Søren Kierkegaard și credința în limitele imaginației umane

Ioana MORARU

Universitatea București, Facultatea De Filosofie
University of Bucharest, Faculty of Philosophy
E-mail: ioana.293@gmail.com

Søren Kierkegaard and Faith Within the Boundaries of the Human Imagination

Abstract: In the following essay I want to explore what religious faith could be from the perspective of the artist situated at the border with the religious sphere, taking as a reference-point the thought of the 19th century Danish philosopher Søren Kierkegaard, more exactly, the masterpiece of his pseudonym Johannes de Silentio, Fear and Trembling (1843); my interest is to describe the ambiguous role of the aesthetic imagination in matters of christian faith, keeping my view permanently in the perspective of the original existential thought, in an attempt to reshape the historical conflict/reconciliation between reason and faith. The conclusion that emerges from my study is that today people will have to stop associating the relationship with God strictly with affectivity, or with knowledge (the teaching), redefining it in a tragic existential framework, as a post-reflective experience.
Key-words: imagination, faith, reflection, Shestov, Unamuno, reason, romanticism, Novalis, pantheism, postreflective experience, Schleiermacher, Christianity

Citation suggestion: Moraru, Ioana. "Søren Kierkegaard și credința în limitele imaginației umane" *Transilvania*, no. 10 (2023): 77-82.
https://doi.org/10.51391/trva.2023.10.07.

Transcendența e ca un sâmbure care, odată scuipat de secole de liberă cugetare, se întoarce înapoi și vrea să rodească
Nietzsche

Peter Kreeft, Romano Guardini, dar și mulți alți gânditori au recunoscut faptul că S. Kierkegaard a fost una dintre cele mai complicate minți religioase ce a trăit vreodată; dacă ne-am fi născut creștini, așa cum ne naștem toți cu o anumită constituție anatomică, n-am fi avut nevoie niciodată de reflecția *pe marginea* faptului de a crede; fără să fie contra-naturii noastre, credința presupune totuși con-crescența unei a doua naturi care să o transfigureze pe prima, cea primitivă nu neapărat în sens moral, ci ontologic. A spune că *credința trebuie să traverseze o etapă ce poate fi numită reflexivă* poate părea, totuși, la prima vedere, o afirmație exagerată.

Dimpotrivă, susțin unii credincioși, credința nu are nimic de-a face cu judecata și măsura omenească, ea e supra-rațională și poate fi „obținută" doar prin har; înțelepciunea lumii contrazice flagrant nebunia crucii care pretinde de la cel credincios o lepădare de adevărurile acestei vieți tranzitorii - căderea din atemporalitatea edenică în timp, în istorie, în suferință, în generare și nimicire nu e urmarea satisfacerii unei pofte gnoseologice a omului? Nu-i numește Șestov, pe drept cuvânt, pe Pascal și Kierkegaard – unii dintre cei mai ardenți creștini- misologi, așadar dușmani ai rațiunii? Iar Luther – cel care readuce „autenticitatea" în sânul creștinătății- nu are dreptate atunci când jignește rațiunea numind-o târfă a diavolului? Nu are dreptate Petre Țuțea atunci când admiră băbuța în opinci care, în aprehensiunea ei nemijlocită, a inimii, stabilește un raport mult mai adevărat cu D-zeu decât intelectualul a cărui rațiune interpune mereu între el și D-zeu medierile succesive ale deliberărilor?

În toate aceste situații, aproape că se dorește ca omul să nu fi avut niciodată rațiune din moment ce aceasta e, inevitabil, păcătoasă. *Credinciosul pare, astfel, să se auto-constituie* ca subiect, exclusiv, din experiențele și trăirile sale religioase – dintr-*un material non-reflexiv*, filtrat uneori prin formele predicii, rugăciunii, lecturilor biblice, filocalice etc. Însăși mântuirea sa atârnă de intensitatea afectivă a iubirii de D-zeu – caz în care legitățile rațiunii nu fac decât să răcească o iubire care

trebuie întreținută prin caznele suferințelor pământești.

