

## CONCEPTUL DE ANGOASĂ LA SÖREN KIERKEGAARD

VASILE MACOVICIUC

*„Viața mea a atins limita extremă; încerc dezgustul pentru existență, căci este fadă, fără sare și fără sens. [...] Așa cum cineva își înfinge degetul în pământ ca să recunoască țara în care este, la fel încerc existența: miroase a nimic. Unde mă aflu? Ce înseamnă asta: „lumea”? Ce semnifică acest cuvânt? Cine mi-a jucat festa să mă arunce într-însa și să mă lase acum acolo? Cine sunt? Cum am intrat în lume; de ce nu am fost consultat, de ce nu mi s-au făcut cunoscute datoriile și obiceiurile, în loc să mă încorporeze în șiruri, de parcă aș fi fost cumpărat de un negustor de suflete? În ce calitate sunt interesat în această întreprindere care este numită realitate? De ce trebuie să-i fiu părtaș? Lucrul acesta nu este o afacere liberă? [...] Dacă existența trebuie luată întocmai așa cum este, nu era mai bine să știu cum anume este ea?”<sup>1</sup>*

[Sören Kierkegaard]

Sören Kierkegaard refuză filosofia de sistem și consideră că sarcina ultimă a reflecției constă în efortul de conștientizare a precarităților și transcenderea acestora prin asumarea unui model de autenticitate prin care ființei umane îi este/devine accesibil sensul/rostul propriei vieți; tema angoasei vizează o gamă de trăiri și atitudini prin care omul încearcă să înțeleagă și să obțină anumite certitudini existențiale privitoare la condiția sa în lume, și la raporturile cu sine însuși; într-un asemenea context, „presupoziția păcatului – așa cum precizează Dario Gonzalez – se prezintă mai întâi ca un *postulat*, un principiu indemonstrabil a cărui acceptare face posibilă constituirea unei gândiri creștine. Nu se gândește conceptul creștin de păcat decât pornind de la introducerea simultană a credinței și, cu aceasta, a ideilor de convertire și de răscumpărare/mântuire”<sup>2</sup>. Analiza și

---

<sup>1</sup> Sören Kierkegaard, *La répétition. Essai d'expérience psychologique*, Traduit du danois par P.-H. Tisseau, Librairie Felix Alcan, Paris, 1933, pp. 146–147; și nota 74 de la p. 205; aceeași variantă revizuită: *La Répétition. Essai de psychologie expérimentale*, în *Oeuvres complètes*, tome V, Paris, Éditions de l'Orante, 1972, traduction de Paul-Henri Tisseau, revue par Else-Marie Jacquet-Tisseau, Introduction de Jean Brun, p. 67. Aceeași lucrare, într-o traducere mai nouă – deseori polemică față de varianta lui P.-H. Tisseau – sub titlul *La Reprise*, Traduction, introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990, p. 144; și nota 80 de la p. 207. De asemenea, *La Répétition. Essai de psychologie expérimentale*, Traduit du danois par Jacques Privat, Préface de Karl Ejby Poulsen, Éditions Payot & Rivages, Paris, 2003, p. 141.

<sup>2</sup> Dario Gonzalez, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéauté et détermination*, Préface de Jacques Colette, L'Harmattan, Paris, 1998, p.73.

travaliul comprehensiv presupun – complementar referențialului teoretic – o restricție metodologică menită să asigure onestitatea/sinceritatea elementară, de fond, a întregului discurs: Kierkegaard consideră că există un adevăr al atmosferei corespunzătoare adevărului unui concept; unghiurile nepotrivite de analiză alterează atmosfera semantică și contextul de receptare prefigurând interpretări denaturate ale conceptului în cauză. De aceea, abordând angoasa dintr-un punct de vedere psihologic, este atent la sursele de falsificare; contextul de receptare proiectat asupra obiectului nu trebuie să-i atenueze seriozitatea; „a vorbi, de exemplu, despre păcat ca despre o boală, o anomalie, un venin, o discordanță înseamnă a falsifica și conceptul;”<sup>3</sup> prin urmare, curiozitatea fără pasiune a psihologiei trebuie să fie modificată de o priză neechivocă la adevărata natură și atmosferă a fenomenului pe care îl explorează. Așadar, pentru a înțelege anumite conținuturi, trebuie ca să ne/le simțim într-un anume fel; deschiderea afectivă pregătește receptivitatea corectă a sensului; este, deci, o cunoaștere de tip hermeneutic, în care comprehensiunea și interpretarea presupun o prealabilă adecvare la conținutul vizat, o complicitate afectivă cu obiectul. Gordon D. Marino sintetizează opțiunea metodologică a lui Kierkegaard astfel: „nu putem înțelege ce gândim dacă nu încercăm să trăim în concordanță cu ceea ce gândim”<sup>4</sup>.

„Conceptului de păcat îi corespunde seriosul. Ramura în care păcatul ar trebui mai curând să-și găsească locul ar fi etica. Însă aici se ridică mari dificultăți. Etica nu este încă decât o știință ideală și nu numai în sensul în care se poate spune că este orice știință. Ea pretinde să introducă idealul în real, însă este incapabilă de mișcare inversă, de a înălța realul la ideal. Etica stabilește idealul ca scop și apreciază dinainte că omul are mijloacele de a-l atinge”, însă, pe măsură ce sunt degajate dificultățile subiacente, etica dezvoltă o contradicție, devenind „un maestru al pedepsirii la care exigențele însele sunt numai represive, necreatoare”.<sup>5</sup> Etica obișnuită – cu întemeiere imanentistă - eșuează în fața conceptului de păcat: în măsura în care și-l asumă, cade în idealisme care inoculează temeri și remușcări; întrucât în procesul de realizare a scopului eticii păcatul apare tot mai evident ca un dat din ce în ce mai profund care depășește individul, se configurează o arhitectură categorială aflată dincolo de aria de competență a eticii propriu-zise: „cu dogmatica începe știința care, contrar acestei științe strict ideale care este etica, pornește de la realitate. Ea începe din[spre] real pentru a-l înălța la ideal. Departate de a nega prezența păcatului, ea îl presupune și îl explică stabilindu-i drept condiție

<sup>3</sup> Sören Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, NRF, Éditions Gallimard, 1935, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, p. 21.

<sup>4</sup> Gordon D. Marino, *Anxiety in the Concept of Anxiety*, în *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, 1998, p. 312.

<sup>5</sup> Sören Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 22; Kierkegaard considera ca grecii fac excepție tocmai datorită fondului de estetism pe care îl inoculează teoriei virtuții, exemplară fiind, în acest sens, *Etica Nicomahică* a lui Aristotel.

prealabilă păcatul originar”.<sup>6</sup> Este astfel inițiată legitimarea ontologică a sensului întâlnirii/armonizării dintre idealitate și realitate.

Menționăm că păcatul originar [=strămoșesc/moștenit] nu este explicat de către dogmatică decât presupunându-l. Prin aceasta se modifică însăși perspectiva eticii, accentul fiind pus nu pe evidențierea păcătoșeniei individului și pe extinderea sentimentului culpei la nivelul speciei umane, ci pe conștiința acută a precarităților constitutive ale realului/realității drept scop și mobil al însăși devenirii/împlinirii/procesualității prin care omul concret își depășește condiția/starea inițială; noua etică nu ignoră deloc păcatul și nu se rezumă la simpla postulare a unor exigențe ideale, ci amplifică tocmai impulsul lăuntric al urcușului către ideal; fără a putea lămuri originile păcatului, îi expune manifestările și prefigurează o autenticitate paradigmatică. Întrucât totdeauna este angajat exercițiul libertății, psihologia poate (și trebuie) să investigheze tocmai „acest element stabil”, „această dispoziție prealabilă”, „această posibilitate reală a păcatului”, cu alte cuvinte, „cum păcatul poate să se nască, nu faptul nașterii sale”.<sup>7</sup> Kierkegaard consideră că analiza psihologică poate să înainteze competent numai până la punctul în care circumscrie sursele potențiale ale păcatului, însă, de la acestea până la prezența efectivă este o distanță calitativă pe care această știință nu o poate acoperi. „Faptul că natura umană trebuie să fie astfel încât să facă posibil păcatul este, din punct de vedere psihologic, incontestabil; dar a vrea să se facă din această posibilitate a păcatului o realitate a sa revoltă etica și, pentru dogmatică, sună ca o blasfemie; căci libertatea nu este niciodată posibilă ci, în măsura în care există, libertatea este reală”;<sup>8</sup> din posibilitatea păcătoșeniei nu decurge, deci, în nici un fel necesitatea sa.

