoteoza lipsei de temeiuri. Eseu de gândire adogmatică*, Șestov vorbește despre literatură ca spațiu al posibilului; acolo, el descrie tocmai capacitatea literaturii – și, deci, a imaginației – de a rupe lanțul necesității logice impus de rațiune.

[29] *Ibidem*, p. 40.

[30] Ideea unei gândiri care să nu fie autonomă, ci solidară cu existența poate fi găsită la majoritatea filosofilor existențialiști care se trag din Kierkegaard; vezi, de pildă, eseurile lui Benjamin Fundoianu din *Conștiința nefericită* – filosof intim înrudit cu Șestov.