Prin comparație cu credinciosul, subiectul rațional – încă de la începuturile grecești ale filosofării- se constituie prin critica religiei și a exceselor nebuniei divine a poeților, acționând demistificator – el instituie, mai blând sau mai dictatorial- *un spațiu al reflexivității*. Magician pe dos, deloc lipsit de forță de persuasiune, filosoful ne convinge, de pildă, să-l acceptăm pe Isus în calitate de om desăvârșit, respingând fantezia elucubrantă a ucenicilor care-l săltau în înălțime pe locul lui D-zeu; trebuie să păstrăm din Biblie doar ceea ce poate fi apropriat printr-o interpretare de sine în orice epocă istorică, după ce a trecut de cenzura rațiunii – *acesta* e adevărul - care, odată curățat de balastul mitologic și asimilat în universalitatea lui, va face din orice om o ființă divină ori măcar perfectibilă. De această dată, de prisos e religia, din moment ce rațiunea singură poate ajunge la umanitatea desăvârșită la care tindem cu toții.

Sau/sau – alternativa radicală- se prezintă ca fiind aceasta, dintru-nceput: ori rațiune, ori credință.

*

În această situație e stranie apariția unui *filosof* care, slăbind drepturile atoate-normatoare ale rațiunii, face din credință *telos*-ul *întregii vieți* în *orizontul* căruia omul ar trebui *să gândească*. A gândi în orizontul credinței este țelul lui *Johannes de Silentio* (una din vocile pseudonime kierkegaardiene) – fără să fie credincios, deoarece nu poate înțelege credința și nici nu-i poate săvârși grațioasa mișcare finală care-i scapă, de Silentio își lasă totuși imaginația să zboare, atins fiind de fascinația pe care o emană. În loc să introducă religia în chingile rațiunii, sfârșind prin a o anula, el îi tatonează marginile printr-o descriere lirico-dialectică, cititorul fiind determinat să consimtă la „experimentul mental" nu ca urmare a efectului de stringență logică a argumentului, ci datorită poeziei suprapuse peste structura filosofică a discursului, care acționează spontan, prin aderența inimii.[1] La fel ca A (personajul din *Sau/sau)*, Constantin Constantius ori tânărul (personaje din *Repetarea)* – toți *gânditori existențiali-socratici*, privați, neoficiali – de Silentio urmărește obstinat, pasionat o idee - cea a credinței-, unica și infinita sa dorință fiind aceea de *a fi* ca biblicul Avraam.

Într-o primă fază, imaginația îl ajută să-l descopere pe adevăratul Părinte al Credinței, alternând varii scenarii în care se succedă mai multe tipuri psihologice ale posibilului Avraam; de Silentio descrie, de fapt, diversitatea dispozițiilor interioare în care fapta cerută de D-zeu poate fi săvârșită, și nu circumstanțele exterioare; ceea ce-l distinge pe adevăratul Avraam este lipsa îndoielii care-i arată *calea celui aflat în angoasă*.

Johannes nu cunoaște ce înseamnă să fii alesul lui D-zeu, dar grație capacității proiective a imaginației presimte spaima pe care trebuie să o trăiască cel care primește o provocare dumnezeiască în răspăr cu rațiunea, etica și obișnuințele lumii; el reconstituie afectiv paradoxalul drum al credinței pe care *nu*-l poate străbate și, prin aceasta, află *anticipativ*, cum ar fi dacă cineva ar lua asupră-și sarcina *concretă* a credinței.