Angoasa este înțeleasă, în primul rând, ca o condiție prealabilă a păcatului originar. Delimitându-se de alte interpretări teologice, metafizice sau mitologice, Kierkegaard pornește de la premisa că în fiecare moment individul este el-însuși și întreg genul uman, în sensul că trăsăturile genului sunt prezente în întregime în individualitate, iar omul singular participă la istoria genului în care se integrează; această stare de perfecție a omului este, în același timp, o contradicție, expresia unei probleme, a mișcării istorice către asemănător; „perfecția personală constă deci în a participa fără rezervă la totalitate. Nici un individ nu este indiferent la istoria genului uman, nu mai mult decât aceasta nu este indiferentă la istoria insului”. Pe măsură ce se derulează istoria umanității, „individul începe totdeauna *da capo*”, ceea ce se aplică și lui Adam: fiind „primul om, el este în același timp el însuși și genul uman”. În consecință, „primul păcat definește calitatea, este păcatul”; el nu are sens numeric, ci exprimă gestul prin care păcatul a intrat în lume, putându-se spune că, o dată „cu primul păcat al oricărui om de după Adam, păcatul intră în lume”.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup>*Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup>*Ibidem*, p. 25.

<sup>8</sup>*Ibidem*, p. 26.

<sup>9</sup>*Ibidem*, pp. 33, 34, 35.

Așadar, Kierkegaard își propune să desprindă prin interpretare psihologică un *a priori* (al condiției și istoriei umane) cu sursă contingentă: greșeala (vina) calificată teologic drept păcatul originar/strămoșesc; această calitate se produce la începutul însuși, „printr-un păcat”, „prin saltul” care stabilește calitatea omului și a istoriei sale, fiind, în același timp, implicat în și presupus de aceasta. Dincolo de ceea ce pare a fi un scandal pentru rațiunea dornică să-și explice starea omului de dinaintea căderii, sub raport psihologic este evident că „prin primul păcat păcătoșenia a pătruns în/cu Adam”. Datorită faptului că genul uman nu reîncepe *da capo* cu fiecare ins, se poate spune că starea de ființă păcătoasă a omului are o istorie; însă, întrucât fiecare om participă la aceasta prin salt calitativ, se poate spune că „fiecare individ începe din nou neamul omenesc”.<sup>10</sup> Adam nu poate fi exilat în afara istoriei, nici nu trebuie înțeles ca plenipotențiar al întregii umanități așa încât descendența să absolve indivizii și generațiile de responsabilitate în fața calității de om; omenescul nu poate fi redus la o repetiție vidată de conținut, ci este o sarcină pe care fiecare ins o [re]ia de la capăt, pe cont propriu. Fiecare în parte își pierde inocența aidoma lui Adam prin greșeală. Inocența nu este nici o stare perfectă a cărei reînțoarcere trebuie dorită, dar nici o imperfecțiune ce trebuie învinsă și depășită. Individul nu trebuie să ignore faptul că el însuși a introdus culpabilitatea în lume și el însuși și-a pierdut inocența prin păcat. Etica nu are dreptul de a ne face spectatorii unei culpabilități moștenite, nici dogmatica nu trebuie să ne trateze drept spectatori interesați și grijulii ai mântuirii.

Inocența este o imediatitate, o nemijlocire care se abolește printr-o transcendență. Paradoxul constă în faptul că, dacă nu ar exista posibilitatea greșelii, nu ar mai fi inocența cea care se pierde, și, în același timp, dacă nu ar fi fost inocența înainte de a deveni culpabil, culpabilitatea însăși nu mai este posibilă. „Inocența constă în ignoranță. Ea nu este nicidecum ființa (existența – n.n.) pură a imediatului, ci este ignoranță”, și, de aceea, „nu este pierdută neconținut decât prin saltul calitativ al individului”, chiar dacă dispoziția personală de asumare este variabilă, știut fiind că „păcătoșenia nu este o epidemie care se propagă precum variola”<sup>11</sup>.

Dovedind o mare aptitudine de transpunere în cele mai felurite moduri de reacție a omului pus în față (aflat în raport) cu dimensiunile umanului din sine însuși, Kierkegaard analizează și descrie starea de angoasă, precum și ceea ce aceasta atrage după sine și face posibil. Ucenicia veritabilă a angoasei este considerată ca experiență sufletească întemeietoare, sursă a cunoașterii existențiale supreme. Sensul angoasei este identificat în menirea lămuritoare pe care și-o poate asuma în privința ambiguității constitutive a individului ca purtător și inițiator de umanitate. Dacă și-ar putea hotărî specificul prin disjunctii exclusive, deci dacă ar fi numai „înger sau bestie, omul nu ar putea să încerce angoasa. Dar fiind o sinteză,

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>11</sup> *Ibidem* pp. 42, 43.

o poate încerca, și, cu cât o resimte mai profund, cu atât are mai multă măreție omenească, totuși, nu în sensul în care o înțeleg îndeobște oamenii – ca o angoasă din cauza lucrurilor exterioare, despre ceea ce este în afara noastră –, ci ca o angoasă produsă din[spre] [de către, prin – n.n] noi înșine.”<sup>12</sup> Angoasa este o probă a omenescului proiectat în[tru] posibilul/posibilitatea libertății. Gordon D. Marino constată că „angoasa este un afect cu un conținut cognitiv”<sup>13</sup>, întrucât abia în/prin angoasă înțelegem, implicându-ne afectiv, faptul că suntem liberi.

Una din tezele de bază ale filosofiei kierkegaardiene este cea care interpretează omul ca o sinteză între suflet și corp; însă, această sinteză nu este imaginabilă decât atunci când cele două elemente se unesc într-un al treilea: spiritul. Omul se singularizează – ca specie și ins – tocmai prin spirit și datorită activității spiritului; de aceea, chiar inocența omului nu mai are nimic în comun cu animalitatea; inocența constă în ignoranță: „omul nu este încă determinat ca spirit, dar sufletul îi este într-o unitate imediată cu ființa sa naturală. Spiritul, din această cauză, este încă gata să viseze în om.”<sup>14</sup> Stării de inocență i se refuză discernământul între bine și rău; „spiritul este deci prezent, dar în starea de imediatitate, de vis. Dar, pe măsura prezenței sale, el este într-un fel oarecare o putere ostilă; căci tulbură totdeauna acest raport dintre suflet și corp care subzistă, desigur, fără ca, totuși, să poată subzista, deoarece își dobândește subzistența prin spirit. Pe de altă parte, spiritul este o putere prietenoasă, dornică pe drept să alcătuiască raportul.”<sup>15</sup> Angoasa este tocmai raportul omului cu această putere echivocă a spiritului, sau, altfel spus, raportarea spiritului la sine însuși și la condiția sa. Peste starea de calm și repaus, „visător, spiritul proiectează propria sa realitate care nu este nimic, dar acest nimic vede totdeauna inocența în afara lui însuși”. Misterul profund al inocenței constă în a fi pătrunsă de angoasa născută de (și prin) Nimicul secretat de spiritul visător. Dacă starea de veghe surprinde diferența dintre mine însumi și acel altcineva din mine (alteritatea resimțită, lăuntrică), iar somnul o suspendă, „visul o sugerează ca pe un vag neant. Realitatea spiritului se arată totdeauna ca (și) o față care își încearcă (ispitește – n.n.) posibilul, dar dispare de îndată ce vrea să o surprindă, și care este un nimic ce nu poate decât să ne angoaseze.” Această angoasă activă în chiar seninătatea inocenței nu este o vină, nici o greutate ce trebuie suportată, nici o suferință care nu s-ar potrivi cu beatitudinea inocenței; are o ambiguitate psihologică prin care se refuză conceptualizării: „este o antipatie simpatizantă și o simpatie antipatizantă”, atrage și respinge, ispitește și înspăimântă; omul este inocent – întrucât nu el însuși este puterea străină care îl acaparează, ci angoasa dar, în același timp, este, în egală

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 159.