Reflecția în jurul credinței ia aspectul unei meditații poematice prin care este urmărită binecunoscuta ordalie a marii figuri biblice. O rezum aici concis: fără nici o îndoială, reticență sau angoasă, Avraam îl suie pe Isaac – copilul dobândit la bătrânețe, după lungi așteptări, pe care e dispus acum să-l sacrifice – pe un asin și pleacă, împreună, în tăcere și misterios, spre muntele Moria. Din punct de vedere omenesc, lucrurile sunt stabilite: Avraam s-a resemnat cu ceea ce va avea loc, trebuie să renunțe la fiul mult iubit și să facă față inevitabilului; mișcarea aceasta e măreață, ea presupune demnitatea persoanei umane în fața sorții și o virtute ce poate ajunge până la eroism; a sta neclintit ca un zeu în fața vârtejului istoriei e meritul unui individ drept de a fi numit înțelept - *aceasta* este ceea ce se înțelege, din punct de vedere filosofic, prin etică. Dar Avraam face o *a doua mișcare, supra-naturală*, depășind-o pe prima, prin care răspunde interpelării divine; deși știe că îl va pierde pe Isaac, crede, totodată, că îl va redobândi tocmai în virtutea omnipotenței divine, devenind, astfel, *moștenitorul finitului*; altfel spus, el crede, *aporetic*, că va obține, aici și acum, chiar obiectul dorinței în privința căruia s-a resemnat, așadar pe Isaac; pentru SK, credinciosul crede păstrând permanent în minte certitudinea a ceea ce, din punct de vedere uman, e imposibil; de aceea, mișcarea e una paradoxală și nu poate fi săvârșită prin propriile forțe: cine depune toată energia pentru a se detașa de finit, nu poate, în același timp, să se dedice mișcării opuse, de recuperare a lui.[2]

Putința de a-l înțelege pe Avraam se oprește în fața acestui paradox epistemic și, în egală măsură, practic. E important însă de observat cele două laturi ale paradoxului: *credința* în recuperarea obiectului dorinței și, totodată, *înțelegerea* imposibilității *raționale* de a-l recupera (judecata afirmă categoric că nu se poate altfel), „căci s-ar amăgi pe sine dacă, închipuindu-și că are credință, el nu ar recunoaște imposibilitatea cu întreaga *pasiune* a sufletului său"(„thi vil han uden med al sin Sjæls Lidenskab og af sit ganske Hjerte at erkjende Umuligheden, indbilde sig at have Troen, da bedrager han sig selv(...) – „aceasta e concluzia înțelegerii" („dette var Forstandens Resultat")[3]. Această tensiune *patetică* între credință și rațiune îl apropie pe SK de poziția lui Unamuno[4] care susține că tocmai în menținerea acestei tensiuni agonice stă gloria omului; drept urmare, luciditatea noastră reflexivă face ca *sentimentul sacru al vieții să se transforme într-unul tragic*. Avem de-a face aici cu un anumit rol al rațiunii în chestiunile ce țin de credință – *unul negativ*-, asupra căruia aș dori să insist; este vorba despre dependența credinței de judecata care neagă posibilitatea înțelegerii credinței, așadar care-și recunoaște limitele: sarcina nu e să înțelegi

credința, ci să înțelegi că n-o poți înțelege/că nu-l poți înțelege pe Avraam[5] - doar folosită în această manieră socratică, anti-hegeliană – care știe să distingă între ce poate fi înțeles și ce nu- , *„reflecția e sanctificată*." Mai mult, *hermeneutica acestui act de capitulare a rațiunii* reprezintă, pentru Johannes, un fel de propedeutică pentru credință. Ceea ce ne face să credem că abia odată cu slăbirea rațiunii, abordarea credinței poate reveni, în sfârșit, imaginației.[6]

În plus, menținând incertitudinea absolută, de ordin obiectiv în care suntem aruncați în privința obiectului credinței, sporim propensiunea către credință[7]; cu cât îl înțelegem mai puțin pe Avraam, cu atât mai mult crește entuziasmul pentru el; strădania lui De Silentio stă în a face în așa fel încât *lipsa lui de inteligibilitate să devină și mai diversă, mai mobilă*. El este un individ care, până să ajungă ca Avraam, edificat în propria credință, are de parcurs angoasa în fața faptului de a nu-și putea explica paradoxala interioritate avraamică, în abisurile căreia o crimă se preschimbă în faptă sacră; el e înspăimântat de conflictul dintre etic și religios, dintre rațiune și credință care, însă, în Avraam ia aspectul celei mai statornice armonii. Avraam crede, din interiorul unei raportări nemediate la D-zeu, lucruri care pentru un „candidat" la credință sunt absurde. De Silentio însă are de parcurs mirarea în fața de ne-crezutului; doar *prin ea* va putea fi adus până pe buza prăpăstiei de unde va trebui să facă saltul pe partea cealaltă, nevăzută, a firii umane.