<sup>13</sup> Gordon D. Marino, *Anxiety in the Concept of Anxiety*, în *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. cit., p. 319.

<sup>14</sup> Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, pp. 45–46.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 48.

măsură, vinovat – în măsura în care se scufundă în angoasa care îi place, deși îl îngrijorează. Raportarea angoasei la obiectul său, adică la ceva care nu este nimic, îi amplifică echivocul. Imprecizia conceptuală decurge și din faptul că „angoasa este realitatea libertății”<sup>16</sup>, este provocată de invazia posibilului. În acest sens, Jacques Caron precizează: „o *teorie* a posibilului presupune că omul ca individ[ualitate] se preocupă de el însuși cu pasiune și se împlinește abandonându-se ideii posibilului său implicat în realitatea posibilului”; interioritatea pregătește saltul calitativ înfruntând un și confruntându-se cu „posibilul indeterminat” care conține „un germene de infinit”.<sup>17</sup>

Intuițiile lui Kierkegaard cu privire la ambiguitatea angoasei – ca experiență trăită – sunt valorificate de cercetările științifice mai noi prin termenul de „ambivalență”. Este surprins astfel nucleul structural al angoasei: „o emoție esențialmente umană, care tulbură ființa în prezența unei alternative dramatice de care depinde chiar destinul său și a cărei sursă este în ființa însăși, întrucât ambivalența fundamentală a instinctelor sale îl lasă sfâșiat între dragoste și ură, între viață și moarte. Totul se întâmplă ca și cum în ființa însăși posibilitățile de distrugere sau de a iubi nu sunt niciodată fixate în mod definitiv și pot într-o clipă să-și schimbe brusc obiectul, ura urmând dragostei sau invers”<sup>18</sup>. Prin urmare, echilibrul psihic are o fragilitate de fond.

Spiritul nu se poate despărți de sine însuși, dar nici nu se poate surprinde pe sine, în măsura în care își are eul în afara sa; omul nu poate nici să se scufunde în viața vegetativă – căci este caracterizat ca (prin, de către) spirit –, dar nici nu poate evita angoasa – întrucât aceasta îl atrage și-i place –, fără însă a o iubi – pentru că ceva în angoasă îl sperie și trebuie ocolit. În asemenea determinații proteice și contradictorii ale angoasei, Kierkegaard vede culminația inocenței ca ignoranță îndreptată asupra neantului: „nu există aici cunoaștere a binelui și răului, etc.; întreaga realitate a cunoașterii se proiectează în angoasă ca fiind imensul neant al inocenței.” În acest moment, omul este încă în inocență, dar ajunge un cuvânt pentru ca ignoranța să fie condensată. Cuvânt de neînțeles în mod natural de către inocență, dar angoasa l-a admis ca prima sa victimă, în locul neantului a dispus de

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 46. Jacques Caron remarcă faptul că în traducerea lui Knut Ferlov și Jean-J. Gateau este folosit cu predilecție termenul *neant* atunci când se are în vedere angoasa în fața posibilului, „diferitele fațete ale *nimic*-ului”; „dar acest *nimic* [Intet], cum trebuie citit în mod constant, ne îndeamnă să ne gândim la *neant*” (cf. Jacques Caron, *Angoisse et communication chez S. Kierkegaard*, Odense University Press, Odense, 1992, p. 179). Sensul metafizic al textului este mult mai evident. Așa cum afirmă Juliette Favez-Boutonier, „trecerea de la psihologie la metafizică se face în momentul în care Heidegger substituie constatării că angoasa ne oferă spre descriere <<nimic-ul>> afirmația că angoasa revelează *Neant-ul*”, care, de fapt, este o prezență neantizantă aflată în complicitate cu existența propriu-zisă. (cf. *L'Angoisse*, troisième édition, PUF, Paris, 1973, p. 45). Considerăm că nu există echivalență semantică între cei doi termeni întrucât prin *nimic* se indică absența, respectiv *contradictoriul ființei/existenței*, în timp ce prin *neant* se desemnează *contrariul ființei/existenței*, situându-se pe o axă a prezenței.

<sup>17</sup> Jacques Caron, *op. cit.*, p. 202.

<sup>18</sup> Juliette Favez-Boutonier, *L'Angoisse*, troisième édition, PUF, Paris, 1973, p. 276.

un cuvânt enigmatic. Interzicerea biblică a fructului neliniștește pe Adam, întrucât trezește dorința de a se folosi de posibilitatea libertății; neantul angoasei intră din acest moment în Adam însuși, rămânând aici ca neant: „angoasanta posibilitate de a putea”<sup>19</sup>, fără vreo idee despre ceea ce anume poate. Întrucât Adam nu înțelege ce i se spune [interzicerea și atenționările în privința a ceea ce urmează], ceea ce înspăimântă nu poate proveni decât din angoasă, iar posibilitatea infinită de a putea, trezită de interzicere, crește datorită faptului că evocă o alta drept consecință a sa: „astfel inocența este împinsă în încurcătură. Angoasa, acolo unde este, o pune în legătură cu lucrul interzis și cu pedeapsa. Ea nu este vinovată, și totuși, există o angoasă ca și cum era deja pierdută”; or, observă Kierkegaard, „diferența dintre bine și rău nu există decât pentru libertate”<sup>20</sup>.

Posibilitatea libertății nu constă, deci, în puțința de a alege între bine și rău, ci în „a putea”. Angoasa intermediază trecerea posibilului în real, dar nu explică saltul calitativ și nu-l justifică din punct de vedere etic. „Angoasa nu este o categorie a necesității, dar nici mai mult a libertății; este o libertate împiedicată, în care libertatea nu este liberă în ea însăși, dar al cărei obstacol este nu în necesitate, ci în ea însăși.”<sup>21</sup> Această angoasă primară însoțește, de fapt, o libertate lipsită de cauză: este spaima resimțită de om în fața nimicului propriei libertăți, în condițiile în care intrarea păcatului în lume nu poate fi înțeleasă logic, ci doar prin tine însuși, ca interioritate deschisă către o transcendență și întru propria transcendere. Indeterminarea posibilului/posibilităților, precum și sfera posibilităților care însoțesc de fiecare dată orice realitate prin care se suprimă o anume posibilitate permanentizează angoasa. Așa cum notează Gordon D. Marino, „în angoasă/anxietate, folosim libertatea pentru a ne simți neputincioși sau captivi. Dar pentru ca libertatea să fie încălțată în ea însăși, ea trebuie mai întâi să fie concretă. Pe de altă parte, o persoană ar putea susține că, deși angoasa este *posibilitatea libertății* sau *posibilitatea posibilității libertății*, doar prin renunțarea la angoasă este actualizată libertatea. Libertatea există doar atât cât suntem eliberați din robia păcatului și din angoasa prin care apare păcatul.”<sup>22</sup>

Angoasa adamică nu este încă cea a păcatului, deoarece deosebirea dintre bine și rău se configurează numai prin realitatea libertății. Săvârșirea păcatului inoculează lumii păcătoșenia și saltul de la senzualitate la sexualitate; acestea structurează istoria genului uman pe care – întrucât este a doua noastră natură – fiecare ins – privit ca sinteză operată de/prin spirit, dar, spre deosebire de Adam, o sinteză derivată – trebuie să și-o însușească; deși angoasa post-adamică este mult mai reflexivă ca urmare a participării la istorie, nu poate fi în acest plan decât o

<sup>19</sup> Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 49.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>22</sup> Gordon D. Marino, *Anxiety in the Concept of Anxiety*, în *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. cit., pp. 317–318.

progresie cantitativă: „păcatul este solid pătruns în angoasă, dar el însuși în schimb a adus o anume angoasă cu sine. Căci realitatea păcatului este fără subzistență. Pe de o parte, continuitatea păcatului este posibilul care ne angoasează; pe de altă parte, putința mântuirii este încă un neant pe care fiecare din noi îl iubește și de care în același timp se teme; acesta este totdeauna raportul posibilului cu individualitatea”.<sup>23</sup> Kierkegaard apreciază că salvarea, ca realitate, nu se află decât în clipă – moment în care angoasa, fără a fi abolită, este depășită și joacă un cu totul alt rol.

Se observă că angoasa este înțeleasă, mai întâi, ca o condiție prealabilă a păcatului originar – deci ca o stare spirituală care precedă și face cu putință păcatul originar – fiind, apoi, analizată sub aspectul progresiei istorice a păcatului originar. Aceste ipostaze sunt sintetizate de Gregory R. Beabout într-o formulare simplă și precisă: „angoasa există și după păcat”, întrucât „individul are în continuare o relație ambiguă cu viitorul”<sup>24</sup>, și, în genere, cu sfera posibilului. Gândite la nivelul singularității umane, cele două aspecte permit să se distingă, pe de o parte, angoasa care introduce păcatul prin salt calitativ și, pe de altă parte, angoasa care intră în lume cu păcatul, este proliferată de acesta, fiind calificabilă cantitativ – deși vag – pentru individ, generații și istorie a genului uman.

Dacă se neagă faptul că fiecare individ are sau trebuie să aibă o stare de inocență analogă celei a lui Adam, i se contestă, printre altele, tocmai determinațiile individualității/individualizării, fiind redus la statutul de simplu exemplar al speciei, lipsit tocmai de aspectul caracteristic: vinovăția. Kierkegaard vorbește despre o „angoasă în creatură”<sup>25</sup> datorită schimbării de unghi de vedere pe care creatura a suportat-o prin păcatul originar; Adam introduce calitatea umanului: „stabilește deci păcatul în sine însuși, dar și pentru genul uman. Dar conceptul de gen uman este prea abstract pentru a se putea pune o categorie atât de concretă ca păcatul, care se pune legitim tocmai prin faptul că individul însuși îl pune, în calitate de individ”.<sup>26</sup> Păcătoșenia genului uman se rezumă, deci, la o simplă aproximare cantitativă. Asumarea stării de imperfecțiune dezvăluită de „angoasa în creatură” – de acea „angoasă obiectivă” situată în natura umană (și nu numai în

<sup>23</sup>Sören Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 58.

<sup>24</sup>Gregory R. Beabout, *Freedom and Its Misuses. Kierkegaard on anxiety and despair*, Second edition, revised, & with a new preface, Marquette University Press, 2009, p. 75.

<sup>25</sup>Sören Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 64. „Distincția dintre angoasa subiectivă și angoasa obiectivă trebuie să se facă luându-se în considerare lumea în general și starea de inocență a individului de după Adam.”

„Angoasa subiectivă semnifică acum pe aceea care corespunde celei a lui Adam, însă care, prin determinarea cantitativă a generației, diferă totuși sub aspect cantitativ de oricare alta. Dimpotrivă, prin angoasa obiectivă înțelegem reflexul acestei păcătoșenii asupra lumii întregi” (p. 62). „Individul de după Adam este esențialmente la fel de primordial ca și primul om. Pentru toți indivizii luați în bloc după Adam, diferența constă în derivare; însă pentru fiecare în particular derivarea poate, la rândul său, să însemne un mai mult sau mai puțin”(p. 60).

<sup>26</sup>*Ibidem*, p. 63.



aceasta) – este totdeauna personală; păcatul original alterează creatura, sortind-o pierzaniei, însă trebuie reținut că libertatea – în îndeterminarea ei inițială – aruncă asupra creaturii un reflex al posibilității și un frison de complicitate.

„Se neglijează adesea când se discută despre expresii și definiții referitoare la dorință, nostalgie, așteptare etc. faptul că acestea implică o stare anterioară, prin urmare prezentă, ce se face [re]simțită în același timp în care dorința înflorește. Această stare în care dorința nu este [de]căzută din întâmplare, ci ca să se simtă străină, este produsă, în același timp, de către dorința însăși;”<sup>27</sup> angoasa exprimă tocmai ambiguitatea ireductibilă a unei asemenea dorințe: configurează o stare de disconfort, se tânjește către depășirea acesteia, intuindu-se, totuși, că dorința nu-și este sieși suficientă pentru a se elibera. Proteismul psihologic al angoasei se conservă, chiar dacă în și prin succesiunea generațiilor se achiziționează un strat reflexiv din ce în ce mai pronunțat. Kierkegaard schițează o caracterizare exemplară care – izolată de context: respectiv de [pre]supoziția vinovăției ca determinație specifică individului – pulsează, fără modificări semnificative de arhitectură logică și imagistică, în analizele lui Heidegger și Sartre. Așadar, „se poate compara angoasa cu vertijul. În momentul în care ochiul ajunge [se întâmplă – n.n.] să se [s]cufunde într-un abis, se obține amețeala, care provine din ochi pe cât din abis, căci s-ar fi putut să nu privească într-acolo. La fel, angoasa este vertijul libertății, care se naște pentru că spiritul vrea să stabilească sinteza și pentru că libertatea, plonjând atunci în propriul său posibil, surprinde în acea clipă finitudinea și se agață de aceasta. Libertatea se prăbușește în acest vertij”, este copleșită de amețeală. Analiza psihologică nu poate să înainteze mai mult, nu-și îngăduie să explice ce se află dincolo de această evidență; cert este însă că în chiar momentul vertijului „totul este schimbat, și, atunci când libertatea se restabilește, se vede culpabilă”. Între [sau, mai bine zis, simultan cu] cele două povârnișuri ale clipei – spaima în fața invaziei posibilului lipsit de orice determinare, și, respectiv, spaima de fixare impulsivă de finitudine – are loc acel salt calitativ în plan existențial pe care nici o știință nu-l poate explica, tocmai pentru că este strict personalizat și are drept sursă combustia inefabilă a interiorității. Prin urmare, însăși vinovăția care pătrunde angoasa este, la rândul său, cât se poate de ambiguă. Amplificată astfel, „angoasa este o slăbiciune feminină în care libertatea leșină (dispare – n.n.) și, din punct de vedere psihologic, căderea nu are totuși loc decât în starea de leșin; dar, în același timp, angoasa este lucrul cel mai cumplit personal (egoist – n.n.), și nici o manifestare concretă a libertății nu este atât de dornică de eu cât este posibilul unei concretizări oarecare. Se regăsește din nou aici acea împovărare care determină ambiguitatea individului, starea sa de simpatie și de antipatie. În angoasă, acest infinit egotist al posibilului nu ne tentează, ca atunci când este în fața unei alegeri, dar ne vrăjește și ne neliniștește cu dulcea sa anxietate.”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 63–64.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 66.