E vorba, așadar, de un parcurs atât existențial, cât și epistemic ale cărui etape dramatice nu pot fi arse invocându-se preferința pentru o credință inocentă, nemijlocită de felul unei autosuficiente emoții simțite în fața chemării sacre a transcendenței, pe care de altfel Kierkegaard ar izgoni-o în sfera esteticului; *SK face astfel încât evită atât sentimentalizarea, cât și raționalizarea credinței*. Există, deci, un permanent conflict între imposibilitatea de cunoaștere a omului și exigențele credinței, conflict care dacă e depășit – fie prin prematura scoatere din joc totală a rațiunii, fie prin concilierea pozitivă a rațiunii cu religia - duce la ceea ce Kierkegaard ar numi o credință fantastică.

*

Conform lui Șestov, SK nu reușește să facă saltul în credință – ceea ce înseamnă să admită că "Pentru D-zeu totul este posibil"- tocmai din cauza rațiunii, eticii, filosofiei, Atenei. Într-adevăr, dacă îl citim pe SK prin pseudonimul de Silentio (dar și prin nenumăratele notații intime din tinerețe), ne dăm seama că, în fond, e posibil ca reflexivitatea sa eruptivă să-l fi făcut incapabil de revenirea la simplitatea pe care o presupune credința; *poate că el eșuează în calitate de credincios din cauza calităților sale de gânditor*; pe parcursul acestui drum-destinație care e credința într-un D-zeu atotputernic, SK întâmpină dificultățile insurmontabile puse de propria rațiune. Deși radicalitatea a ceea ce vestește l-a făcut pe Șestov să-l considere o voce care strigă în pustiu – am putea adăuga, un gânditor sălbatec, fără public, *oficiantul unui botez al cărui unic participant e chiar el*-, această radicalitate îl depășește pe însuși purtătorul mesajului.

Pe de altă parte, pentru a crede că pentru D-zeu totul este posibil, *trebuie ca imaginația (ca facultate naturală) să se epuizeze,* ceea ce înseamnă să nu-și mai poată furniza *singură* posibilități; paradoxal, încep să sper în sens religios abia atunci când, din punct de vedere omenesc, nu mai există nici o posibilitate, deci când disper; abia când imaginația eșuează, încep să exist în calitate de credincios – să sper imposibilul, de neimaginabilul; a spera în virtutea absurdului este completamente diferit de a spera în virtutea rațiunii omenești, adică în limitele posibilităților pe care le inventariem pornind de la lumea în care trăim. Confruntată cu o situație crucială imposibil de surmontat, etica predică înțelept resemnarea în fața destinului, în timp ce credința face mișcarea inversă rațiunii înțelepte, recuperând curajos Posibilitatea; în plus, credinciosul speră imposibilul în și pentru *această* lume, *credința fiind năzuință infinită către finit,* apetență către miracolul imediat, întâmplat *hic et nunc* - cel puțin așa cum o prezintă SK în *Frică și cutremur.*

A se încrede că va deveni tocmai moștenitor al finitului după care tânjește – de acest lucru SK nu a fost capabil, susține Șestov.

*

Se pune însă problema de a distinge acest finit la care se revine în ciuda imposibilității raționale – și care *cere*, totodată, „o nouă interioritate"- de realitatea anterioară, estetică, în care individul se găsea până să devină un om nou; cunoașterea nu este mai presus de această sarcină a credinței care trebuie reluată, în orice epocă, de la început, de către fiecare individ în parte; după cum am văzut, credința presupune o recuperare a ceea ce – prin mișcarea resemnării, însoțită de o reflecție asupra finitului, nimicului, suferinței – am pierdut, fie acestea *sufletul, viața, lumea întreagă ori ceva anume*; din acest punct de vedere, cel care are credință se găsește – din nou, dar altfel- în nemijlocirea faptului-de-a-fi-in-lume, în spațiul comunitar, al tuturor; credinciosul nu numai că se repoziționează pe sine înăuntrul lumii de care s-a desprins, dar o face cu atâta *grație* încât nimeni nu bănuiește că bucuria sa de a fi în lume – o bucurie *secundă*, nu pur estetică- coincide în interiorul său cu radicala despărțire de ea. El *se află în lume în virtutea paradoxului*: locuiește în țara în care s-a născut, dar ca un străin; orice țară îi e patrie, și orice patrie îi e țară străină; este în trup, dar nu trăiește după trup; locuiește pe pământ, dar e cetățean al cerului; el este omorât, dar dobândește viața; este lipsit de toate, dar în toate are de prisos.[8]