Kierkegaard observă că reflexivitatea progresivă a angoasei omului de după Adam ar putea lăsa impresia că neantul – care era obiectul angoasei – devine din ce în ce mai mult ceva; însă nu se poate pretinde ca el să devină efectiv ceva, nici ca în realitate să însemne ceva, sau să i se substituie păcatul ori altceva, căci, în această privință, „ceea ce este adevărat pentru Adam este la fel de adevărat pentru inocența omului de după Adam; fără excepție, inocența nu există decât în raport cu libertatea, și nu există decât atunci când individul însuși introduce păcatul prin salt calitativ. Neantul angoasei este, deci, aici un complex de presentimente reflectate în ele însele și care se aseamănă tot mai mult cu omul, deși, de fapt, ele nu înseamnă încă nimic în angoasă; nu este un neant, să fim foarte atenți, cu care individul să nu aibă nimic în comun, ci un neant în comunicare vie cu ignoranța inocenței. Această răsfrângere este o predispoziție care, înainte de a se săvârși greșeala, nu înseamnă esențialmente nimic; pe când, de îndată ce omul a devenit, prin salt calitativ, vinovat, ea se manifestă drept condiția prealabilă în care este antrenat dincolo de el însuși, întrucât păcatul se presupune pe sine nu înainte de a fi consacrat (ceea ce ar fi predestinare), ci de îndată ce este pus (consacrat prin chiar actul săvârșirii sale – n.n.).”<sup>29</sup>

Dario Gonzalez constată că, din perspectiva kierkegaardiană, „non-ființa constituie o poziție concretă în existență, și nu doar o negație «din afară»”<sup>30</sup>, întrucât existența însăși este caracterizată prin determinații calitative, iar saltul realizează/împlinește ceea ce este deja presupus în/prin chiar dialectica interioară a calității. Așa cum am citat mai sus, Kierkegaard însuși afirmă că păcatul se presupune el însuși și intră în lume în așa fel încât, punându-se/împlinindu-se prin salt calitativ, el este presupus. Ideea de păcat - ca non-ființă, non-adevăr, rău existential - surprinde/indică diferența calitativă care pătrunde și definește efectiv existența umană concretă. În aceste condiții, analiza psihologică a angoasei și a disperării nu urmărește confirmarea concepției dogmatice sau metafizice despre păcat, ci este relevantă într-un alt sens: „nu se gândește păcatul decât pornind de la o experiență psihologică determinată – angoasa în fața binelui [demoniacul], angoasa în fața răului, disperarea – în care răul, dincolo de orice explicație sau justificare are deja valoarea unei *poziții* în existență”<sup>31</sup>.

Acel ceva pe care neantul angoasei îl semnifică (vizează) în individul de după Adam este consecința a succesiunii generațiilor și a datelor istorice. Fiecare om este, în mod esențial, la fel de primordial ca și primul om, cu diferența că, totuși, este vorba de o existență derivată care trebuie să-și aproprie originaritatea; de aici decurge o intensificare istorică a angoasei ce însoțește creșterea senzualității. Kierkegaard consideră că toate aceste aspecte sunt prefigurate simbolic în crearea Evei. Important de sesizat este, însă, faptul că, în opinia sa, nu poate fi (și nu

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>30</sup> Dario Gonzalez, *Essai sur l'ontologie kierkegaardienne. Idéalité et détermination*, ed. cit., p. 55.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 71.

trebuie să fie) uitată esența primitivă aflată în individ: în afara acesteia, credința însăși se depreciază, coborându-se „la o finitudine meschină în locul unui infinit al libertății”.<sup>32</sup> Senzualitatea este un „plus” pe care angoasa spiritului și-l asumă, atingând un maximum în faptul că „angoasa păcatului produce păcatul. Dacă dorințele nefaste, concupiscenta etc. sunt un lucru înnăscut la individ, nu va avea acea ambiguitate în care individul devine în același timp inocent și culpabil. Individul se prăbușește în neputința angoasei, însă tocmai pentru că este simultan vinovat și nevinovat”<sup>33</sup> – sentiment inoculat numai de viața spiritului, opusă nu numai senzualității, ci și păcătoșeniei (adică senzualității modificate de păcat).

Pentru fiecare ins inocent, gradualizarea angoasei este hotărâtă de raportarea la mediul istoric; indiferent de circumstanțe, posibilul libertății se anunță în angoasă; ambiguitatea este constitutivă, încât individul este angoasat nu numai de faptul de a fi vinovat, ci devine culpabil prin însuși faptul că trece către a fi vinovat. Generațiile și datul istoric nu anulează o evidență: obiectul angoasei este totdeauna un neant; cum observă Kierkegaard, libertatea apare în „angoasa posibilului”, sau, altfel spus, în „neantul posibilului”, „în neantul angoasei”.<sup>34</sup> În consecință, conștiința păcatului este necesară, dar nu suspendă angoasa. Dinspre polul opus, angoasa se înfățișează drept consecință a păcatului de a nu atinge (a nu ajunge la) conștiința păcatului. Absența conștientizării nu numai că lipsește existența personală de (auto)modelare spirituală, dar și este în esența sa un păcat producător de angoasă. Kierkegaard introduce astfel în fața umanului imperative de ordin ontologic, susținute de o analiză a sensului temporalității, a clipei, în special.

Așa cum am precizat, omul este înțeles de Kierkegaard ca sinteză între trup și suflet, între temporar/vremelnic[ie] și etern[itare]. În prima sinteză, spiritul intră ca un terț evident, indentificabil fără dificultăți. Însă, în cea de a doua, acel terț prin care termenii alcătuiesc o sinteză tensionată pare a lipsi. Arne Grøn sesizează că „definiția sintezei indică două lucruri: că cei doi factori sunt făcuți unul pentru celălalt și că legătura/coerența a ceea ce constituie o ființă umană este o problemă”; „factorii din sinteză sunt făcuți să fie împreună și în relație negativă”; de aceea, „sinteza nu ne este ceva dat, ci este o sarcină. Sarcina de a încheia eterogenul care suntem stă în a fi uman”<sup>35</sup>.

Pentru a lămurii cum este posibilă sinteza temporarului cu eternul, Kierkegaard desfășoară o analiză critică a modului curent de a interpreta structura temporalității. Obișnuința de a defini timpul ca o succesiune infinită distinge trei ipostaze (trecut, prezent, viitor) care, însă, nu pot fi situate în interiorul timpului însuși, ci apar numai prin raportarea timpului la eternitate și prin reflectarea eternității în timp. Identificarea prezentului pare legitimă, însă, dacă se ia în

<sup>32</sup> Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 68.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>35</sup> Arne Grøn, *The concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, translated by Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press, Macon, Georgia, 2008, p. 10.

considerație faptul că orice moment – ca sumă de momente – este înaintare perpetuă, nici unul din momente nu este prezent și, în consecință, nu există nici prezent, nici trecut, nici viitor. Așadar, divizarea timpului în structuri autonome este operată printr-un soi de spațializare a momentului, ceea ce semnifică mai degrabă imaginarea timpului decât gândirea lui. Or, imaginarea unei succesiuni infinite dilată momentul, reducând timpul la „un prezent infinit vid” – care, în fapt, este „parodia eternului”. Dacă prezentul este receptat ca fiind fără conținut infinit, nu mai poate fi considerat concept al timpului, iar infinitul dispare. Pentru a evita aceste carențe ale modului uzual de a gândi timpul, Kierkegaard pornește de la premisa că, „dimpotrivă, eternul este prezentul. Pentru gândire există prezentul ca succesiune abolită (timpul era redus la succesiunea care trece). Ni-l reprezentăm ca o progresie, dar care nu avansează, întrucât prezentul este, pentru imaginație, prezentul unei plenitudini infinite.”<sup>36</sup> În sistemul de referință al eternului, prezentul este pus ca succesiune abolită și, deci, nu se mai îngăduie separația trecutului și viitorului.

Viața, care este în timp și nu este decât timp, nu are prezent. Totuși, adesea – mai ales când se referă la viața senzuală – este invocată clipa, dar, în măsura în care se face abstracție total de etern, nu poate fi vorba decât de o parodie[re] a prezentului; în accepțiune uzuală, clipa nu are consistența unei categorii temporale, întrucât elimină în mod abstract trecutul și viitorul; dacă, în paralel cu clipa, eternul semnifică acel prezent care nu are nici trecut, nici viitor, de această dată este vizată perfecțiunea.

Kierkegaard se distanțează de înțelesul comun al clipei tocmai pentru a-i atribui un statut categorial prin care să poată defini timpul. Timpul se specifică numai prin faptul de a trece, categoria trecutului fiind relevantă sub acest aspect. Însă, dacă timpul și eternitatea trebuie să se atingă, este necesară modificarea perspectivei din care înțelegem clipa: aceasta „nu este, în fond, un atom de timp, ci de eternitate. Este primul reflex al eternității în timp, prima tentativă a eternității, ca să spunem așa, de a opri timpul.” Cursul temporal este, astfel, fixat, întărit. Sinteza dintre temporar și etern nu face decât să exprime prima sinteză – cea prin care omul este un suflet și corp – produsă prin [de către] spirit. Din aceste motive, este îngăduit să se spună – ca un fel de dezaprobare – că omul nu trăiește decât în clipă, întrucât are tendința eliminării arbitrare. Spre deosebire de natură, „istoria se naște totdeauna în clipă. Senzualitatea umană devine, prin păcat, păcătoșenie și se pune deci mai jos decât cea a animalului, dar tocmai pentru că de aici începe superioritatea omului, spiritul. Clipa este acest echivoc în care timpul și eternitatea se ating, iar acest contact [im]pune conceptul de vremelnic[ie] în care timpul nu încetează să respingă eternitatea, și în care eternitatea nu se oprește să pătrundă timpul.”<sup>37</sup> Numai pe fondul acestei interpretări diviziunea temporală – prezent, trecut, viitor – capătă sens.

<sup>36</sup> Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, p. 90.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 92.

Mai mult: ponderea, ca importanță și sens, o are viitorul, întrucât „eternul semnifică mai întâi viitorul” sau, altfel spus, întrucât „viitorul este acel incognito în care eternul, ca incomensurabil al timpului, vrea să salveze negoțul său cu timpul”.<sup>38</sup> Plenitudinea timpului este dată de clipa privită ca eternitate, eternitatea fiind însă deopotrivă și viitorul și trecutul. Sinteza dintre suflet și trup este stabilită de spirit, însă spiritul este etern și nu există decât dacă este pusă mai întâi sinteza temporalului cu eternul – fără de care clipa nu este decât un *discrimen* (linie de separație între ceea ce a fost și ceea ce va fi; interval; diferență temporală și punct culminant; primejdie și risc). Întrucât în starea de inocență spiritul visează, eternul se exprimă ca viitor; angoasa acestei inocențe este analizată de Kierkegaard drept condiție prealabilă a păcatului originar. Atunci când pune sinteza, spiritul – ca posibil al lui însuși, deci ca libertate, în individualitatea umană – se exprimă ca angoasă, și, în paralel, viitorul – ca posibil al eternității, deci al libertății – apare în individ ca angoasă; propagarea istorică a angoasei ce însoțește păcatul originar impune o evidență: pentru om, viitorul este mult mai chibzuit, reflexiv, decât pentru Adam. Însă, observă Kierkegaard, „cea mai acută diferență în raport cu Adam constă în faptul că viitorul pare anticipat de către (prin) trecut; altfel spus, este angoasa că posibilul să fie pierdut înainte de a fi fost. Posibilul corespunde întru totul viitorului. Pentru libertate el este viitorul și pentru timp viitorul este posibilul. Și unuia ca și celuilalt, în viața individuală îi corespunde angoasa”. „Pentru a-mi produce angoasa, trecutul trebuie să mi se prezinte ca un posibil”.<sup>39</sup> „deci ca puțință de a se reproduce, de a redeveni viitor. În consecință, faptul de a nu trăi decât în clipă, făcând abstracție de eternitate, este un păcat, întrucât nu există saltul calitativ întru spiritualitate.

Întregul păgânism și „păgânii creștinismului” trăiesc sub semnul ignoranței, lipsind asumarea culpei. „Viața și istoria lor se desfășoară precum cândva [a]luneca scrisul pe hârtie, când nu se folosea punctuația, ci se mâzgălea cap[ăt] la cap[ăt], cuvânt după cuvânt, frază după frază.”<sup>40</sup> Totuși, o diferență există: în timp ce păgânismul este orientat către spiritual[it]ate, păgânii moderni se îndepărtează de spirit. Kierkegaard califică viața trăită sub semnul a-spiritualității drept cea mai rea formă a decăderii umane. „Omul a-spiritual poate să spună în întregime același lucru ca și spiritul cel mai bogat; diferența este că nu-l spune în virtutea spiritului. Orientarea a-spirituală a făcut din om o mașină de vorbit.”<sup>41</sup>

Angoasa este în așteptare, ascunsă, mascată de bună dispoziție, amuzament, plăceri, izbucnind însă în situațiile care produc o groază fără teme ce nu mai poate fi evitată și obligă la meditație (de pildă, moartea). În păgânism, neantul angoasei ia forma destinului. Acest conglomerat de necesitate și hazard este echivoc, după cum echivoc este și oracolul consultat tocmai pentru a ieși din echivocul destinului; de aceea, raportul păgânului cu oracolul se integrează angoasei: timiditatea ce

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 98.

însoțește gestul apropierii de oracol indică, în același timp, că nu se poate îndrăzni să nu se apeleze la sfaturile acestuia, dar există și o spaimă a așteptării, visându-se la anumite explicații, așa încât în momentul consultării relația este ambiguă (de simpatie și antipatie); culpa și păcatul – care individualizează – sunt puse pe seama destinului.

Oracolului păgân îi corespunde în iudaism sacrificiul; angoasa întreține raportul echivoc al omului cu vina sa, și cu repetiția sacrificiului. Sursa ultimă constă în faptul că libertatea, de îndată ce se fixează și este preocupată să îndepărteze greșeala (vina) din teritoriul său, nu se poate abține de la a stabili sfera vinei, iar în acest gest mocnește ambiguitatea angoasei; libertatea și vina sunt dimensionate de posibil și, din acest motiv, orice fixare în real este o renunțare în fața unui posibil, iar în chiar această renunțare există dorință, tentație, apetență. Mai mult: pentru omul post-adamic, greșeala capătă concretețe, se încarcă din ce în ce mai mult cu/dinspre sfera posibilităților, sfârșind prin a crea sentimentul că întreaga lume complotază pentru a-l face vinovat, sau inducând senzația că, devenind culpabil, duce povara greșelilor lumii. Vina nu poate fi transferată, iar cel care devine vinovat prin ceva este vinovat și pentru cauza greșelii sale; în consecință, cel care cedează tentației este culpabil și pentru propriile tentații, ispite, ademeniri.

Dialectica interiorității produce continuu [re]surse, cauze, pretexte ale angoasei. „Măreția omului depinde efectiv numai de energia pe care o cheltuie pentru a se îndrepta spre Dumnezeu”.<sup>42</sup> Omul este în angoasă tocmai în măsura în care este căutarea de sine sub semnul posibilului. Kierkegaard analizează, ca ipostază distinctă, angoasa care este consecință a păcatului în individ.