Redefinind credința ca „imediat secund" sau „spontaneitate/pasiune după reflecție" SK nu polemizează doar cu Hegel pentru a-i reda religiei demnitatea unei sarcini ce, deși nu poate fi subsumată cunoașterii, îi este superioară, ci și cu Schleiermacher[9],

pentru care credința era, primordial, gustul pentru infinit ori sentiment de pietate sau de dependență („Religion ist Sinn und Geschmack fürs Unendliche" [10]/"das Gefühl der schlechtinnigen Abhängigkeit") – concepție pe care SK ar plasa-o în sfera esteticului prim ori a maladiei disperării; credința nu e emoție nemijlocită ori simț pentru sacru, ci parcurs paradoxal care antrenează ființa umană în integralitatea ei. Așadar, SK critică nu doar concepția care mediază credința (ce ține de estetic), „urcând-o" pe treapta cunoașterii, ci și concepția care, dimpotrivă, recunoaște *autonomia și întâietatea* esteticului în chestiunile ce privesc credința. Edificând în felul acesta – paradoxal, dinamic, existențial- credința, *SK sustrage imaginației primatul* pe care i-l ofereau romanticii în a surprinde divinul[11]. Situația e stranie întrucât același SK – asumându-și calitatea de poet al religiosului- reinvestește imaginația și emoția cu drepturile pe care le aveau în romantism, unde poetul era mediatorul adevărului divin – ele își recâștigă, în acest fel, statutul pe care tot el li-l limitase.

Poate că totuși divergența dintre SK și romantici nu este, în primul rând, aceasta ce ține de rolul sentimentului în viața religioasă (pe care SK îl convertește în pasiune), ci una mai adâncă care privește opoziția pe care SK a manifestat-o – de pe poziții creștine - față de panteismul spiritual al romanticilor. SK preia „divinul din noi" ori „infinitul lăuntric" al romanticilor – *modernitatea*- , dar îl conectează la D-zeul *tradiției;* privirea romantică înăuntrul propriului spirit – călătoria, cum i-ar spune Novalis[12]-, cu accentul pe o interioritate cu originea în pietism- nu-și are, la SK, scopul în ea însăși; ea e o privire, *necesarmente*, deturnată spre orizontul unui dincolo transcendent, despre care se poate vorbi doar indirect, ori care poate fi aproximat prin *ocolul* în propriul sine; deoarece trăiesc faptul că o realitate ultimă, absolută, metafizică nu există[13] (iar aceasta cere un răspuns spiritual, o nouă formă de religiozitate) romanticii sunt mai apropiați de noi, în timp ce SK – care trăiește (dramatic) tocmai *în orizontul* acestei realități transcendente anulate - atât de departe.

Cred că divergența este colosală întrucât se confruntă două tipuri de spiritualitate radical diferite și ireconciliabile. Principala obiecție pe care SK o are de făcut spiritualității romantice și pe care o regăsim în notațiile jurnaliere este faptul că privește omul ca pe un val în fluxul Universului, volatilizandu-l[14]; astfel că în locul acestui monism panteist este de preferat poziția ce susține dualismul: individul trebuie să înceapă prin a se sustrage din acest flux, conștient fiind că are ca sarcină să se constituie ca persoană distinctă – în calitate de imagine a lui D-zeu: "Die Betrachtung, welche die Doppelheit (Dualismus) des Lebens sieht, ist höher und tiefer als die, welche nach der Einheit sucht oder Studien zur Einheit treibt."[15] Sentimentul atoate-unificator, imaginația necircumscrisă înghit în prea plinul lor existența.[16]

De altfel, Jacobi, într-o scrisoare către Fichte avertizase cu ceva timp înainte în privința *nihilismului* la care panteismul (de tip spinozist) va conduce lumea. Unamuno realizează, și el, că panteismul duce, inevitabil, la un D-zeu Neant care-l absoarbe pe credincios[17] – disperarea de a locui în acest nimic va acționa însă „dialectic" asupra credinciosului, propulsându-l spre D-zeul adevărat, spre salvare. În timp ce panteismul se prezintă ca o soluție valabilă pentru rațiune, creștinismul – cu ideea unui D-zeu-persoană- pare inacceptabil – așa se face că mintea lui Coleridge creditează spinozismul, în timp ce inima lui aderă spontan la cuvintele apostolilor: „For a very long time indeed I could not reconcile personality > the idea of God as a person, with intellect and will < with infinity; and my head was with Spinoza, though my whole heart remained with Paul and John."[18] Această dispută SK o tranșează ferm în favoarea creștinismului.