Deci, așa cum se poate intui în prelungirea unor considerații anterioare, atunci când saltul calitativ impune realitatea păcatului, angoasa nu dispare. Există, cum am văzut, o angoasă în creatură, iar consistența ei este prefigurată de raportarea la realul deja hotărât și la viitor; acum, obiectul angoasei pare a fi ceva determinat, întrucât diferența dintre Bine și Rău este pusă în individ. Însă, notează Kierkegaard, „a face din Bine și din Rău obiectul libertății înseamnă a reduce la finit și libertatea și conceptele de Bine și de Rău. Libertatea este infinită și se naște din neant.”<sup>43</sup> Deci, nu se poate pretinde că omul păcătuiește în mod necesar, după cum libertatea nu poate fi redusă la un liber arbitru – ca alegere certă între Bine și Rău. Păcatul deja pus, deci activ în ființa umană, este „un posibil abolit”, dar, în același timp, și „o realitate abuzivă”; această compoziție duală determină ca orice preocupare de a-l nega să întărească angoasa, să-i stimuleze șiretenia și expansiunea. Căderea în păcat are puțința de a se adânci, iar consecințele structurează interioritatea în orizontul angoasei. „De acum înainte, angoasa este prezentă ca posibil al noii stări.”<sup>44</sup> Căința nu mai poate abolii păcatul; fiind doar cuplată la un posibil în raport cu păcatul, se rezumă la întristare și deficit de acțiune. Individul este și rămâne în păcat, pătruns de angoasa Răului.

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 118.

În cazul demonicului, individul este în Rău și are angoasa Binelui. Dacă sclavajul Răului este constrâns, demonicul are un raport involuntar cu Binele. „În inocență, libertatea nu era pusă ca atare, posibilul său era, la individ, cel propriu angoasei. În demonic raportul este răsturnat. Aici libertatea este pusă ca non-libertate, fiind efectiv pierdută, și posibilul rău este, aici, din nou angoasa. Diferența este absolută; căci posibilul libertății se revelează aici în raport cu non-libertatea, care este exact opusul inocenței ca determinare către libertate. Demonicul este non-libertatea care vrea să se circumscrie.”<sup>45</sup> Omul demonic se caracterizează prin hermetism și deschidere involuntară, comportament negativ al spiritului în conceperea/asumarea identității, blocare a comunicării, un fel de continuitate în/prin care nu se comunică decât cu orgoliul propriu, un gol al plictisului însoțit de izbucniri subite ale nevoii de răspândire și recunoaștere prin excесе de comunicare.

Carențele interiorității – indiferent de forma lor – presupun totdeauna reflecția de sine. Interioritatea este și solicită comprehensiune și, de aceea, este important să se priceapă modul efectiv în care aceasta este înțeleasă și practică. Deficitul de interioritate al demonicului pare a proveni dintr-o negare a prezenței eternului în om (prin zeflemea, exaltare din rațiuni cumpănite, agitație, entuziasm pentru vremelnice ș.a.), din conceperea în manieră abstractă a eternului (dincolo de hotarele temporarului, încât omul – cu energiile captive în vremelnice[ie] – rămâne la pândă în afara timpului), prin apropierea imaginativă a eternității în timp (încântare în fața unui amestec ciudat de realitate și vis, revărsări melancolice, zburdălnicie în clipă, contemplare a eternității cu o ambiguitate cochetă), sau concepându-se eternitatea în termenii speculației metafizice (conștiința eternă a eului pur, conservarea comică a temporarului în căutarea nemuririi). Aceste deficiente ale interiorității sunt depășite numai atunci când certitudinea subiectivă se exprimă în categoria seriosului/gravității: sinteza superioară a sentimentului cu conștiința de sine în care se conservă și amplifică originalitatea implicării omului, prin repetiție [reluare], în raport cu eternitatea din sine însuși; este vorba, în fapt, de adâncirea de sine, de năzuința adâncirii în[tru] consistența eului propriu. În acest sens, conchide Kierkegaard, seriosul semnifică personalitatea însăși.

„Angoasa este posibilul libertății, singură această angoasă-aici formează prin credință omul în mod absolut, devorând toate finitudinile, dezgolind toate decepțiile lor.”<sup>46</sup> Omul educat de/prin angoasă se lasă modelat de posibil și, astfel, tocmai de către infinitudinea sa; condiția de bază este ca el să fie cinstit față de acest posibil – pe care nu trebuie să-l reducă la ispite ocazionale și inovații perverse prin care își satisface capriciile – și, totodată, să creadă. „Prin credință – notează Kierkegaard – înțeleg aici ceea ce în maniera sa Hegel numește, cu multă exactitate, certitudinea interioară care anticipă infinitatea. Atunci când i se administrează în mod onest descoperirile, posibilul dezvăluie toate finitele (*les finités*), însă le idealizează în înfățișările infinității, și copleșește cu angoasă

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 160.

individul până când acesta din urmă le învinge în[tru] anticiparea credinței.”<sup>47</sup> Cel care practică doar o deșteptăciune (înțelepciune) a finitului nu ajunge la o credință adevărată; numai „discipolul posibilului primește infinitul, în timp ce sufletului celuilalt expiră în finit”.<sup>48</sup>

Prin posibil, angoasa formează omul pentru credință, [auto]anulându-se tocmai în ceea ce îi este specific. Marea sa lecție constă în faptul că „omul care nu dorește să se scufunde în mizeria finitudinilor nu are altă ieșire, trebuie să înfrunte cu îndrăzneală infinitul”.<sup>49</sup> Credința este reversul angoasei. În contrast cu distanțarea speculativă – expres imparțială, voit riguroasă, impulsivă de o „curiozitate inumană” a intelectului care ajunge la angoasă și disperare datorită raportării omului doar la sine însuși, precum în romantism –, gândirea creștină fuzionează cu viața pentru a lămurii omul sub aspectul adevăratei sale meniri: aceea de a îndrăzni/încerca să devină o individualitate/singularitate, singur[atic] înaintea [în fața] lui Dumnezeu, singur în acest imens efort și cu această responsabilitate fără de capăt. Eroismul creștin se întemeiază pe o neliniște lămuritoare, o îngrijorare creativă față de realitatea persoanei. Angloasa și disperarea stimulează cunoașterea de sine; deși nu sunt remedii, ci ipostaze ale căutării unei autenticități prin care se depășește înțelegerea vieții doar în datele sale natural-biologice, oricât de debordantă în sănătate și forță ar fi aceasta; întrucât viața umană propriu-zisă începe cu spiritul, Kierkegaard – așa cum am arătat deja – pornește de la premisa că omul este spirit, iar spiritul alcătuiește sinele (eul, individualitatea, singularitatea omului), ca sinteză între infinit și finit, între vremelnic și etern, între necesitate și libertate. Totodată, Eul/Sinele omului este derivat – altfel spus: este alcătuit din sinteze (raporturi între termeni) care sunt puse de către un altul; de aici decurge dubla raportare a sintezei: la ea însăși și la autorul său; din aceste motive, tensiunea dintre termeni (dezacordul, contradicția, discordanța, nepotrivirea) se multiplică și se accentuează la infinit; mai mult: întrucât eul nu-și are temeiul în sine însuși, însăși suspendarea angoasei și disperării, deși este implicată în și asumată de structurile interiorității, este condiționată de măsura și felul în care eul real descoperă în sine însuși, receptează și practică imperative existențiale care depășesc limitațiile, finitudinea. Suferința își are sursa tocmai în [de]zbaterea omului între limite, și în neputința sa de a instaura, numai prin forțe proprii, acordul între termenii polari care îl sfâșie.

Jean Wahl surprinde sintetic faptul că, din perspectiva kierkegaardiană, „spiritul este esențialmente angoasă”, și, „în angoasă, spiritul [își] proiectează fantomele dincolo de el însuși; se reflectează în el însuși, se aprofundează, își descoperă abisurile și ajunge să se împiedice de ceea ce este dincolo de el însuși.”<sup>50</sup> În măsura în care relația spiritului cu sine însuși este definită ca/prin anxietate,

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 162–163.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>50</sup> Jean Wahl, *Études kierkegaardienes, Études kierkegaardienes*, Fernand Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1938, pp. 255–256.



anxietatea și disperarea se raportează la structura ontologică a ființei umane. În acest sens, Gregory R. Beabout distinge două accepțiuni – înrudite, totuși – ale termenului *angoasă*/anxietate în lucrarea lui Kierkegaard „conceptul de anxietate este important pentru Kierkegaard nu doar pentru că este interesat să descrie și să examineze emoțiile umane, ci pentru că dorește să înțeleagă capacitatea de a fi uman/om”; nu este vizată doar „starea de anxietate”, ci capacitatea de „a descrie structura sinelui uman, asupra căruia anxietatea ne oferă o perspectivă mai detaliată”<sup>51</sup>.

Kierkegaard consideră că între om și Dumnezeu există o diferență calitativă infinită, iar autenticitatea credinței creștine este probată tocmai de transfigurarea existențială a acestei diferențe ontologice – ceea ce presupune, inevitabil, proba scandalului logic, a paradoxului; mai precis: pronunțarea personală în legătură cu dubla natură a lui Christ. În acest punct, este evident contrastul maxim dintre disperare și credință; disjunția între aceste alternative neechivalente și diferite calitativ hotărnicesc, de fapt, spațiul căutării de sine. Referențialul religios/teologic al textului kierkegaardian are, în chiar nucleul său ideatic, o semnificație/valoare metafizică, în măsura în care Dumnezeu simbolizează/este Absolutul însuși, infinitul/infinitatea. În acord cu o asemenea interpretare, Alasdair Hannay remarcă: „prin faptul că ia ca model pe Dumnezeu-Om și relația cu Dumnezeu ca sens al *eternului* în individ, Kierkegaard împinge realizarea [împlinirea-n.n.] dincolo de raza de acțiune a propriilor noastre capacități.”<sup>52</sup> Mai mult: sintagma „*înaintea lui Dumnezeu*” poate fi înlocuită cu/prin „*ceva etern în sine*” [*însuși-n.n.*], întrucât sinele devine conștient de faptul că are/este, în structurile sale de profunzime, o „*realitate copleșitoare*”<sup>53</sup> ce se dezvăluie și trebuie asumată la modul absolut. Din perspectiva unei asemenea posibile interpretări, credința nu anulează în totalitate disperarea, ci doar o re-semnifică; *angoasa* nu este anulată/abolită, ci doar temporar suspendată. Compatibilă cu o asemenea concluzie este și observația lui Alasdair Hannay potrivit căreia „problema cu care s-a confruntat Kierkegaard însuși a fost aceea că, chiar și atunci când *măsura* este Dumnezeu, individul tot nu știe dacă se află în disperare sau nu.”<sup>54</sup> De altfel, Arne Grøn interpretează – pe baza textelor și sugestiilor kierkegaardiene – *angoasa*/anxietatea și disperarea ca fenomene afective/spirituale cu o ambiguitate de fond, deci cu dublă deschidere/dispoziție, ca o formă aparte de non-libertate și sechestrare de sine.<sup>55</sup>

Convins de faptul că împlinirea omenescului din fiecare ins este o chestiune – neconceptualizabilă – de raportare la eternul din propria persoană, Kierkegaard constată cu amărăciune: „cât de rari sunt oamenii a căror conștiință interioară

<sup>51</sup> Gregory R. Beabout, *Freedom and Its Misuses. Kierkegaard on anxiety and despair*, ed. cit., p. 35–36.

<sup>52</sup> Alasdair Hannay, *Kierkegaard and the Variety of Despair*, în: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Edited by Alasdair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, 1998, p. 346–347

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 342

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 344

<sup>55</sup> Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, ed. cit., p. 104–107

păstrează o continuitate! De obicei, conștiința lor [a majorității oamenilor – n.n.] este intermitentă și nu izbucnește decât în deciziile grave, rămânând însă închisă în cotidian; omul nu există, ca spirit, câtuși de puțin mai mult de o oră pe săptămână...[în mod] evident, un fel cât se poate de animalic de existență spirituală. Cu toate acestea, neîntreruperea este însăși esența eternității, și ea cere de la om, adică pretinde ca să aibă conștiința de a fi spirit și să creadă.” În acest sens, Kierkegaard reușește o incomparabilă și expresivă caracterizare a inautenticității umane: „Cea mai mare parte dintre oameni trăiesc mult prea inconștienți de ei înșiși pentru a bănuși care este consecința acestui fapt; în lipsa legăturii profunde cu spiritul, viața lor, fie naivitate încântătoare de copii, fie nerozie, nu este decât dezlănare a unui pic de acțiune, hazard, evenimente talmeș-balmeș; se ține seama de ele când să se facă binele, apoi să se repare răul și să se reia startul; curând disperarea lor durează o după-amiază sau ajunge până la trei săptămâni dar, o dată în plus, iată-i bine dispuși și din nou sperați pentru o singură zi. Pentru ei, viața nu este decât un joc în care se intră, dar nu ajung niciodată să riște totul pe o carte, niciodată nu ajung să și-o reprezinte ca pe o consecință infinită și închisă. De aceea, nu provoacă între ei decât acte izolate, cutare sau cutare acțiune, cutare greșeală. Orice existență stăpânită prin spirit, chiar dacă acest spirit se pretinde autonom, este supusă unei consecințe interioare, consecință cu sursă transcendentă, care depinde cel puțin de o idee. Însă, într-o asemenea viață, la rândul său, omul se teme la infinit, printr-o idee nesfârșită despre urmări posibile, de orice rupere de respectiva consecință; nu riscă să fie smuls din acea totalitate pe care o poartă viața sa”<sup>56</sup>

Regimul existențial al angoasei cuprinde acele atitudini difuze, deopotrivă pasionale și dubitative, prin care omul încearcă să-și înțeleagă și să-și asume situația/condiția în lume. În măsura în care absolutul depășește în toate privințele, fără excepție, puterile și capacitățile cognitive ale ființei umane, ni se impune ca fiind necesară acceptarea transcendenței/transcenderii ca singura cale de acces la/către un adevăr deopotrivă legitim și creativ în plan existențial. Limitațiile, ambivalența, fragilitatea constitutivă și – cu virtuți de sinteză și prilej de maximă îngrijorare – finitudinea situează condiția umană în arhitectura unei ontologii a precarităților; aflat sub semnul posibilului, omul se definește și este definit prin trăiri de tipul angoasei, incertitudinea afectivă și existențială fiind nu anulată, ci doar suspendată temporar prin credință. „Originalitatea reflecției kierkegaardiene, recunoscută de către filosofii contemporani ai existenței, constă în a susține cu tărie că angoasa este condiția fundamentală a omului în fața lumii, în fața posibilului, fruct al libertății sale”<sup>57</sup>.

<sup>56</sup> Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, Notes et commentaires de France Farago, Les Intégrales de Philo, Nathan, 2006. Este folosită traducerea lui Paul-Henri Tisseau, revăzută de Else-Marie Jacquet-Tisseau, pp. 146, 147–148.

<sup>57</sup> Charles Le Blanc, *Kierkegaard*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. 83.