*

Abia *experiența post-reflexivă* face posibilă apariția subiectului existențial-religios *în carne și oase:* dacă credința nu se „obține" la capătul unor deducții despre valoarea de adevăr a religiei, și nu e nici înclinație spontană a inimii către supra-natural – atunci ea e nevoită să se constituie în ex-istență, ieșind din sfera pur imanentă a părții gânditoare ori afective a sufletului - ca expresie a întregii ființe. Dar crediciosul *de astăzi* trebuie să „acționeze" în ciuda evidențelor raționale, în ciuda răcirii inimii și în ciuda lipsei de (clar)viziune; dacă nu primește de la Cineva condiția de posibilitate a credinței – harul- și-o produce singur, făptuind *ca și cum* pentru D-zeu totul ar fi posibil. Dacă se va recupera pe sine vreodată, întreg, din creștet până-n tălpi, el va afla doar imitând un arhetip. Credinciosul alege creștinismul în ciuda riscului, și nu-l preia ca dat consolator. Credinciosul cunoaște în parte și proorocește în parte, credinciosul vede ca prin oglindă, în ghicitură și, de aceea, are nevoie de imaginație.

Note

1. „ The aesthetic appeal of SK's literary style may be the primary engine of this work's transformative power."; SK oferă, în acest fel, un acces estetic la credință, vz Antony Aumann, „Kierkegaard on the Transformative Power of Art", *History of European Ideas,* nr. 47-3 (2021): 429-442.
2. Vz. Ioana Moraru, "Critica rațiunii păcătoase," *Observator cultural*, 31 octombrie, 2019. https://www.observatorcultural.ro/

articol/critica-ratiunii-pacatoase/.

3. Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven* (Kjøbenhavn: Reitzelske Forlag, 1895), 52. Traducere în română de Leo Stan, *Frică și cutremur* (București: Humanitas, 2002), 107.
4. Susținută în *Del sentimiento tragico de la vida.* În română tradusă de Constantin Moise, *Despre sentimentul tragic al vieții* (Iași: Institutul European, 1995).
5. "One cannot rationally understand the paradox, but one can hope to understand rationally why the paradox cannot be understood.", Stephen Evans, *Kierkegaard on Faith and the Self,* (Texas: Baylor University Press, 2006), 125.
6. Văd aici o apropiere între SK și teologi postmoderni precum John Caputo ori Gianni Vattimo.
7. Este evidentă, cred, apropierea dintre de Silentio și Kant în privința imposibilității de a cunoaște lucrul în sine/pe D-zeu, și a mutării chestiunilor ce țin de credință în sfera rațiunii practice a existenței. Vz Stephen Evans, "Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphisics", în. D. Z. Phillips, Timothy Tessin, eds., *Kant and Soren Kierkegaard on Religion* (New York: MacMIllan Press LTD, 2000), 3-25.
8. Parafrază după Epistola către Diognet.
9. Raportul dintre SK si Schleiermacher este mai complex decât reiese de aici; în timp ce Emmanuel Hirsch îl consideră pe SK unicul continuator al lui Schleiermacher din generația sa, Ingolf Dalferth este de părere că SK e singurul din generația sa care nu a fost schleiermachian. Vezi George Pattison, *Kierkegaard and the Theology of the 19th Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 6. Din păcate, autorul ia în calcul doar notițele lui SK la „Teologia creștină" a lui Schleiermacher. Discuția s-ar putea adânci dacă comparăm interioritatea religioasă proprie lui SK cu panteismul spiritual din „Discursurile despre religie" – o comparație corespunzătoare ar scoate la iveală atât divergențele dintre ei - „liberalismul" teologic al lui Schleiermacher – ce promovează o religie, în fond, fără D-zeu, viață de apoi și credință în sens tradițional- e profund deosebit de conservatorismul lui SK în aceste chestiuni teologice; pentru Schleiermacher, individul se naște cu sentimentul religios, iar intreaga viață religioasă poate fi definită prin apel la această nemijlocire naivă, în timp ce pentru SK, *devii* un individ religios, iar aceasta se întâmplă doar atunci când ai acces la o nemijlocire secundă; Schleiermacher se pronunță împotriva antropomorfizării Ființei Supreme, în vreme ce pentru SK adevărata revelație rămâne D-zeul-Persoană; pentru Schleiermacher, individul este „sacrificat", în spirit stoic, în tăvălugul Întregului/al lui D-zeu, în timp ce pentru SK, în pur spirit creștin, individul liber rămâne referința supremă și de necontestat etc.-, cât și nenumaratele puncte de contact: credința că temeiul cunoașterii lui D-zeu e prezența Sa imanentă în om, principiul că orice activitate a spiritului poate fi înțeleasă atât timp cât individul o experimentează în sine însuși, separația pe care ambii o fac între religie și știință/metafizică și etică etc.
10. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion.Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Ditzingen: Philipp Reclam, 2019), 36.
11. „The mind, says the author of the *Talks on Religion,* can understand only the Universe. Let imagination take over and you will have a God. Quite right: for the imagination is man's faculty for perceiving divinity." Friedrich Schlegel, „Ideas", în *Lucinde and the Fragments* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971), 242.
12. "(...) Visăm la călătorii prin univers – Nu este oare universul în noi? Adâncurile spiritului nostru nu le cunoaștem – Către înăuntru duce drumul tainic (...)", Novalis, "Observații amestecate", în *Între veghe și vis. Fragmente romantice* (București: Univers, 1995), 57.
13. Adopt, aici, interpretarea convențională a romantismului ca parte a procesului secularizării în modernitate; astfel, s-a vorbit despre romantism ca despre o metafizică a imanenței; pentru o opinie mai nuanțată vz Alexander Hampton, *Romanticism and the Re-invention of Modern Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 50: "(...) the romantic project of finding a language for the transcendent within immanence, a task which makes the movement at once inherently religious, but equally secular in the original sense of that word as *oriented toward the immanent but fundamentally concerned with the transcendent*."
14. "Der Mensch soll nach der Lehre des Christentums in Gott aufgehen nicht durch ein pantheistisches Verschwinden, nicht durch ein Auslöschen aller individuellen Züge im Ozean der Gottheit (...)",Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke und Tagebücher. Band 28. Die Tagebücher. Erster Band. 38/I. Abteilung* (Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003), 158. În traducerea mea: „În acord cu învățătura creștină, individul ar trebui să devină - în D-zeu- el însuși, și nu să dispară – panteist-, prin ștergerea oricăror trăsături individuale, în abisul divinității."
15. Kierkegaard, *Gesammelte Werke und Tagebücher,* 322. În traducere mea: „Reflecția care recunoaște dualitatea/dualismul vieții este superioară celei care caută să obțină unitatea."
16. Un personaj din opera lui Novalis exprimă cel mai bine această dizolvare a spiritului în universul transfigurat prin poezie: „Er merkte bald auf die Verbindungen in allem, auf Begegnungen, Zusammentreffungen. Nun sah er bald nichts mehr allein. – In große bunte Bilder drängten sich die Wahrnehmungen seiner Sinne: er hörte, sah, tastete und dachte zugleich. Er freute sich, Fremdlinge zusammenzubringen. Bald waren ihm die Sterne Menschen, bald die Menschen Sterne, die Steine Tiere, die Wolken Pflanzen, er spielte mit den Kräften und Erscheinungen, er wusste wo und wie er dies und jenes finden, und erscheinen lassen konnte, und griff so selbst in den Saiten nach Tönen und Gängen umher.", Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais,* pe https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/sais/sais.html („Îi atraseră curând luarea aminte legăturile dintre toate cele, întâlnirile, potrivirile. Nimic nu îi mai păru atunci izolat. Percepțiile simțurilor năvăleau în el ca mari icoane multicolore: auzea, vedea, papăia și gândea tot deodată. Se bucura să adune laolaltă oameni străini; când stelele îi păreau oameni, când

oamenii stele, când pietrele îi păreau animale, când norii plante; se juca cu forțele și întruchipările lumii, știa ce și unde putea găsi și cum putea face sa se desfasoare un lucru ori altul, iar in acest fel atingea el insusi, pretutindeni, corzile spre a obține acorduri și cascade de sunete.", Novalis, *Discipolii la Sais,* trad. Viorica Nișcov (București: Univers, 1980), 33.

17. "Con la razón buscaba un Dios racional, que iba desvaneciéndose por ser pura idea, y así paraba en el Dios Nada a que el panteísmo conduce, y en un puro fenomenismo, raíz de todo sentimiento de vacío (...)", Miguel de Unamuno, „Diario intimo" în *Obras completas, VII* (Madrid: Fundacion Jose Antonio de Castro, 2005), „Cu rațiunea căutam un D-zeu rațional, care, fiind idee pură, se tot destrăma, și ajungeam astfel la D-zeu-ul-Neant la care duce panteismul și la un pur fenomenism, rădăcină a oricarui sentiment al vidului.", Unamuno, *Jurnal intim,* traducere de Sorin Marculescu (Iași: Polirom, 1999), 39.

18. *Apud* Michael Ferber, *Romanticism. A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 93.

Bibliography

Kierkegaard, Søren. *Skrifter II. Frygt og bæven [Writings II. Fear and Tremble].* Kjøbenhavn: Reitzelske Forlag, 1895

Kierkegaard, Søren. *Frică și cutremur*, traducere de Leo Stan. Bucharest: Humanitas, 2002.

Kierkegaard, Søren, *Gesammelte Werke und Tagebücher. Band 28. Die Tagebücher. Erster Band* [Collected works and diaries. Volume 28. The Diaries. First volume]. Simmerath: Grevenberg Verlag, 2003.

Aumann, Anthony. "Kierkegaard on the Transformative Power of Art." *History of European Ideas* 47, no. 3 (2021): 429-442.

Evans, Stephen. *Kierkegaard on Faith and the Self.* Texas: Baylor University Press, 2006.

Evans, Stephen. "Kant and Kierkegaard on the Possibility of Metaphysics." In *Kant and Kierkegaard on Religion,* edited by D. Z. Phillips, Timothy Tessin. New York: MacMillan Press, 2000.

Ferber, Michael. *Romanticism. A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Hampton, Alexander. *Romanticism and the Re-Invention of Modern Religion.* Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Moraru, Ioana. "Critica ratiunii pacatoase" [Critique of Sinful Reason]. *Observator cultural,* October 31, 2019. https://www.observatorcultural.ro/articol/critica-ratiunii-pacatoase/.

Novalis. *Die Lehrlinge zu Sais* [The Disciples at Sais]. https://www.projekt-gutenberg.org/novalis/sais/sais.html.

Novalis. "Discipolii la Sais." In *Discipolii la Sais. Heinrich von Ofterdingen*, traducere de translated by Viorica Nișcov. Bucharest: Univers, 1980.

Novalis. *Între veghe și vis. Fragmente romantice* [Between Wakefulness and Dreaming. Romantic fragments]. Bucharest: Univers, 1995.

Pattison, George. *Kierkegaard and the Theology of the 19th Century.* Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Schlegel, Friedrich. *Lucinde and the Fragments*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Schleiermacher, Friedrich. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.* Ditzingen: Philipp Reclam, 2019.

Șestov, Lev. *Kierkegaard și filosofia existențială (vocea celui ce strigă în pustie)* [Kierkegaard and the Existential Philosophy Vox clamantis in deserto]. Bucharest: Eikon, 2018.

Unamuno, Miguel. "Diario intimo." In *Obras Completas VII* [Diary in Complete Works VII]. Madrid: Fundacion Jose Antonio de Castro, 2005.

Unamuno, Miguel. *Jurnal intim*, translated by Sorin Mărculescu. Iași: Polirom, 1999

Unamuno, Miguel. *Despre sentimentul tragic al vieții*. Iași: Institutul European, 1995.